SAMMLUNG THEOLOGISCHER LEHRBÜCHER

EVANGELISCHE DOGMATIK

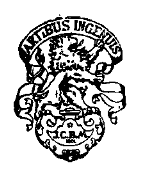
VON

† D. FRIEDRICH AUG. BERTH. NITZSCH

DRITTE AUFLAGE,

BEARBEITET VON

PROFESSOR LIC. HORST STEPHAN,
PRIVATDOZENT IN MARBURG.



TÜBINGEN
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1912.

LEHRBUCH

DER

EVANGELISCHEN DOGMATIK

VON

† D. FRIEDRICH AUG. BERTH. NITZSCH
WEIL. ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN KIEL

DRITTE AUFLAGE,

BEARBEITET VON

PROFESSOR LIC. HORST STEPHAN,
PRIVATDOZENT IN MARBURG.



TÜBINGEN
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1912.

Aus dem Vorwort zur ersten Auflage.

Hiermit übergebe ich dem theologischen Publikum die erste Hälfte einer neuen Dogmatik. Dieselbe ist zwar nicht als Kompendium, jedoch als Lehrbuch gedacht. Neues wird man hoffentlich nicht ganz vermissen; doch macht das Buch nicht den Anspruch, in allen Materialien, die es enthalten muß, Originales zu bieten. Ich habe mich bemüht, die Leser in den gegenwärtigen Stand der Fragen einzuführen und deshalb die neuesten Streiter auf der theologischen Arena am ausführlichsten zu Worte kommen lassen . . . .

Kiel, im Januar 1889.

F. Nitzsch.

Vorwort zur dritten Auflage.

Eine neue Bearbeitung dieses Lehrbuchs konnte sich nicht das Ziel setzen, die darin vorgetragenen dogmatischen Meinungen weiter zu entwickeln oder gar durchzukorrigieren. Das wäre pietätlos, vielleicht auch unmöglich gewesen. So ist der dogmatische Standpunkt und der ganze subjektive Gehalt geblieben, wie er in den beiden früheren Auflagen war.

Dagegen galt es, den objektiven Gehalt zu prüfen und zu ergänzen. Nitzsch hatte in den damaligen Stand der Fragen einführen, eine Übersicht über die Entwicklung und die verschiedenen Auffassungen der Probleme bieten wollen. Das ist eine bleibende Aufgabe, ja sie wird von Jahr zu Jahr wichtiger. Denn je stärker sich heute die Individualitäten und die besonderen wissenschaftlichen Voraussetzungen der einzelnen Dogmatiker in ihrer Arbeit geltend machen, desto leichter geht das gegenseitige Verständnis verloren;

es kann daher geschehen, daß der Student und der Praktiker ratlos vor dem Wirrwarr der Meinungen stehen. Gewiß erwächst dogmatische Bildung nicht aus bloßer Kenntnis der geschichtlichen Veränderungen und der verschiedenen Standpunkte, sondern in erster Linie aus gründlicher Vertiefung in eine einheitliche Gesamtauffassung. Aber niemand wird Schulfüchse oder Parteifanatiker züchten wollen, die Kirche und Theologie verwüsten; darum bedarf es neben dem Studium einer individuellen Dogmatik auch einer positiven Würdigung des Hintergrundes, von dem diese sich abheben möchte, und der parallelen Ansätze anderer Systematiker. Dazu wollte Nitzsch anleiten; und in diesem Sinne läßt sein Werk sich m. E. auch der Gegenwart dienstbar machen.

Die neue Bearbeitung möchte also keineswegs andere Dogmatiken verdrängen, sie ist weder für den ersten Anfang noch für die alleinige Stützung des Studiums berechnet. Sie möchte vielmehr solchen, die in Vorlesungen oder gedruckten dogmatischen Werken eine individuelle Auffassung studieren, gleichzeitig oder nachträglich eine breitere Umschau und damit ein besseres Verständnis auch der einen individuellen Dogmatik ermöglichen. Daneben denke ich an eine zweite Art von Lesern. Das allgemeine Interesse beginnt heute von der Geschichte zu den systematischen Fragen zurückzukehren. Viele haben inzwischen die Fühlung mit der Dogmatik verloren; sie finden sich in den Wandlungen der letzten Jahrzehnte nicht völlig zurecht. Wenn eigenes Bedürfnis oder Vorbereitung auf Religionsunterricht und religiöse Verkündigung sie nun doch zu dogmatischen Fragen führt, dann kann ihnen das Buch vielleicht eine neue Orientierung erleichtern.

Die Veränderungen, die sich nötig machten, sind von dreifacher Art. Sie bestehen zunächst in zahlreichen Ergänzungen, vor allem in der Fortführung der von Nitzsch gegebenen Übersicht bis auf die Gegenwart. Meist heben sich die neu hinzugefügten Abschnitte schon äußerlich als Sondernummern (z. B. § 1, 2b), zuweilen auch als Anmerkungen (z. B. § 19) von den älteren Teilen ab; an manchen Stellen freilich (z. B. in den wichtigen §§ 14 und 30) war eine so scharfe Abgrenzung unmöglich. Die zweite Gruppe der Veränderungen bezieht sich auf den historischen Stoff, den bereits Nitzsch verwertet hat. Manches davon hat seine Bedeutung inzwischen verloren und konnte gestrichen oder gekürzt werden, vorzüglich manches vermittlungstheologische Theologumenon. Anderes hat durch die weitere Entwicklung stärkeren Ton und tiefere Würdigung erhalten; so mußten Luther, Schleiermacher und A. Ritschl in der Bearbeitung kräftiger herausgehoben, an vielen Stellen auch

die Überblicke selbst mehr historisch gestaltet werden. Überdies schien zum Verständnis der heutigen Lage eine zusammenhängende Skizze der dogmatischen Entwicklung seit Schleiermacher nötig; sie ist gänzlich neu geschrieben (§ 6), ohne Rücksicht auf die stiefmütterlichen Bemerkungen der früheren Auflagen. Außerdem mußte eine Reihe von Einzelheiten dem Stande der Forschung entsprechend eine Berichtigung erfahren. Das war besonders schwierig bei biblischen Fragen. Nitzsch fußt natürlich auch hier zuweilen auf Arbeiten, die heute veraltet sind. Da aber seine biblischen Erörterungen weit enger mit der systematischen Darstellung verwoben sind als die andern geschichtlichen Abschnitte, ließen sie sich oft weder entfernen noch abwandeln. Ich habe mir in solchen Fällen damit geholfen, in kurzen Anmerkungen auf die heutige Schriftforschung und die wichtigste Literatur hinzuweisen. Die dritte Gruppe der Veränderungen endlich ist rein formal. Um Platz für die Ergänzungen zu gewinnen, habe ich innerhalb der spez. systematischen und biblischen Ausführungen Stil und Gedankengang vielfach gekürzt; dabei konnte zugleich eine Entlastung von Perioden und Fremdwörtern, zuweilen auch eine schärfere Gruppierung und bessere Übersicht gewonnen werden. — So ist denn kaum eine halbe Seite völlig unverändert geblieben. Neu geschrieben ist im ganzen etwa der dritte Teil des Buches (nicht berechnet eine Menge von kleinen Zusätzen und Anmerkungen). Dabei ist der Umfang trotz des engeren Drucks und der zahlreichen Streichungen um neun Bogen gewachsen.

Ob die Verschiedenheit des ursprünglichen Verfassers und des neuen Bearbeiters so groß ist, daß die Lektüre ein unerquickliches Gefühl erzeugt, das zu entscheiden, muß ich dem Leser überlassen. Bemüht habe ich mich redlich, meine individuelle Art hinter den Stoff und hinter die Absicht Nitzsch's zurücktreten zu lassen und die innere Einheit durch meine Zusätze nicht zu zerstören. Daher habe ich auch die Anordnung der Hauptteile und der Paragraphen genau beibehalten, obwohl sie es zuweilen erschwerte, der heutigen Lage gerecht zu werden; nur die Formulierung der Überschriften und die Gedankenfolge innerhalb der Paragraphen glaubte ich mehrfach ändern zu müssen. Fachmänner werden trotz aller Zurückhaltung auch eine bestimmte Gesamtauffassung der dogmatischen Probleme durchblicken sehen.

Da die beiden Teile des Buches getrennt erscheinen, kann ich beim Abschluß des Ganzen bereits für die freundliche Aufnahme des ersten Teiles danken. Die Wünsche, die von einzelnen Kritikern

ausgesprochen worden sind, habe ich reiflich erwogen, aber nur in sehr beschränktem Maße erfüllen können. Titius möchte (Theol. Literaturzeitung 1911, Nr. 26), daß im zweiten Teil die systematischen Ausführungen Nitzschs, soweit sie veraltet sind, der dogmengeschichtlichen Übersicht eingefügt und an ihrer früheren Stelle durch selbständige Fortführung der wissenschaftlichen Erörterung ersetzt werden. Zu einem solchen Verfahren fühlte der Bearbeiter sich allerdings im zweiten Teile des Werkes häufiger als im ersten veranlaßt. Nicht nur wegen der veralteten Stellen, sondern fast mehr noch wegen des Eindrucks, daß Nitzsch hier nicht alle Abschnitte mit derselben gleichmäßigen Liebe zur Sache ausgearbeitet hat. Trotzdem bin ich nach verschiedenen Versuchen im wesentlichen zu dem Verfahren des ersten Teils zurückgekehrt; die systematischen Ausführungen sind wiederum nur formal verändert, d. h. übersichtlicher geordnet, im Stile vereinfacht und (besonders eben bei den veralteten Stellen) gekürzt. Jeder sachliche Eingriff zerstörte die Einheit und führte zu unbefriedigender Halbheit. Ich bin überzeugt, daß der systematische Aufriß von Nitzsch, so wenig er vielfach meiner dogmatischen Überzeugung entspricht, auch heute noch Dienste leisten kann; die kleinen Rätsel aber, die das Verhältnis zwischen der systematischen Darstellung und der Übersicht über die gegenwärtige Lage zuweilen aufgibt, machen die Wahrheit desto eindringlicher, daß die Dogmatik nicht eine Festlegung und Systematisierung lernbarer, fertiger Formeln ist, sondern ein beständiges Ringen um Verständnis und Darstellung des christlichen Glaubens. Im übrigen muß ich wiederholen, daß Nitzsch selbst den Hauptwert des Werkes nicht in seinem systematischen Aufriß sah; er sah ihn vielmehr mit vollem Bewußtsein in dem möglichst objektiven Überblick über die Bildung und Lage der dogmatischen Probleme; dessen gleichmäßiger Ausbau, Revision und Fortführung mußte also die Hauptaufgabe des Bearbeiters sein[1]). Auch solche Bücher, deren es wenig genug gibt, haben ihren wissenschaftlichen Wert. Denn sie laden inmitten des Kampfes zwischen fortbildungseifrigem, oft unruhigem

1) Nicht überall konnte ich den Ausbau gleichmäßig durchführen. Wo die Anlage so wenig Ansatzpunkte dafür bot wie an vielen Stellen der Gotteslehre, da mußte ich mich darauf beschränken, das Wichtigste aus Vergangenheit und Gegenwart in Anmerkungen und gelegentlichen Zusätzen nachzutragen. Schmerzlich war mir vor allem, daß ich nur selten und kurz andeuten konnte, daß es meist religiöse Bewegungen sind, die in dem eigentümlichen Gang der dogmatischen Entwicklung zum Ausdruck kommen. Denn erst wenn dieser Zusammenhang klar erkannt ist, wird die Dogmatik den Rang zurückgewinnen, der ihr im Organismus der Theologie gebührt. Ich konnte solchen eigenen Wünschen nicht nachgeben, wenn ich nicht den Rahmen des Buches sprengen wollte.

Vormarsch und Nichts-als-Apologetik zur verweilenden, prüfenden Sammlung ein; sie zeigen den gemeinsamen Besitz und die Tendenz der Entwicklung und ermöglichen die Festhaltung der Kontinuität; sie wehren dem Auseinanderfahren der Dogmatik in zahllose Subjektivismen und lassen die vorhandene Vielheit der Gestaltungen als einen Reichtum erscheinen, der notwendig aus der Vielheit der Glaubensindividualitäten entspringt; sie erleichtern das gegenseitige Verständnis und erschweren die Verhetzung, die beständig aus dem Parteiwesen in die Wissenschaft eindringt. Es will mir scheinen, daß gerade die Gegenwart solcher Arbeit in besonderem Maße neben allen Neubildungsversuchen bedarf. Mögen darum Männer wie R. Grützmacher sie geringschätzig als Merkmal einer „mit dem Sammelfleiß wie der Gerechtigkeit des Statisten [sic!] begabten“ Natur betrachten (Th Gw 1912, Heft 1, S. 61) — ich bedauere nicht, dem Werke von Nitzsch so viel Zeit und innere Kraft gewidmet zu haben. Hätte Grützmacher einmal Ähnliches getan, so wäre zweifellos manche seiner Schriften unterblieben oder sehr viel anders ausgefallen.

Ein anderer Wunsch ging dahin, daß ich mich bei der Übersicht über die neueste Entwicklung der Probleme mehr auf große charakteristische Leistungen beschränken möchte. Ich hätte diesen Wunsch mit der größten Freude erfüllt, wenn es heute zur vollen Beleuchtung der dogmatischen Lage genug große charakteristische Leistungen gäbe. Nitzsch konnte in den Werken der Biedermann, Cremer, Dorner, Frank, Lipius, Ritschl u. a. scharf umrissene gegensätzliche Typen aufstellen; ich habe mich bemüht, seine Darstellung in diesem Punkte sogar noch zu vervollständigen und anschaulicher zu machen. Aber die Gegenwart ist weithin gerade nicht durch solche Gegensätze großer charakteristischer Typen oder durch beherrschende monographische Entwürfe ausgezeichnet, sondern durch eine weitgehende Gemeinsamkeit bestimmter dogmatischer Grundsätze, verbunden mit einer schier endlosen Fülle von Verschiedenheiten in der Anwendung dieser Grundsätze, wie sie bald mehr durch die religiöse Individualität des Dogmatikers, bald mehr durch den Grad seiner wissenschaftlichen Konsequenz verursacht wird. Charakteristisch ist zumeist mehr die Fülle der Übergänge von einem Standpunkt zum andern als die Verschiedenheit der Standpunkte selbst. Sogar der eine große Gegensatz, der zwischen der überwiegend konservativen und der überwiegend kritischen oder fortbildenden Dogmatik, wird mannigfach überbrückt. Wo sich aber von scharfer Abhebung sprechen läßt — vor allem einerseits bei Herrmann, anderseits bei der religionsphilosophisch orientierten Dogmatik — da fehlt bisher

in der Literatur die umfassende Durchführung der Grundsätze am dogmatischen Stoff. Daher konnte ich gerade hier vielfach lediglich mit Kleinliteratur aufwarten. Bei dieser Lage mußte ich oft neben die großen Werke bloße Aufsätze oder auch kleine Bemerkungen stellen und statt des an sich wünschenswerteren Freskostils den Mosaikstil verwenden. Ich mußte beides tun, wenn ich wirklich die dogmatische Lage der jüngsten Vergangenheit und Gegenwart mit einiger Treue zeichnen wollte. Überdies habe ich es durch die Art der Gruppierung und Darstellung zu ermöglichen versucht, daß der Leser über das Vielerlei der Namen und Zitate hinweg doch zu einem bestimmten Gesamteindruck der immerhin vorhandenen dogmatischen Typen kommt.

Von dem Wenigen, was bisher an Einzelkritik geäußert worden ist, will ich hier nur einen Punkt berühren. Titius tadelt mit Recht, daß ich bei der Übersicht über die Religionstheorien das Werk von Heinrich Maier, Psychologie des emotionalen Denkens, 1908, nicht genannt habe. Ich suche das Versehen durch die nachträgliche Nennung des Buches einigermaßen gutzumachen und bemerke, daß es an den Schluß von I § 9 gehören würde; da ich den Inhalt hier nicht skizzieren kann, verweise ich auf E. W. Mayer, ZThK 1910, S. 130ff., und Jul. Kaftan, ZThK 1911, S. 387 ff.[1]). — Mein verehrter Lehrer Otto Kirn hat mir noch kurz vor seinem schmerzlich-frühen Tode brieflich den Wunsch angedeutet, aus seiner Isolierung (S. 62) heraus in die Nähe Reischles (S. 57) zu kommen; seine — größtenteils erkenntnistheoretische — Sonderstellung schien ihm gegenüber der wesentlichen religiösen Verwandtschaft nicht ins Gewicht zu fallen.

Für den Gebrauch des Buches bemerke ich folgendes. Ungeübte Leser werden sich bei den zahlreichen Büchertiteln, deren Nennung der Zweck des Buches nötig machte, an den Kürzungen und Sigla stoßen. Sie waren unentbehrlich, wenn der Text nicht allzustark belastet werden sollte. Die genaue Form der im Text nur angedeuteten Titel steht in dem Überblick I § 6, unter den Namen der dort verzeichneten Dogmatiker; die Sigla sind auf S. XXIV zusammengestellt; wo die Auflage nicht genannt wird, ist stets die augenblicklich neueste gemeint. — Literatur zur Geschichte der Dogmatik und Theologie habe ich, ebenfalls zur Entlastung des Textes, nur in besonderen Fällen beigefügt (vgl. S. 21 f. 36); sie ist in den meisten anderen Fällen mit Leichtigkeit aus den großen theologischen Lexika, RE und RGG, ferner aus den theologie-

1) Ein anderes wichtiges Buch, das im ersten Teile noch fehlt, Schlatters „Christliches Dogma", erschien zu rechter Zeit, um wenigstens im zweiten die gebührende Berücksichtigung zu finden.

und dogmengeschichtlichen Werken zu erheben; ebenso verweise ich für Biblica auf die Alt- und Neutestamentlichen Theologien. — Die Paragraphenzahlen beginnen im zweiten Teil wieder mit 1; Verweisungen ohne Angabe des Teiles (I oder II) beziehen sich stets auf den laufenden Teil. — Die symbolischen Bücher der lutherischen Kirche sind in der neuen Auflage nach der überall verbreiteten Ausgabe von J. T. Müller zitiert. Bei denen der reformierten Kirche habe ich die Zahlen der Niemeyerschen Ausgabe beibehalten; denn die neue Ausgabe E. F. K. Müllers hat die mehrfach zitierte Expositio fidei Zwinglis nicht aufgenommen und gibt anderseits die Seitenzahlen Niemeyers überall fortlaufend an, so daß man sich auch in ihr nach diesen zurechtfinden kann. — Die Berichtigungen bitte ich von S. 750 in den Text zu übertragen. — Auf die Verzeichnisse der vorkommenden Personen und Begriffe habe ich zur Erleichterung des Nachschlagens weit größeren Wert als Nitzsch gelegt. Das der Personen soll im wesentlichen vollständig sein; doch sind die bloßen Literaturangaben nicht berücksichtigt worden. Die große Zahlenmenge bei einzelnen hervorragenden Theologen darf nicht abschrecken; sie gewinnt sofort Leben und Gliederung, wenn man sie mit dem Inhaltsverzeichnis vergleicht. Das Verzeichnis der Begriffe soll lediglich zur Ergänzung des Inhaltsverzeichnisses dienen, also vor allem solche Stellen und Gesichtspunkte auffinden helfen, die aus diesem nicht leicht zu ersehen sind; Vollständigkeit war hier nicht einmal annähernd möglich.

Herzlich zu danken habe ich den Herren Repetent Lic. Bultmann-Marburg und Professor D. Thieme-Leipzig, die mich durch eine Reihe wertvoller Beiträge unterstützt haben, sowie Herrn cand. Loew in Camberg, der beim ersten Teil eine Korrektur gelesen hat.

Endlich empfinde ich es als eine Pflicht der Pietät, auf die verständnisvollen Würdigungen hinzuweisen, die Baumgarten in den Deutsch-Evangelischen Blättern 24, 1899, 116 ff. und Titius in der Allgemeinen Deutschen Biographie, B. 52, 1906, 785 ff. sowie in RE 14, 1904, 125 ff. dem Verfasser dieses Lehrbuchs und seinem Werke gewidmet haben.

Marburg, im Mai 1912.

Horst Stephan.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung.

Erster Teil. Die dogmatische Prinzipienlehre.

1. Abschnitt: Das Wesen der Religion.

(Die allgemeine Idee der Verknüpfung des menschlichen Heiles mit der Gottesherrschaft.)

1. Abteilung: Überblick über die verschiedenen Religionstheorien.

2. Abteilung: Systematische Darstellung von Ursprung und Wesen der Religion.

2. Abschnitt: Das Wesen des Christentums.
(Die biblische Idee des Reiches Gottes.)

1. Abteilung: Abstrakte Bezeichnungen des Wesens des Christentums.

2. Abteilung: Die Lehre von der Offenbarung.

A. Dogmatische Grundzüge.

B. Zur Geschichte der Kritik.

C. Antikritik und Ergebnis.

3. Abteilung: Abschließende Bestimmung des Wesens des Christentums.

4. Abteilung: Die Urkunde der Offenbarung oder die Lehre von der hl. Schrift.

5. Abteilung: Das Wesen des Protestantismus.

Zweiter Teil. Die Spezielle Dogmatik.

1. Abschnitt: Anthropologie.

1. Abteilung: Lehre vom Menschen abgesehen von der Sünde.

2. Abteilung: Lehre von der Sünde und Abschluß der Anthropologie.

2. Abschnitt: Theologie.

1. Abteilung: Die Erkennbarkeit Gottes.

2. Abteilung: Das Wesen Gottes.

3. Abteilung: Die Tätigkeiten Gottes (abgesehen von der Erlösung).

4. Abteilung: Die Eigenschaften Gottes.

A. Die Eigenschaften der 1. Klasse (Beziehungen Gottes zur Welt überhaupt).

B. Die Eigenschaften der 2. Klasse (Beziehungen Gottes zur sittlichen Welt, abgesehen von der Erlösung).

C. Die Eigenschaften der 3. Klasse (Beziehungen Gottes zur sittlichen Welt als der zu erlösenden oder erlösten.)

5. Abteilung: Die Dreieinigkeit.

6. Abteilung: Übergang zur Christologie.

(Fortschritt der göttlichen Weltregierung zur Reichsstiftung).

3. Abschnitt: Christologie.

1. Abteilung: Die Begründung des Reiches Gottes.

2. Abteilung: Erhaltung und Aneignung des Reiches Gottes.

Erstes Hauptstück: Die Lehre von der Kirche und den Gnadenmitteln.

A. Die Lehre von der Kirche.

B. Die Lehre von den Gnadenmitteln.

Zweites Hauptstück: Die Lehre von der Heilsaneignung.

3. Abteilung: Die Vollendung des Reiches Gottes (Eschatologie).

Sigla der biblischen Bücher.

AT = Altes Testament
Act = Acta, Apostelgeschichte
Am = Amos
Apk = Apokalypse
Bar = Baruch
Chr = Chronik
Cat = Canticum, Hohes Lied
Dan = Daniel
Dtn = Deuteronomium, 5. Moses
Eph = Epheserbrief
Esr = Esra
Est = Esther
Ex = Exodus, 2. Moses
Ez = Ezechiel
Gal = Galaterbrief
Gen = Genesis, 1. Moses
Hab = Habakuk
Hag = Haggai
Hbr = Hebräerbrief
Hos = Hosea
Jak = Jakobusbrief
Jdc = Judices, Richter
Jdt = Judith
Jer = Jeremias
Jes = Jesaias
Jo = Joel
Job = Hiob
Joh = Johannes (Evangel. u. Briefe)
Jon = Jonas
Jos = Josua
Jud = Judasbrief
Koh = Kohelet, Prediger Salomo
Kol = Kolosserbrief
Kor = Korintherbriefe
Lc = Lucas
Lev = Leviticus, 3. Moses
Mak = Makkabäer
Mal = Maleachi
Mch = Micha
Mc = Marcus
Mt = Matthäus
Na = Nahum
Neh = Nehemia
NT = Neues Testament
Num = Numeri, 4. Moses
Ob = Obadja
Pt = Petrusbriefe
Phl = Philipperbrief
Phm = Philemonbrief
Pro = Proverbien, Sprüche
Ps = Psalmen
Reg = Reges, Könige
Rm = Römerbrief
Rt = Ruth
Sam = Samuel
Sap = Sapientia, Weisheit Salomos
JSr = Sirach
Th = Thessalonicherbriefe
Thr = Threni, Klagelieder
Tim = Timotheusbriefe
Tit = Titusbrief
Tob = Tobias
Zch = Zacharias
Zph = Zephanias.

Sigla der Zeitschriften, Sammelwerke und häufigsten Begriffe.

BFchrTh = Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, hrsg. v. Ad. Schlatter und Wm. Lütgert.
BZStr = Biblische Zeit- und Streitfragen zur Aufklärung der Gebildeten, hrsg. v. Fr. Kropatscheck.
D = Dogma.
DG = Dogmengeschichte.
Dk = Dogmatik.
G = Geschichte.
J = Jahrbuch(-bücher).
KG = Kirchengeschichte.
NkchZ = Neue kirchliche Zeitschrift, hrsg. v. Wm. Engelhardt.
Ph = Philosophie.
R = Religion.
RE = Realenzyklopädie für prot. Theologie und Kirche, [3] hrsg. v. A. Hauck.
RG = Religionsgeschichte.
RGG = Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch, hrsg. v. Fr. M. Schiele und L. Zcharnack.
RGk = Religion und Geisteskultur, Zeitschrift, hrsg. v. Th. Steinmann.
RPh = Religionsphilosophie.
RV = Religionsgeschichtliche Volksbücher, hrsg. v. Fr. M. Schiele.
StKr = Theologische Studien u. Kritiken, hrsg. v. Ferd. Kattenbusch u. Fch. Loofs.
Th = Theologie.
ThGw = Theologie der Gegenwart, hrsg. v. R. u. G. Grützmacher, Hunzinger, Kühl, Sellin, Dunkmann.
ThJB = Theologischer Jahresbericht, hrsg. v. G. Krüger und W. Köhler.
ThRsch = Theologische Rundschau, hrsg. v. Wm. Bousset und Wm. Heitmüller.
Z = Zeitschrift.
ZThK = Zeitschrift für Theologie und Kirche, hrsg. v. Wm. Herrmann und M. Rade.
ZwTh = Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, hrsg. v. H. Hilgenfeld.

Einleitung.

§ 1. Begriff und Name der Disziplin.

1. Ihr Inhalt im allgemeinen. — Die evangelisch-christliche Dogmatik ist die wissenschaftliche Darlegung und Rechtfertigung des evangelisch-christlichen Glaubens oder Bewußtseinsinhaltes in den Denk- und Ausdrucksformen des gegenwärtigen Zeitalters. Sie hat es nicht mit der an sich ebenso wichtigen Ausprägung des christlichen Glaubens oder Bewußtseins im Kultus oder in der Sittlichkeit zu tun, sondern mit dem Inhalte dieses Bewußtseins selbst als eines ruhenden.

Ihre Hauptaufgabe ist, diesen Inhalt zunächst im Zusammenhang darzulegen. Zur historischen und kritischen Darlegung aber muß wieder die Verteidigung hinzutreten; auch solche Theologen versäumen sie in Wirklichkeit meist nicht, welche sie in thesi nur der sog. Apologetik zuweisen wollen. Jedoch handelt es sich dabei nicht um eine apriorische Konstruktion oder um allgemeingültige positive Beweise. Die Aufgabe ist vielmehr nur, zu zeigen, daß kein wesentlich christlicher Satz irgend einer wirklichen Tatsache oder einem wissenschaftlichen Satze von unzweifelhafter Gültigkeit widerspricht (§ 2).

2. Der Name. — a) In der früheren Theologie. Die Bezeichnung der christlichen Glaubenslehre als Theologia dogmatica stammt aus dem 17. Jahrhundert. Zuerst gebraucht hat sie, soviel wir wissen, Luc. Reinhart, von dem 1659 eine Synopsis theolog. dogmaticae erschien. Dann finden wir sie auch bei Joachim Hildebrand u. a. Allgemeinen Eingang erhält sie aber erst durch zwei sehr einflußreiche Dogmatiker, Chr. M. Pfaff († 1760) und Joh. Fr. Buddeus († 1729). Ursprünglich waren andere Titel üblich gewesen. Im 16. Jahrhundert sprach man überhaupt nicht von einer in sich einheitlichen dogmatischen Disziplin, sondern, wie Melanchthon, von Loci theologici, von theologischen Grundartikeln. Dann redete man namentlich von Theol. thetica, im Gegensatz zur Theol. antithetica, die sich mit Bestreitung gegnerischer Glaubenssysteme befaßte; oder man nannte die Dogmatik Theol. positiva. Aber auch nach Buddeus und Pfaff finden wir Schwankungen. Am Ende des vorigen Jahrhunderts schlugen Theologen wie Tittmann und Döderlein vor, anstatt Theol. dogmatica zu sagen Theol. theoretica. Dogmen seien Lehrmeinungen; diese aber gebe es auch über die Moral; und um die Lehrmeinungen der Theologen handle es sich überhaupt nicht, sondern um die geoffenbarten Glaubens-

wahrheiten. Die Bezeichnung Theol. dogmatica sei daher schlechtweg unangemessen. Diese Ansicht fand eine Zeitlang einigen Beifall. Im 19. Jahrhundert aber kehrte man zu der Bezeichnung des Buddeus zurück — mit Recht, denn die gewöhnliche Bedeutung des Wortes δόγμα ist gar nicht Lehrmeinung, und theoretisch ist ja die Moral als Wissenschaft auch. Von einer anderen Seite richtete Alexander Schweizer einen Angriff auf die wieder einwurzelnde Bezeichnung. Er wies nämlich darauf hin (Chr. Glaubenslehre I § 8), daß δόγμα Satzung bedeute; Dogmen seien von der Kirchenautorität als bindend aufgestellte Satzungen, Dogmatik sei die Wissenschaft von den kirchlichen Lehrsatzungen. Die Aussagen des christlichen Glaubensbewußtseins unter den Gesichtspunkt von Satzungen zu stellen, sei aber nicht protestantisch, sondern katholisch. Er forderte dafür den Namen Glaubenslehre, den auch Schleiermacher gebraucht hatte. Sein Einwand ist jedoch nicht durchschlagend. „Dogma" kann zwar allerdings Satzung bedeuten und kommt so auch in der Bibel vor; allein das Wort kann auch andere Bedeutungen haben, und es fragt sich, welche gerade dem kirchlichen und theologischen Gebrauche zu Grunde liegt. Bei den Profanskribenten heißt es ursprünglich soviel wie τὸ δεδογμένον oder decretum, das Endgültige, was nach vorhergegangener Beratung oder Überlegung feststeht. Diese Grundbedeutung modifiziert sich aber, je nachdem der Gegenstand der vorausgegangenen Überlegung dem Gebiete des Wollens und Sollens oder dem Gebiete des Vorstellens und Denkens angehört. Wird, was z. B. eine politische Obrigkeit schließlich und endgültig feststellt, ein δόγμα genannt, so fließt aus der Grundbedeutung der spezielle Sinn: Beschluß oder Gebot oder Gesetz (bei Polybius heißen Beschlüsse des Senates δόγματα τῆς συγκλήτου, bei Plato ein Staatsgesetz κοινὸν πόλεως δόγμα; im wesentlichen denselben Sinn hat das Wort Dan 2_{13} $6_{8\ 9\ 15}$ in der LXX, ferner Lk 2_{1}, Apg 16_{4} 17_{7}, Eph 2_{15}, Kol 2_{14}). Δόγματα heißen aber anderseits bei den Klassikern, namentlich bei den griechischen und römischen Philosophen, Ergebnisse eines Denkprozesses; und das endgültig Feststehende, welches Resultat eines Nachdenkens ist, bedeutet nicht ein Gebot, sondern eine Lehre, einen Lehrsatz. Diese zweite Bedeutung ist nun von den griechischen und römischen Philosophen auf die Apologeten und Kirchenväter übergegangen; sie nannten die Lehrsätze des Christentums dogmata, wie die Philosophen ihre philosophischen Lehren. Bei den Klassikern bildete δογματικοί zuweilen einen Gegensatz zu ἐφεκτικοί oder σκεπτικοί; d. h. im Gegensatz zu denen, die gar keine bestimmten Lehrsätze für zulässig hielten, hießen diejenigen, die sich zu bestimmten Lehrsätzen bekannten, δογματικοί. Nicht selten heißt bei den Alten δόγμα auch Fundamentalsatz oder Axiom. Aber die gewöhnliche Bedeutung ist schlechtweg: Lehre oder Lehrsatz, und gerade diese haben die Apologeten und Kirchenväter übernommen. Sie reden bald von den Dogmen der Ketzer, bald von den Dogmen des Herrn oder der Apostel oder der Kirche. Sagen sie schlechtweg δόγμα oder δόγματα, so meinen sie die Lehren der Kirche, drücken aber damit 1. nicht unmittelbar aus, daß die Kirche gebietet, etwas zu lehren, sondern nur, daß sie selbst dieses oder jenes lehrt, drücken 2. nicht aus, daß sie diese Lehren nur für theologische Meinungen halten, wovon sie vielmehr möglichst weit entfernt sind, und verstehen 3. unter Dogmen nicht speziell: begrifflich geformte, streng wissenschaftlich formulierte Lehrsätze, unterlassen vielmehr jede Unterscheidung zwischen Lehrsubstanz und Lehrform. Lehrsätze können nun aber an sich sowohl das Gebiet der theoretischen Vorstellungen betreffen als auch das Gebiet des Praktischen oder Sittlichen; und in der Tat spricht Plato von δόγματα περὶ δικαίων καὶ καλῶν. Zuweilen tun Ähnliches auch die Kirchenväter. Gewöhnlich aber verstehen diese unter Dogmen nicht ethische Lehrsätze, sondern Glaubenslehrsätze im engeren Sinne. Im neueren theologischen Sprachgebrauche bedeutet Dogmatik lediglich die Wissenschaft

von den Glaubenslehrsätzen (vgl. § 4,2). Dieser Sprachgebrauch beruht auf dem bei den Alten vorherrschenden Usus und ist daher hinreichend gerechtfertigt. [1])

b) In der Gegenwart kennt die evangelische Theologie wesentlich zwei Auffassungen des Dogmas. Die eine sieht im Dogma etwas spezifisch Katholisches, nämlich einen Lehrsatz, der kraft kirchlicher Sanktion oder direkter göttlicher Offenbarung Unfehlbarkeit beansprucht; also einen Satz, den man glauben muß, um selig zu werden. Dann ist das Dogma auf evangelischem Boden unberechtigt, zum allmählichen Absterben verurteilt. Diese Deutung herrscht z. B. bei Harnack [2]) und A. Dorner (vgl. auch Beiträge zur Weiterentwicklung der chr. R, 139 ff.), die beim Dogma mehr an die kirchliche Festlegung denken, und bei Herrmann, der mehr den Gedanken der offenbarten Lehre bekämpft; Troeltsch (RGG 2, 105) sieht zwar im Altprotestantismus wenigstens Analogien zu solchem Dogma, bestreitet aber desto kräftiger ihre Gültigkeit innerhalb des modernen Protestantismus. Auch ein konservativer Theologe wie A. Eckert denkt ähnlich (Einführung in die Prinzipien u. Methoden der Th, 261 ff.). Auf der anderen Seite sucht man dem Begriff durch innere Umbildung einen evangelischen Sinn abzugewinnen. Das Dogma ist darnach allerdings geltende, normative Lehre; aber dazu gehört weder Infallibilität überhaupt, noch kirchliche oder direkte göttliche Sanktionierung. Vielmehr wandelt sich das Dogma beständig; die Theologie, im besonderen die Dogmatik, hat es ununterbrochen fortzuentwickeln, im Einklang mit der wachsenden religiösen Vertiefung und der Zeitbildung. Die evangelische Kirche ist also in einer steten Umbildung der alten Dogmen oder einer neuen Dogmenbildung von innen her, durch dogmatische Arbeit, begriffen. So oder ähnlich lehren die meisten Dogmatiker, z. B. J. Kaftan (vgl. außer seiner Dogmatik auch: Brauchen wir ein neues D? 1890), Lobstein, Kirn, Kähler, Hunzinger, Stange (Das D u. seine Beurteilung in der neueren DG, 1898); Lüdemann (s. unten). Bei den hierher gehörenden Dogmenhistorikern haben sich in der Anwendung des Begriffs besondere Spielarten ausgebildet. Loofs (außer der Dogmengeschichte auch RE 4, 760 ff.) und Seeberg betonen am Dogma die kirchliche Anerkennung immerhin stark; sie bleiben daher in ihrer Darstellung bei den altprotestantischen Symbolen stehen, bis einmal die kirchlich-theologische Entwicklung zu bestimmten Änderungen geführt haben wird. Tschackert (Die Entstehung der luth. u. der ref. Kirchenlehre, 1910) nimmt als Vorbereitung dieses erst in Aussicht stehenden Fortschritts das hinzu, was sich aus der Arbeit der Theologie, etwa Schleiermachers, Hofmanns, Ritschls, bereits als Gemeingut innerhalb der Kirche abgelagert hat. Für Kolde ist Dogma das, was jeweilig die Kirche als Niederschlag und Ausdruck ihres Glaubensbewußtseins anerkennt (D u. DG, Nkch Z 19, 1908, 485 ff.); nur daß er dabei statt der Theologie den Kultus betont. Endlich Krüger (Was heißt u. zu welchem Ende studiert man DG? 1895), O. Ritschl (DG des Protmus) und A. Dorner (DG, Enzyklopädie) erweitern direkt die Dogmengeschichte zu einer Geschichte der Lehrbildung; denn auch in dieser sei ja das Wichtigste der allgemeine Ertrag, der dann zugleich dogmengeschichtliche Bedeutung besitze. Scheel (ThRsch 1911, H. 2 f.) möchte die Dogmengeschichte in eine ebenfalls bis zur Gegenwart führende Geschichte des Bekenntnisses verwandeln.

---

1) In der neueren Literatur finden sich genauere Erörterungen über die ursprüngliche Bedeutung des Wortes „Dogma", z. B. bei Lobstein, Einleitung in die ev. Dk, 1897, 7 ff.; Loofs, RE 4, 752 ff.; O. Ritschl, DG des Protmus, I 1908, 14 ff.

2) Vgl. seinen berühmten Satz, daß das Dogma „in seiner Konzeption und in seinem Ausbau ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums" ist (DG 4 I 20).

Es ist klar, daß der Name Dogmatik, genau betrachtet, für unsere Wissenschaft nur dann berechtigt ist, wenn man den Begriff des Dogmas in dem an zweiter Stelle aufgewiesenen Sinne' evangelisiert. Doch verwerfen ihn längst nicht alle Vertreter der ersten Deutung. Er hat im Protestantismus einen neuen Sinn erhalten, unabhängig von dem Bestand des Dogmas und der Deutung dieses Wurzelbegriffs (ähnlich wie bei „Symbolik", „Biblischer Theologie" u. a.). So sprechen z. B. Harnack, Herrmann, Troeltsch ruhig von Dogmatik. Besonders eifrig eingetreten ist neuerdings für diesen Namen H. Lüdemann. Er sieht darin ausgedrückt, daß die Theologie sich endgültig aus ihrer früheren Stellung als Dogmenempfängerin erhoben hat, daß sie „sowohl den Vorgang der stets fortgehenden Dogmenerzeugung zum Gegenstand ihrer kritischen Erkenntnis und Beobachtung als auch seine Produkte zum Gegenstand ihrer, für die Erhaltung des Christentums immer wieder notwendig werdenden, kritischen Reinigung und positiv wissenschaftlichen Ausgestaltung zu machen berechtigt und entschlossen ist" (Prot. Monatshefte 14, 1910, 256). Auf der andern Seite wird der Name Glaubenslehre z. B. betont von Reischle und Schnedermann, von diesem vorzüglich wegen seiner Einfachheit und Klarheit (S. 32 ff.). Eine dritte Gruppe braucht die beiden Namen als Wechselbegriffe, so Pfleiderer, Häring und Wendt.

§ 2. Zweck und Form.

1. Die Aufgabe. — Sie besteht in der wissenschaftlichen Selbstverständigung der Intelligenten unter den Gläubigen oder der Gläubigen unter den Intelligenten, namentlich der Theologen, über den wesentlichen Gehalt und die Haltbarkeit des christlichen Glaubens, ferner in der Ausrüstung der zukünftigen Kirchendiener mit wissenschaftlichen Einsichten und Grundsätzen in Sachen des Glaubens. Es handelt sich dabei zuvörderst um Erhebung und Beschreibung einer gegebenen Tatsache, nämlich des Kernes und Sinnes des tatsächlichen Glaubens der Christenheit; die Dogmatik soll ihn deuten, klären und zum Bewußtsein bringen. Das zweite ist dann die Verteidigung dieses Glaubens. Das Wissenschaftliche an der Tätigkeit des Dogmatikers besteht also nicht in aprioristischer Konstruktion ideeller Notwendigkeiten, auch nicht in dem Nachweise der Denknotwendigkeit der schon im Glauben gegebenen christlichen Sätze, wohl aber in dem unter Voraussetzung des Glaubens versuchten (rein defensiven) Nachweise ihrer Denkmöglichkeit. Dem Gläubigen erscheinen sie nicht aus diskursiven Gründen als unerläßlich, vielmehr erst auf Grund seiner inneren religiösen Erfahrung; ja wenn die Wahrheit des Christentums sich wissenschaftlich beweisen ließe, dann verlöre diese Erfahrung für ihn ein gut Teil ihrer Bedeutung. Wer aber ihrer entbehrt, dem läßt sich das Christentum erst recht nicht durch Beweise andemonstrieren. Allein unerträglich wäre ein Widerspruch zwischen dem Inhalt des religiösen Bewußtseins und den Gesetzen des vernünftigen Denkens

(vgl. unten § 7,2). Die Dogmatik hat darum zu zeigen, daß die wissenschaftliche Möglichkeit der Sätze gesichert ist, die zu dem religiösen Bewußtsein des Christen wesentlich gehören. Sie muß auch den das Christentum Ablehnenden zu dieser Anerkennung zwingen; nur daß ein solcher dann das Mögliche nicht auch als wirklich und notwendig erfassen kann.

2. Die Form der Dogmatik. — Sie ist abhängig von ihrem Zwecke, in dem sich der wissenschaftliche und der kirchliche Gesichtspunkt vereinigen. In einem bestimmten Sinne, nämlich sofern die Gewißheit Merkmal des Wissens ist, bedeutet schon der Glaube an sich, d. h. der populäre Glaube, wie ihn jeder Christ als solcher hegt, ein Wissen. Zwar ist die Funktion des menschlichen Geistes, durch welche das religiöse Leben sich vollzieht, zunächst nicht das uninteressierte, objektive Denken. Indessen in der Form des unmittelbaren Bewußtseins weiß der Gläubige um die Tatsachen des Heils, er weiß, daß sein Erlöser lebt, er vermutet es nicht nur. Ferner lassen sich die Affektionen der einzelnen Seiten des geistigen Lebens nicht vollständig isolieren. „Ist eine einzelne Seite des Gemütes erregt, so muß sich diese Erregung auch auf die anderen Seiten fortpflanzen, und was das Gefühl berührt, muß nicht nur auch das Wollen, sondern auch das Vorstellen (mithin eine Form des Wissens oder wenigstens des Denkens) berühren, weil alle Lebensäußerungen durch das Gefühl als ihren gemeinsamen Mittelpunkt bestimmt werden." Dieses Wissen des Glaubenden als solchen ist aber nicht dasjenige, welches die Dogmatik darstellt und erzeugt; denn es ist ein unwillkürliches und formloses, gleichsam ein flüssiges und zerfließendes.

Näher steht dem dogmatischen Wissen ein anderes religiöses Wissen. Oft nämlich verbindet sich der religiöse Glaube in einer Person oder in einer Gemeinschaft mit geistiger Bildung so, daß sich daraus das Bedürfnis ergibt, die eigenen religiösen Überzeugungen mit den eigenen sonstigen Überzeugungen in Verbindung und Einklang zu setzen, scheinbare Widersprüche beider zu lösen und nicht nur nach dem Was, sondern auch nach dem Wie und Warum zu fragen. In solchen Individuen oder Gemeinschaften findet schon eine absichtliche eigentliche Reflexion auf die Erscheinungen und Resultate des unmittelbaren Selbstbewußtseins und religiösen Gefühlslebens statt. Aber erreicht ist das dogmatische Wissen erst, wenn sich die religiösen Vorstellungen zu förmlichen Begriffen verdichten, wenn die Aussagen des unmittelbaren religiösen Bewußtseins oder die religiösen Urteile des gebildeten Frommen sich zu wissenschaftlichen Sätzen im engeren, technischen Sinne gestalten und wenn ein historisch-kritisches Verfahren die zufälligen Bestand-

teile des religiösen Lebens von den wesentlichen unterscheidet und ausscheidet. Ferner gehört zum dogmatischen Wissen die Verknüpfung dieser wissenschaftlichen Sätze zu einem in sich zusammenhängenden System. Also erst das begriffsmäßige, zu dialektischer Klarheit erhobene und systematisch geordnete Wissen um die Glaubenslehren, welches sie voraussetzt und welches sie erzeugt, macht die Dogmatik nach ihrer formellen Seite zu dem, was sie sein soll oder wesentlich ist.

3. Die Unterscheidung von der Religionsphilosophie. — Sie ist schon durch den kirchlichen Gesichtspunkt gegeben, unter dem die Dogmatik trotz ihres wissenschaftlichen Charakters ihr Objekt betrachtet. Viele Scholastiker und in Übereinstimmung mit ihnen manche lutherische und reformierte Theologen der früheren Zeit bezeichnen die Theologie als einen Habitus practicus. Dabei machen sie sich allerdings einer Verwechselung der Theologie mit der Religion schuldig. Trotzdem liegt in jener Erklärung etwas Richtiges, nämlich die Ahnung, daß die Theologie keinen rein theoretischen Zweck hat, sondern einen zugleich praktischen Grund und Zweck. Der Philosoph trägt als solcher lediglich dem Interesse des Wissens Rechnung, die Religionsphilosophie kann also nur per accidens kirchliche Wirkung gewinnen; der Theologe dagegen denkt wesentlich zugleich an das, was Schleiermacher die Kirchenleitung genannt hat. Nach Schleiermacher ist ja die christliche Theologie der Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstregeln, ohne deren Besitz und Gebrauch eine zusammenstimmende Leitung der christlichen Kirche nicht möglich ist. Dieselben Kenntnisse hören, wenn sie ohne Beziehung auf das Kirchenregiment erworben und besessen werden, auf, theologische zu sein, und fallen jede der Wissenschaft anheim, der sie ihrem Inhalte nach angehören. Gemeint ist natürlich mit diesem Kirchenregiment nicht die amtliche Tätigkeit der kirchlichen Behörden, sondern jede bewußte und von kirchlich-religiöser Intelligenz getragene geistige und sittliche Einwirkung auf die Kirche in ihren verschiedenen Funktionen, eine Einwirkung, welche auf fortschreitende Verwirklichung der Idee der Kirche gerichtet ist. Andere Theologen des 19. Jahrhunderts (z. B. Harleß und Kahnis) haben die Theologie kurzweg definiert als „das wissenschaftliche Selbstbewußtsein der Kirche“ oder als die „Wissenschaft, welche die Kirche von sich selbst hat“. Aus diesem Begriffe ergibt sich gleichfalls, daß für jede einzelne theologische Disziplin, folglich auch für die Dogmatik, in dem Interesse für die Kirche das herrschende Prinzip und die treibende Macht liegen muß.

Aber auch inhaltlich unterscheidet sich die Dogmatik von der Religionsphilosophie. Freilich herrscht über den Begriff der Religionsphilosophie noch heute große Unklarheit. Einige verstehen darunter eine philosophische Konstruktion der Religion und von da aus eine Kritik der historischen, gegebenen Religion; so die meisten früheren Vertreter bis herab auf den deutschen Idealismus und in der Gegenwart auf Arthur Drews. Das allein Richtige ist aber vielmehr, der Religionsphilosophie in erster Linie eine psychologisch-historische und anthropologische Aufgabe zuzuweisen. Der Religionsphilosoph hat alle wirklichen Religionen ins Auge zu fassen, er hat aus der Gesamtheit der religiösen Erscheinungen das Wesen der Religion herauszuarbeiten.[1] Der Dogmatiker dagegen hat es nur mit einer bestimmten, der christliche nur mit der christlichen Religion zu tun — die Religion im allgemeinen beschäftigt ihn lediglich zur Ermittelung des Wesens der christlichen Religion. Überdies faßt der christliche Dogmatiker den ganzen Inhalt der christlichen Glaubenslehre ins Auge, während der Religionsphilosoph viele Dogmen gar nicht, andere nur insofern heranziehen wird, als sie das psychische Wesen aller Religion ins Licht zu stellen geeignet sind.

4. Die gegenwärtige Lage. — In der Gegenwart gibt es keine allgemein anerkannte Fassung der dogmatischen Aufgabe. Die Meinungen stehen einander nach den verschiedensten Richtungen gegenüber.[2] Strittig ist schon der allgemeine Gegenstand der Dogmatik. Hatte es sich früher um wissenschaftliche Sätze über Gott und die jenseitige Welt gehandelt, so dringt seit Schleiermacher und Ritschl vielmehr die Überzeugung immer weiter vor, daß der eigentliche Gegenstand der Dogmatik die Darstellung des Glaubens und seiner Inhalte ist. Nicht die Dogmatik, sondern der lebendige Glaube führt zur Gotteserkenntnis; in der Dogmatik wird nur der Glaube dargestellt, wie er sich in Erkenntnissen ausspricht. Am schärfsten vertreten diese Einsicht J. Kaftan und Herrmann (vgl. unten § 3, 4); aber auch Ihmels betont kräftig, daß es immer nur „auf eine scharfe begriffliche Fixierung dessen abgesehen sein kann, was *dem Glauben unmittelbar gewiß ist*“ (Centralfragen, S. 101). Dagegen bleibt zumeist in der konservativen und altliberalen Theologie die Dogmatik eine Wissenschaft über Gott; denn jene hat noch immer häufig in objektiv geltenden biblischen Lehren, diese in Ver-

---

1) Tatsächlich verstehen die weitaus meisten Religionsphilosophen heute wenigstens grundsätzlich ihre Aufgabe in diesem Sinn; so Siebeck, Lehrbuch der RPh, 1893; Wundt, System der Ph, ³1907; Windelband, Das Heilige (in „Präludien“, ³1907).

2) Eine große Fülle solcher Fassungen ist gesammelt bei E. W. Mayer, Über die Aufgaben der Dk, 1902.

nunfterkenntnissen auch andere Quellen der Gotteserkenntnis als den Glauben und kann aus ihnen ein scheinbar objektives Wissen über Gott ableiten. Auch K. Thieme vertritt kräftig Gott selbst als den Gegenstand der Theologie (ZwTh 1909).

Strittig ist ferner der normative Charakter der Dogmatik. Zwar in der Forderung des normativen Charakters selbst ist man weithin einig. Aber dann beginnt sofort die Verschiedenheit. Die meisten wollen vom Dogmatiker normative Lehren: er soll nicht zeigen, welche Glaubenserkenntnis und -erfahrung er selbst oder die gegenwärtige Kirche besitzt, sondern welche der Christ besitzen soll, d. h. die ideale, seinsollende Glaubenserkenntnis (so J. Kaftan, Reischle, Lobstein; auch Titius nach ThRsch 10, 1907, 371). Herrmann dagegen erklärt kraft seiner Betonung des individuellen Elements (s. unten § 14, 2. 3) normative Lehre im Sinne von normativen Glaubensgedanken für unmöglich. Soll die Lehre normativ sein, so darf sie gerade nicht die Gedanken des Glaubens, sondern allein das Verständnis des Glaubens darstellen. Die Glaubensgedanken selbst sind ebenfalls zu entwickeln, aber nur nach ihrer notwendigen organischen Entstehung aus dem Erlebnis und Leben des Glaubens (s. besonders seine „Chr.-prot. Dk"). Ganz bestritten wird der normative Charakter der Dogmatik z. B. von Troeltsch, der in ihr nur eine Beratung des in seinem Glauben durchaus selbständigen Geistlichen und eine Erziehung zu eigener strenger Denkarbeit erkennt (RGG 2, 109).

Strittig ist drittens das Verhältnis zur Religionsphilosophie. Die frühere spekulative Religionsphilosophie hatte in der systematischen Theologie ihren Einfluß weithin verloren. Inzwischen aber ist eine neue Religionsphilosophie erwachsen, die nicht mehr von rationalistischen Voraussetzungen, sondern von empirisch-wissenschaftlicher Arbeit ausgeht (vgl. oben Nr. 3). Sie nimmt die Ergebnisse der blühenden historisch-psychologischen Religionswissenschaft auf, bearbeitet sie erkenntniskritisch, ev. auch metaphysisch und geschichtsphilosophisch, und entwickelt so eine vollständige Religionstheorie; auch das Wesen des Christentums muß sie in diesem Zusammenhang behandeln. Wie soll die Dogmatik sich zu dieser Disziplin stellen, die so stark auf ihr eigenes Gebiet herübergreift? In der Hand der Philosophen bleibt die neue Religionsphilosophie trotz der wachsenden Beachtung des wirklichen geschichtlichen Christentums nur allzu leicht unfruchtbar, weil sie die positiven inneren Werte der kirchlich-religiösen Gemeindeerfahrung unterschätzt. Systematische Theologen, die von solcher Arbeit bedeutende Förderung erwarten, nehmen sie darum selbst in die Hand. Dabei

aber können sie das Verhältnis zur Dogmatik verschieden bestimmen. Die einen, z. B. Troeltsch und etwas anders Lüdemann (Prot. Monatshefte 1910, 241), betonen den allgemeineren Charakter der Religionsphilosophie und ihren engen Zusammenhang mit dem Gesamtorganismus der Wissenschaften. Daher geben sie ihr von wissenschaftlichen Gesichtspunkten aus den Vorzug und machen sie zur eigentlichen wissenschaftlichen Grundlage für die Dogmatik; dieser bleibt nur die Stellung als eine Art Pufferstaat, als Vermittelung zwischen den Ergebnissen der Religionsphilosophie und der kirchlichen Praxis. Die anderen Theologen, die an sich eine Religionsphilosophie bejahen, halten die Selbständigkeit der Dogmatik aufrecht und fordern, daß sie direkt aus der Fülle der christlichen Erfahrung heraus ihren Inhalt wissenschaftlich entwickeln soll. Es sind meist solche von konservativer oder Ritschlscher Art. So J. Kaftan (ZThK 1896, 381 f.), Ihmels (Die Selbständigkeit der Dk gegenüber der Rph, 1901) u. a. Die Notwendigkeit der religionsphilosophischen Arbeit auch für den Theologen betonen unter dieser Voraussetzung besonders Stange (Grundriß der RPh, 1907) und Hunzinger (Probleme u. Aufgaben der gegenw. syst. Th, 1909). Sie soll den Zusammenhang mit der Philosophie vermitteln und zeigen, wie der dem Christentum entlehnte religiöse Maßstab sich an der Religionsgeschichte bewährt. Thieme fordert in Anknüpfung an Wundtische Gedanken direkt, daß die Religionsphilosophie auf den Ergebnissen der Theologie, also auch der Dogmatik weiterbauen soll, wie die Rechtsphilosophie auf denen der Rechtswissenschaft, und plädiert daher für den Namen Philosophie der Theologie (Ph der Th, 1902, aus Philos. Studien, B. 20). — Eine volle Ablehnung der Religionsphilosophie findet sich bei Herrmann; er meint, daß sie auch in ihrer neuen Form an ihrer inneren Unmöglichkeit sterben muß, also für die Dogmatik keine positive Bedeutung besitzt (s. unten § 8; § 14, 2.3).

Viertens sind die Fassungen der apologetischen Aufgabe verschieden, die man allgemein der Dogmatik zuspricht, die aber vielfach der scharfen Unterscheidung von der Aufgabe der besonderen apologetischen Disziplin (s. unten § 4, 2) entbehrt. Die Extreme werden vertreten durch Vernunftoptimisten wie Lüdemann und Dorner, die Gottesbeweise für möglich und wirkungsvoll halten (s. unten II § 14), anderseits durch solche, die wenigstens innerhalb der Dogmatik nur eine Rechtfertigung der Lehrsätze vor dem Glauben gelten lassen, nicht eine solche vor dem allgemeinen Geistesleben (so Kunze, Allg. ev.-luth. Kirchenzeitung 1910, Nr. 5 f.). Dazwischen liegt eine Stufenreihe anderer Auffassungen, von denen sich bei vielen Dogmatikern mehrere verbinden. Gemeinsam ist

ihnen allen der Verzicht darauf, das Christentum durch den Nachweis der Übereinstimmung mit einer philosophischen Weltanschauung stützen zu wollen; d. h. jene Verselbständigung oder Überordnung des sittlich-religiösen Lebens gegenüber dem theoretischen Denken, die Ritschl gelehrt hatte (z. B. Rechtf. u. Vers., III [3] 24f.; vgl. unten § 7,3). Herrmann erkennt eine apologetische Bemühung nur an gegenüber solchen, die selbst um die Wahrhaftigkeit ihres inneren Lebens ringen und daher uns Christen verstehen können; doch ist es falsch, ihnen unsere Erkenntnisse aufzureden oder einen gegenüber aller Kritik gesicherten Glaubensgrund wissenschaftlich festlegen zu wollen; man muß die Menschen nur lehren, auf eine Wirklichkeit zu achten, die ihnen in ihrer geistigen Not etwas zu sagen hat; der Grund des Glaubens muß von jedem in persönlichem Erlebnis gefunden und mit immer neuen Kämpfen gesichert werden. Kirn hält einen gültigen Beweis für die Wahrheit des Christentums von der Sittlichkeit aus für möglich: die sittliche Forderung des Christentums muß als die volle Entfaltung des sittlichen Grundzeugnisses im Gewissen, und der christliche Glaube muß als die notwendige Voraussetzung für die Verwirklichung jener sittlichen Aufgabe erwiesen werden. Wendt, Häring, auch Eb. Vischer (Ist die Wahrheit des Christentums zu beweisen? 1902) und Kähler (dieser freilich nicht innerhalb der Dogmatik, sondern der Apologetik) fordern vor allem den Nachweis, daß nur das Christentum eine befriedigende Antwort auf die großen Fragen des Lebens gibt; so auf die Frage nach dem natürlichen und sittlichen Übel, nach dem Verhältnis von Natur und Geist, nach der Bestimmung des Menschen usw. Kaftan und Reischle (auch Kirn u. a.) wollen die Ergebnisse der wissenschaftlichen Arbeit in die höhere und umfassendere Beleuchtung des Glaubens stellen; sie wünschen eine christliche Natur- und vor allem Geschichtsphilosophie, welche die Vereinbarkeit von Glauben und Wissen, ja die Herrschaft der religiös-sittlichen Erkenntnisse auf dem Gebiete der Weltanschauung praktisch bewährt. Troeltsch glaubt einerseits auf religionsgeschichtlichem Wege wenigstens die Höchststellung des Christentums unter den Religionen dartun zu können, anderseits will er die Religion erkenntnistheoretisch durch Zurückführung auf ihr Apriori, d. h. auf die in ihr wirksame Vernunftnotwendigkeit begründen (s. unten § 14,3).

Endlich fünftens wird der systematische Charakter der Dogmatik verschieden verstanden. Kaftan (Zur Dk, 3 ff) und Herrmann (ZThK 1911, 1 ff) kämpfen, wieder mit verschiedener Begründung, gegen den Zug zum „System". Zwar auch sie betrachten die mannigfaltigen Glaubenserkenntnisse als organische Einheit.

Denn sie leiten sie aus dem Leben des Glaubens ab; das Leben des Glaubens aber bildet zweifellos eine organische Einheit, obschon oder gerade sofern es sich mit Notwendigkeit in Spannungen auswirkt. Aber sie wollen jedem Glaubensgedanken seinen besonderen Charakter wahren, nicht die verschieden gearteten Glaubensgedanken in einen logischen Zusammenhang bringen oder sie gleichsam in ein Muster auf eine Fläche verweben. Trotzdem überwiegt solches Systematisieren bisher in der Praxis (vgl. unten § 7,1 Anmerkung); bei Wendt zeichnet es sich schon im Titel seines Werkes ab, obwohl er praktisch die Loci nicht erheblich anders als Kaftan an einander reiht; die energischste Vertretung hat es bei Lobstein gefunden (Einleitung in die Dk, 224).

§ 3. Quelle und Norm.

1. Unmöglichkeit einer rein objektiven Quelle. — Soweit die christliche Glaubenslehre dieselbe Quelle hat wie der christliche Glaube, gehört ihre Nachweisung in die Lehre von der Offenbarung. Hier ist nur festzustellen, daß der Hinweis auf die Lehre des NT die Frage nicht erledigt. Denn es handelt sich hier nicht um „biblische Theologie", sondern irgendwie um eine Reproduktion der neutestamentlichen Christenlehre in den Denk- und Sprachformen des jetzigen Zeitalters. Ferner ist, wer den Inhalt des christlichen Glaubens erfassen und darstellen will, verpflichtet, ihn nicht nur da zu beobachten, wo er am lautersten und ursprünglichsten quillt (freilich teilweise nur implicite), sondern überall, wo er sich entfaltet hat. Außerdem ist die reine Objektivität derer, die sich lediglich an die hl. Schrift halten wollen (nämlich nicht nur als Norm, sondern auch als Quelle), nur Schein. Denn die Aussagen der neutestamentlichen Schriftsteller wollen gruppiert und auf eine Einheit zurückgeführt, Unwesentliches und Wesentliches, Schale und Kern, Zeitliches und Ewiges will unterschieden sein, zumal alle neutestamentlichen Schriften irgendwie zunächst Gelegenheitsschriften sind. Sobald aber dazu geschritten wird, hat die reine Objektivität ein Ende. Jeder Forscher bringt schon eine Ansicht vom Christentum an das NT heran. Wäre dies gar nicht der Fall, stünde er also ganz außerhalb des Christentums, so würde er auch nicht imstande sein, die Quelle zu verstehen. Daß mit dieser selbst nicht auch bereits eine bestimmte Fassung gegeben ist, zeigt schon die Verschiedenheit der Schriftauslegung durch die Konfessionen. Jede Konfession vertritt nun freilich eine bestimmte Deutung des biblischen Christentums. Aber sowenig die Dogmatik überhaupt in

biblischer Theologie aufgeht, so wenig ist die evangelische Dogmatik Dogmengeschichte, Symbolik der klassischen Epoche des Protestantismus oder historischer Bericht über den Gehalt der reformatorischen Bekenntnisschriften. Ferner besteht hier dieselbe Unmöglichkeit eines wirklich objektiven Verständnisses wie bei der hl. Schrift. Kurz, eine völlige Ausschließung alles Subjektiven ist für den Dogmatiker unmöglich. Es fragt sich nur, ob das der Leistung lediglich zum Nachteil gereichen muß. Dies aber leugnen wir; denn die Natur des Gegenstandes ist zum Teil derart, daß manche seiner Momente desto besser zum Ausdruck kommen können, je mehr sie von dem Darstellenden persönlich und individuell erfahren wurden. Nicht nur die Lauterkeit der Quelle und verhältnismäßige Objektivität ihrer Verwertung, sondern auch diejenige Reproduktionskraft ist erforderlich, die auf der subjektiven Lebendigkeit des individuellen Glaubens beruht. Dieser ist hier das Merkmal derjenigen relativen Kongenialität, die in allen Gebieten für das Geschäft der Hermeneutik unentbehrlich ist.

Ebenso unmöglich aber wie die reine historische Objektivität ist die rationale, die das subjektive Element durch Ableitung der Glaubenssätze aus allgemeinen Vernunftprinzipien ausscheiden möchte. Sie widerspricht dem Wesen der Religion. Wir überlassen sie den Hegelianern, die alle dogmatischen Sätze zu reinen Begriffen emporläutern wollten.

2. Die unmittelbare Quelle der Dogmatik. — Sie liegt also in dem religiösen Bewußtsein des Darstellenden. Das wird auch von solchen zugegeben, die im übrigen die Bedeutung der lebendigen Subjektivität in theologischen Fragen gering einschätzen, wie Thomasius und Philippi. Der Erlanger G. Thomasius gestattet einen dreifachen Ausgangspunkt, entscheidet sich aber seinerseits für den von uns bevorzugten. Er sagt (Christi Person und Werk, 1858, I, S. 4), man könne ausgehen entweder unmittelbar von der Schrift oder von dem kirchlichen Dogma oder von den Tatsachen des persönlichen Glaubens. Einen vierten Weg, den sog. rein spekulativen, erkennt er mit Recht für die Theologie nicht an. Der erste würde nun tatsächlich eben dahin führen, wo unsere Aufgabe beginnt. Denn wir müßten dabei aus der Untersuchung des Schriftinhalts eine Totalanschauung zu gewinnen suchen, aus der heraus wir dann unseren Gegenstand darzustellen hätten; das aber wäre nicht nur ein weiter Weg, sondern genau genommen gingen wir dann doch nicht mehr unmittelbar von der Schrift aus, sondern von dem Eindruck, von dem Bilde, das wir aus ihr gewonnen hätten, und müßten seine Richtigkeit im einzelnen erst wieder durch Vergleichung be-

währen. So kehrte sich das Verhältnis um: die Schrift würde uns Beweismittel für die schon in uns vorhandene und darzustellende Anschauung. Denn in Wirklichkeit gewinnen wir unsere Totalanschauung nicht rein exegetisch, sondern bekommen sie vermittelt durch das Lebenselement, das uns umgab, d. h. teils durch die allgemeine Richtung der christlichen und wissenschaftlichen Bildung, teils durch das kirchliche Gemeinwesen, dem wir angehörten. Aber auch Philippi, der orthodoxe Gegner des Subjektivismus, erklärt ausdrücklich (Proleg. zur kirchl. Glaubenslehre, 1854, S. 86): die Quelle, aus der die Dogmatik zu schöpfen habe, sei die durch die Offenbarung erleuchtete Vernunft des dogmatisierenden Subjekts.

Die unmittelbare Quelle der Glaubenslehre muß einheitlich sein. Denn angenommen, man schöpfte unmittelbar aus mehreren, so müßte doch ein Maßstab vorhanden sein, welcher die Art ihrer Vereinigung bestimmte und das Prinzip für ihre Ausgleichung und ihren harmonischen Gebrauch in sich enthielte. Auf diese Weise würde aber die Einheit, die man abgewiesen, gleichsam durch eine Hintertür sich wieder einstellen. Es ist ungereimt, verschiedenartige Quellen (die Bibel, die Symbole und die rechtgläubige Tradition, irgendein System der Metaphysik) in das Verhältnis eines mechanischen Nebeneinander zu stellen und aus diesem Gemisch dann ein klares und in sich zusammenstimmendes Resultat gewinnen zu wollen. Zu finden ist aber die eine unmittelbare Quelle nur in dem subjektiv gewordenen Geiste der Offenbarung, in dem aus christlicher Erfahrung stammenden und vom christlichen Gemeingeist erfüllten frommen Selbstbewußtsein oder Glauben, d. h. in der persönlichen christlichen Überzeugung der dogmatisierenden Individuen. Wenn diese Brücke umgangen wird, bleiben sowohl die hl. Schrift als die Bekenntnisschriften der Kirche toter Buchstabe, äußerliche, gesetzliche Autorität oder Objekt bloßer Referate, die kaum zu einer biblisch-theologischen und symbolischen Darstellung, geschweige zu einer dogmatischen ausreichen. Auch Luther hätte ohne einen innerlichen Kanon für die Beurteilung des Biblisch-Kanonischen das Evangelium nicht wieder entdeckt. Wohl aber muß in dem frommen Selbstbewußtsein des dogmatisierenden Subjekts der Geist der Bibel und der Kirche sich spiegeln. Alle rein subjektiven, sich als solche leicht verratenden Einfälle schwärmerischer Geister, die aus dem kirchlichen Gemeingeist herausfallen, sind dogmatisch wertlos. Die Individualität dient nur gleichsam als Auge oder als Medium, durch das die objektiven Instanzen lebendig werden. Mit Recht hat daher Schleiermacher hervorgehoben — nicht nur, daß eine dogmatische Behandlung der Lehre unmöglich

sei ohne eigene Überzeugung, sondern auch, daß es jeder evangelischen Dogmatik gebühre, Eigentümliches zu enthalten.

3. Die Norm der Glaubenslehre. — Sie besteht dagegen nach evangelischer Überzeugung eben in der hl. Schrift; dieser Grundsatz widerspricht nicht dem anderen, daß der biblische Stoff aus dem christlichen Selbstbewußtsein reproduziert werden soll. Es bleibt also bei dem Satze Schleiermachers (Kurze Darstellung,[2] § 289): Jeder in die dogmatische Zusammenstellung aufgenommene Lehrsatz muß die Art, wie er bestimmt ist, bewähren durch unmittelbare oder mittelbare Zurückführung seines Gehaltes auf den neutestamentlichen Kanon. Dabei handelt es sich freilich nicht um einzelne abgerissene Schriftstellen, sondern um den im Zusammenhang angeschauten Gehalt der Schrift; alle einzelnen Aussprüche empfangen ihr Licht von dem Schriftganzen. Zum naiv-mechanischen Schriftgebrauche der alten Orthodoxie können wir nicht zurückkehren. Wir können nicht umhin, das, was alle Schriftsteller des NT vertreten, über bloße Vorstellungen einzelner zu stellen. Schon die biblischen Schriftsteller vermittelten „die ihnen anvertraute Offenbarung mit ihrer christlichen Erkenntnis"; daher wird man auch bei ihnen substantielles Zeugnis einerseits und bloße Theologumena anderseits unterscheiden müssen. Dazu kommen Zeitvorstellungen, die sich nicht bewährt haben, z. B. der Glaube an die ganz nahe bevorstehende Wiederkunft des Herrn. Endlich muß schon innerhalb des neutestamentlichen Kanons eine Art von dogmengeschichtlichem Prozeß zugestanden werden, und die Ergebnisse der Kritik wirken mittelbar auch auf die Methode des dogmatischen Schriftbeweises hinüber, obwohl natürlich ein als pseudonym erkanntes Buch deshalb noch nicht seine Autorität verliert. Überhaupt wird durch all dies jener weitblickende, auf das Ganze der Bibel gerichtete dogmatische Schriftgebrauch nicht aufgehoben. Es gibt trotz der erwähnten Unterschiede eine breite und feste Basis von urkundlichen Zeugnissen, die den neutestamentlichen Schriftstellern gemeinsam sind und vollkommen ausreichen, um trotz aller Kritik die Würde der hl. Schrift als Norm zu sichern. Vgl. auch § 41—43.

Im weiteren Sinne normativ ist auch der religiöse Kern der reformatorischen Bekenntnisse. Freilich sind sie zunächst nur Zeugnisse des Glaubens einer bestimmten, vergangenen Zeit und unterwerfen sich selbst dem Richterspruch der Bibel. Daher kann weder ihre Lehrform noch ihre, zum Teil scholastische, Theologie uns binden, sondern lediglich ihr religiöser Kerngehalt. Da sie aber der klassischen Zeit des Protestantismus entstammen, so müssen die Lehrsätze der heutigen evangelischen Dogmatik sich wenigstens als

gesunde und normale Fortbildungen des von den Symbolen bezeugten Glaubens erweisen[1]).

4. Die dogmatische Methode in der Gegenwart. — Die dogmatische Methode ist heute verhältnismäßig einheitlich. Zunächst wird überall die ganze Reihe der früheren Einseitigkeiten abgelehnt: vorzüglich der Biblizismus, Traditionalismus, Historizismus und Subjektivismus (der Vernunft wie des religiösen Bewußtseins). Niemand gründet seine Dogmatik in altprotestantischer Art auf die Norma normans (Bibel) und Norma normata (Symbole); niemand befolgt ganz die Methode Schleiermachers oder Hegels oder Franks (vgl. unten § 6, 2. 3). Eine prinzipielle Besonderheit können solche Systematiker in Anspruch nehmen, die noch der älteren oder schon der neueren Religionsphilosophie grundlegenden Einfluß auf die Dogmatik geben (s. oben § 2, 4); doch liegt kein ausgeführtes Beispiel dieser Art vor. Im übrigen ist man sich klar darüber, daß die Methode durch irgendwelche Verbindung von vier Punkten bestimmt werden muß: eigentliche Offenbarung (= Jesu Person, Werk oder Evangelium), biblisches Zeugnis, kirchliches Zeugnis (vor allem die reformatorischen Bekenntnisse) und individueller Glaube (= religiöses Bewußtsein). Die besondere Wertung und Gruppierung dieser Punkte bildet dann den besonderen Charakter der jeweiligen Methode. Und zwar erfolgt überall die Wertung der objektiven Punkte, bei denen ohne weiteres der erste in den Mittelpunkt tritt, gerade durch Vermittlung der subjektiven Instanz, nur eben unter mannigfacher Verteilung der Gewichte. Die meisten Dogmatiker, so J. Kaftan, Kirn und Lobstein, nennen als Quell oder Gegenstand der dogmatischen Darstellung mit sehr ähnlichen Worten: die im Glauben angeeignete Offenbarung; viele andere könnten ihnen trotz abweichender Formulierung sachlich zustimmen (Kähler, Reischle u. a.). Dabei erwächst für die Schrift, sofern sie das Zeugnis der Offenbarung ist, eine besondere Autoritätsstellung, die von manchen (z. B. Kirn) mit dem alten Titel Norm bezeichnet wird. Das Bekenntnis erscheint als Anleitung zum rechten Schriftverständnis und heißt deshalb bei einigen Theologen (z. B. Kaftan und wiederum Kirn) ebenfalls „Norm". Die gegenseitige Abwägung der vier Punkte hat so große Schwierigkeiten, daß z. B. Schnedermann sich mit ihrer einfachen Aufzählung unter dem Gesamtnamen „Quellen" begnügt; für die sachliche Wertung der einzelnen Quellen soll dabei die oben angewandte Reihenfolge, für die Darstellung aber die umgekehrte gelten. Eine besondere Stellung hat Wendt.

---

1) Über die Bedeutung der Symbole im Protestantismus s. auch § 48, 3.

Er bezeichnet als den Stoff der Dogmatik die Gesamtheit der Vorstellungen, die zur Anschauung und Lehre des Christentums gehören, als die Norm der Christlichkeit das Evangelium Jesu; dabei schmelzen die vier Punkte in zwei zusammen, von denen aber der erste tatsächlich die fehlenden mit umfaßt.

Trotz der ähnlichen Bestimmung der Methode kommen freilich die Dogmatiker in ihrem praktischen Verfahren zu sehr verschiedenen Ergebnissen. Der Hauptgrund ist die verschiedene Auffassung des Verhältnisses, in dem Offenbarung und Schrift zueinander stehen (s. unten § 30, 3. 4; § 43, 4). Diese Auffassung nämlich hängt von zwei überaus verschieden gestalteten Instanzen ab, von dem individuellen Glauben und der historischen Forschung. Der Dogmatiker wird je nach seiner Individualität und seinem Erleben mehr oder weniger Stücke der Bibel als wirkungsvolles, dauernd wertvolles Zeugnis der Offenbarung gelten lassen, also umgekehrt mehr oder weniger Schriftaussagen als Theologumena und zeitgeschichtlich bedingte Schalen des wesentlichen Kernes beiseite lassen. Ebenso führt die Schriftforschung in der Hand der verschiedenen Theologen gerade an dogmatisch wichtigen Punkten zu entgegengesetzten Ergebnissen (beim Selbstbewußtsein Jesu, Auferstehung u. a.). Auf der einen Seite werden historische Forschung und religiöse Wertung streng von einander getrennt, auf der andern bildet man wegen des „übergeschichtlichen" Charakters der Bibel eine besondere Methode aus. Bei Tatsachen nämlich wie den Wundern, Jungfrauengeburt oder Auferstehung versage die gemeinhistorische Methode; sie lassen sich nur vom Glauben erfassen. Da dieser sie nun tatsächlich zu erleben scheint oder doch durch kritische Beseitigung der von der Bibel berichteten Einzeltatsachen in seiner Gewißheit gefährdet würde, so ergänzt oder korrigiert man von diesem Standpunkt aus mit dem Bewußtsein methodischer Überlegenheit die Ergebnisse der rein geschichtlichen Forschung. Natürlich spielt bei alledem der Grad der Energie in der Durchführung des evangelischen Glaubensbegriffs und die Einmischung der Pietät gegenüber der großen Vergangenheit eine erhebliche Rolle. So will man denn auf der einen Seite mit der alten Forderung Schleiermachers vollen Ernst machen, den dogmatischen Schriftgebrauch auf die großen Linien zu beschränken; d. h. man sieht wahre Schriftgemäßheit lediglich darin, daß man jeden dogmatischen Satz von der Offenbarung Gottes in Christo und von dem evangelischen Glaubensbegriff aus bestimmt. Auf der andern Seite sucht man auch die Lehrgedanken des Neuen Testaments, wenigstens die allen Hauptschriften gemeinsamen, so vollständig als möglich in die

Dogmatik aufzunehmen und zur Lehrautorität in der Kirche zu machen (so Kähler, Ihmels, Schaeder u. a.).

Ein Fortschritt in der Herausarbeitung eines gemeinsamen Bodens ist immerhin auch hier festzustellen, und zwar von beiden Seiten her. Die dogmatische Linke bemüht sich seit Ritschl mehr als früher um volle Ausschöpfung des biblischen Offenbarungszeugnisses. Gerade Herrmann, der den individuellen Charakter der Glaubensgedanken und die Unmöglichkeit der äußeren Aneignung fremder, also auch biblischer Gedanken am schärfsten betont, bietet den Beweis dafür. Die Dogmatik soll nach seiner Anschauung nicht nur zeigen, welcher Weg zur Religion führt, und wie die von der Überlieferung dargebotene Person Jesu zur Offenbarung für den Menschen wird, sondern auch wie im Erlebnis des Glaubens bestimmte Gedanken entstehen; diese Glaubensgedanken aber sind nun von der Dogmatik, da das innere Leben des Dogmatikers selbst schwach und gebunden bleibt, der Schrift zu entnehmen; denn in ihr sehen wir „die mächtigste Erscheinung des befreiten Geistes“. Auf der andern Seite fordern heute auch die konservativen Dogmatiker wohl ausnahmslos mit einem früher unbekannten Eifer die Berücksichtigung der geschichtlichen, kritischen Forschung. Wenigstens Männer wie Kähler (Zeitfragen, I 88 f.), Bachmann (Grundriß S. 14) und Ihmels, erst recht die Vertreter der neuen dogmatischen Ansätze (z. B. Hunzinger in Allg. Ev. Luth. Kirchenzeitung 1910, 362 ff.) sehen, daß bei der ganzen Art des evangelischen Christentums eine stete Spannung zwischen der historischen Kritik und der Glaubensstellung bestehen muß, die nur durch beiderseitige größtmögliche Gewissenhaftigkeit gemildert werden kann. Natürlich ist diese Anerkennung der historischen Kritik nicht bedingungslos; man soll sich — so formuliert Ihmels in „Bedeutung des Autoritätsglaubens“, S. 20 f. — wesentlich von den Forschern kritischen Rat holen, mit denen man sich religiös eins weiß. Immerhin ist mit solchen Grundsätzen auch von der rechten Seite her für die Dogmatik ein erheblicher Spielraum gesichert, ja ein gewisser Individualismus gefordert.

§ 4. Enzyklopädische Stellung und Grundeinteilung.

1. Systematische Darstellung. — Sofern die Dogmatik einen Tatbestand zeichnet (§ 2, 1), hat sie in gewissem Sinne historisches Gepräge. Trotzdem hatte Schleiermacher unrecht, sie als Teil der historischen Theologie zu betrachten (Kurze Darstellung, [2]§ 196 f.). Denn die Tatsache, die sie feststellt und beschreibt, ist eine innere Tatsache, Ausdruck eines Bewußtseins. Der Gegensatz

aber zwischen einem Bewußtseinsinhalte und einem äußeren, rein objektiven Gegenstande ist durchgreifender als die Verwandtschaft zwischen einer äußeren und einer inneren Tatsache. Was die Dogmatik von der eigentlichen historischen Theologie unterscheidet, fällt also mehr ins Gewicht, als was die Verwandtschaft begründet.

Aber es gibt auch keinen anderen Teil der Theologie, in welchen sie hineingestellt werden könnte, sondern sie macht selbst einen besonderen Teil aus. Gewöhnlich läßt man sie zusammen mit der Ethik die systematische Theologie konstituieren[1]). Aber systematisch ist heutzutage die praktische Theologie auch; und ob die Ethik der *Dogmatik näher steht als die praktische Theologie, ist mindestens* zweifelhaft. Gewiß wäre, wenn man zwischen beiden zu wählen hätte, der Kultus immer noch eher zu entbehren als die Sittlichkeit. Aber um den Rang handelt es sich hier nicht, sondern um den Grad der inneren Zugehörigkeit zum Glauben. Und wie der Kultus oder Verwandtes zum Glauben, so verhält sich die praktische Theologie zur Dogmatik. Das Richtige ist folgendes. Die Dogmatik ist ihrer Substanz nach nicht nur die älteste theologische Disziplin, sondern auch die wesentlichste. Sie bildet den Mittelpunkt der Theologie, weil sie der wissenschaftliche Ausdruck des kirchlichen Glaubensbewußtseins selbst ist[2]). Das kirchliche Glaubensbewußtsein hat aber einerseits seine Voraussetzungen und strebt anderseits danach, sich in verschiedenen Formen zu äußern. Die Betrachtung seiner Voraussetzungen führt zur historischen (d. h. exegetischen, biblischen, kirchen- und dogmengeschichtlichen) Theologie, die Betrachtung

---

1) Systematisch nennen wir ein aus einem durchgreifenden Prinzipe entworfenes und somit einheitlich geordnetes, gegliedertes Ganzes, dessen Teile also organisch ineinandergreifen. In dieser Beschaffenheit besteht aber nicht die Eigentümlichkeit der Dogmatik und der Ethik. Vielmehr ist das spezifische Merkmal der Dogmatik, daß sie die christliche Religion als ruhenden Bewußtseinsinhalt darstellt, also nicht, wie die Kirchengeschichte, als äußeres Faktum, auch nicht als Gegenstand einer Betätigung und Ausübung nach außen hin, wie die Ethik und in anderer Weise die praktische Theologie.

2) Dafür, daß die Dogmatik die allerwesentlichste Disziplin der Theologie ist, spricht auch der Umstand, daß sie, wenn auch nicht ihrer Form, doch ihrer Substanz nach die älteste ist. Teils um das Christentum nach außen hin abzugrenzen, teils um ein klares Selbstbewußtsein um den Gehalt ihres Bekenntnisses zu gewinnen, entwarf die älteste Kirche Taufformeln, Taufbekenntnisse, Glaubensregeln, Symbole, dogmatische Synodaldekrete und endlich dogmatische Lehrbücher (Origenes περὶ ἀρχῶν). Denn zu allen ihren Funktionen (Mission, Gottesdienst, Regelung der Verfassung und Disziplin) bedurfte sie als Grundlage vor allem einer bestimmten Glaubenslehre. Melanchthons schon 1521 erschienene Loci beweisen für die evangelische Kirche dasselbe, und in der Hauptsache hat die Dogmatik allezeit ihre fundamentale Bedeutung behauptet.

seiner wesentlichen Äußerungsformen führt zur ethischen und zur praktischen Theologie; dabei hat jene die Art der sittlichen Betätigung des Glaubens in allen wesentlichen Gebieten des Lebens festzustellen, während diese die amtlich-kirchliche Ausübung der christlichen Religion theoretisch reguliert.

Da nun die Dogmatik einerseits die allgemeinen Grundlagen des evangelisch-christlichen Bewußtseins feststellt und es nach außen hin abgrenzt, anderseits den Inhalt dieses Bewußtseins im einzelnen darlegt, ergeben sich zwei Teile: die allgemeine Dogmatik oder dogmatische Prinzipienlehre, und die spezielle Dogmatik. Jene ist übrigens nicht mit der Apologetik zu verwechseln. Nur letztere, nicht die Dogmatik hat die Aufgabe, die christliche Weltanschauung als die den ganzen Menschen allein wahrhaft befriedigende zu erweisen, und darzutun, daß diese Weltanschauung mit den Tatsachen der inneren und der äußeren Erfahrung am besten übereinstimmt[1]).

Eine eingehende Begründung und Verteidigung dieser enzyklopädischen Grundanschauung gehört nicht hierher, ebensowenig eine vollständige Kritik der abweichenden Methoden anderer. Eine verwandte Ansicht hat Palmer vorgetragen (J für deutsche Th I, 1856).

2. Die gegenwärtige Lage. — In der Gegenwart ist die enzyklopädische Stellung der Dogmatik sehr zweifelhaft. Zweiteilung und Dreiteilung der Theologie streiten mit einander, und zwar wird vor allem die Zweiteilung wieder verschieden durchgeführt. Viele Theologen, besonders historische, stellen auf die eine Seite die geschichtlichen, auf die andere die praktischen Disziplinen und rechnen die Dogmatik zu den praktischen, vor allem weil sie das kirchliche Ziel der Dogmatik betonen. So erklärt z. B. Harnack

1) Die Berechtigung und Unentbehrlichkeit der Apologetik ist übrigens festzuhalten. Denn es muß allerdings eine Brücke zwischen der Philosophie und Theologie geben; eine bestimmte Disziplin muß zeigen, daß und wie die Theologie oder doch die Dogmatik in den Umkreis der Disziplinen, welche der wissenschaftliche Gesamtausdruck einer Natur und Geistesleben umfassenden Weltanschauung sind, mit hineingehört. Und diese Wissenschaft kann man philosophische Theologie oder Apologetik nennen (im wesentlichen mit Schleiermacher, der aber die Apologetik nebst der Polemik als einen bloßen Teil der philosophischen Theologie betrachtet). Philosophisch muß diese Disziplin heißen, weil nicht die Theologie, wohl aber die Philosophie wesentlich zugleich Wissenschaftslehre ist, d. h. Lehre von der Gesamtaufgabe und dem Organismus aller Wissenschaften. Soll sie aber jene Brücke bilden, so muß sie freilich philosophische Theologie sein. Nur ist sie, d. h. die Apologetik, nicht zu verwechseln mit dem ersten Teile der Dogmatik, der theologischen Prinzipienlehre; diese ist ja nichts anderes als eine Einleitung zur speziellen Dogmatik und wird hier nur deshalb nicht „Prolegomena“ genannt, weil es sich um eine zwar isagogische, aber selbständige und in sich einheitliche Disziplin handelt.

(DG[4] I 23) die Dogmatik für die Disziplin, welche die geschichtlich zutreffende Darlegung des Evangeliums mit dem jeweiligen allgemeinen Erkenntniszustand zum Zweck wirksamer Verkündigung verbindet; ähnlich Joh. Weiß (Die Nachfolge Jesu u. die Predigt der Gegenwart, 1895, 102 ff.). Eine andere Zweiteilung, bei der für den wissenschaftlichen Charakter der Dogmatik mehr Raum bleibt, besteht darin, daß die historischen von den normativen Disziplinen unterschieden und als normativ die praktische und die systematische Disziplin zusammengefaßt werden. So verfahren Reischle, Kirn, Heinrici (Theol. Enzyklopädie, 1893); im Grundsatz ähnlich auch Lemme (Theol. Enzyklopädie, 1909) und A. Eckert (Einführung), nur daß jener das Stichwort „normativ“ durch „thetisch“ und dieser durch „systematisch“ ersetzt. Daneben bleibt die Dreiteilung der Theologie weit verbreitet. Doch unterscheidet man in der Regel nicht mehr mit Schleiermacher philosophische, historische und praktische Theologie, sondern historische, systematische und praktische. Bei dieser Ordnung rechnet man meist nicht mehr wie Schleiermacher (und Rothe) die Dogmatik zu den historischen, sondern zu den systematischen Fächern, etwa mit Ethik und Religionsphilosophie oder Apologetik zusammen. Dorner (Enzyklopädie, 1901) stellt neben die historische Theologie die spekulative; die Dogmatik gehört dann natürlich zu jener.

Auch das Verhältnis von Dogmatik und Ethik bleibt schwankend. Üblich ist eine parallele Anordnung innerhalb der „systematischen“ oder „normativen“ Theologie. Die Unterscheidung beider Disziplinen wird am stärksten von J. Kaftan betont. Nach seiner Auffassung ist die Dogmatik die Voraussetzung der Ethik; sie stellt nur dar, was wir glauben sollen, d. h. die normative Glaubenserkenntnis; schon Bekehrung und christliche Lebensentwicklung gehören in die Ethik, in die Aufweisung dessen, was wir als Christen tun sollen. Andere, z. B. Lobstein und Kirn, trennen die beiden Gebiete nicht nach dem Stoff, sondern nach dem beherrschenden Gesichtspunkt: die Dogmatik beschreibt das religiössittliche Leben, wie es zum inneren Besitz des Menschen wird, die Ethik, wie es sich in Gesinnung und Handlung auswirkt. Häring gibt zu, daß die Unterscheidung der beiden Disziplinen „wesentlich nur aus Zweckmäßigkeitsgründen“ (Glaube, S. 195) erfolge; so hatte ja bereits Schleiermacher in der „Kurzen Darstellung“ ([2] § 223) gelehrt. Hält Häring immerhin wie früher Schleiermacher die Trennung praktisch fest (unter den Stichworten „Glauben“ und „Leben“), so verwirft endlich Wendt auch dies; es führe entweder zu Dubletten oder zu den Gefahren des Intellektualismus für die Dogmatik, der

religiösen Verarmung für die Ethik. Sein „System der chr. Lehre“ gliedert die ethischen Gedanken völlig den dogmatischen ein[1]).

Das Verhältnis von Dogmatik und Religionsphilosophie ist § 2, 4 besprochen. Über den Gebrauch des Namens Apologetik und die Stellung der Apologetik zur Dogmatik herrscht heute die größte Verwirrung. Vielfach ist der Begriff dank der kräftigen Besinnung der Theologie auf ihr Offenbarungs- und Erlebniszentrum, wie sie besonders von der Ritschlschen und der Erlanger Theologie ausging, entwertet oder zur Bezeichnung der praktisch-populären Verteidigung des Christentums umgestempelt worden (vgl. etwa Rade, ZThK 1907). Dann bedeutet die Apologetik höchstens eine Art Anwendung der Dogmatik. Andere halten die ältere Tradition aufrecht, nach der die Apologetik der Dogmatik vorangeht und die Aufgabe hat, das Christentum irgendwie an das vorchristliche oder allgemeine Geistesleben anzuknüpfen (so z. B. Kähler, Kaftan, Häring; Wobbermin, RGG 1, 558 ff.; ähnlich auch E. W. Mayer, Über die Aufgaben der Dk, 1902). Hier wird die Apologetik ein prinzipieller Teil der systematischen Theologie, eine Schwester der Dogmatik. Einen besonderen Aufriß bietet Hunzinger (Probleme u. Aufgaben der gegenw. syst. Th, 1909; ZThK 1908). Er gibt der Apologetik zum Ausgangspunkt die in der Religion liegenden, aber für die Dogmatik und Religionsphilosophie weniger wichtigen Weltanschauungsmotive; sie hat die Aufgabe, diese auf die anderen, theoretisch-wissenschaftlichen Elemente der Weltanschauung anzuwenden und so durch Synthese die „christliche Weltanschauung“ herauszuarbeiten. Dabei entsteht unter dem Namen „Apologetik“ eine neue systematische Disziplin, die mit der Dogmatik nur den Ausgang von dem erlebten Christentum gemein hat.

§ 5. Die Geschichte der evangelischen Dogmatik vor Schleiermacher.

Die Geschichte der protestantischen Glaubenslehre zerfällt in vier Perioden[2]). In der ersten, der reformatorischen, begegnet

1) Er beruft sich auf das Vorbild des gleichbenannten Werkes von C. I. Nitzsch, 1829; auch die meisten Abrisse, die praktischen Zwecken dienen wollen, verbinden die dogmatischen und ethischen Gedanken, vor allem A. Ritschls „Unterricht in der chr. R.“

2) Literatur. Den umfangreichsten Stoff bieten W. Gaß, G der prot. Dk, 4 Bde 1854—67, und G. Frank, G der prot. Th, 4 Bde 1862—1905; ferner B. Pünjer, G der chr. RPh seit der Ref., 1880—83. Einen straffen Abriß, aber unter veralteten Gesichtspunkten, gibt I. A. Dorner, G der prot. Th, 1867. Anfänge einer neuen Durcharbeitung des Stoffes liegen verstreut vor in den Werken A. Ritschls;

uns zwar bereits eine grundlegende Exposition des neuen Bewußtseins in lehrhafter Form, aber noch keine systematische Dogmatik. Eine solche bildete sich dagegen in der zweiten Periode, jedoch in einer so äußerlichen, formalistischen Gestalt, daß man diese zweite Periode als die der protestantischen Scholastik charakterisieren kann. In der dritten Periode kam das Ungenügende jener Scholastik allmählich zum klaren Bewußtsein. Schon der Pietismus, der auf ein lebendiges, praktisches, schriftmäßiges Christentum drang, rüttelte an ihr; vollends der Rationalismus beseitigte die frühere scholastische Form, mit dieser aber auch den kirchlich-orthodoxen, ja den spezifisch biblischen Gehalt der herkömmlichen Dogmatik. In der vierten Periode (§ 6), die mit Schleiermacher begann, kamen die positiven Grundgedanken der Reformation unter zahlreichen Komplikationen wieder zur Geltung, wurden aber nicht in der früheren katholisierenden Gestalt der scholastischen Lehrgebäude, sondern in einer sowohl dem Evangelium wie dem modernen Geistesleben besser entsprechenden Art zum Ausdruck gebracht.

1. Grundlegende Exposition des Glaubensbewußtseins. — Der Begründer der protestantischen Dogmatik war Philipp Melanchthon, der Verfasser der Loci communes rerum theologicarum[1]). Diese enthalten zwar in ihrer ursprünglichen sehr einfachen Gestalt nur den Kern des evangelischen oder biblischen, namentlich des paulinischen Lehrbegriffs, und schon im letzten Drittel des 16. Jahrhunderts wichen die streng lutherischen Dogmatiker in vielen einzelnen Punkten von der Melanchthonischen Ansicht ab. Aber die Bedeutung dieser Loci (d. h. Grundbegriffe oder Hauptartikel) für die Geschichte der protestantischen Dogmatik wird dadurch nicht verringert. Die Methode Melanchthons ist die sog. synthetische. Denn er geht dem Zusammenhange der Ursachen und Wirkungen, der Gründe und Folgen nach und verfährt also nicht regressiv, son-

---

dann vor allem bei E. Tröltsch, Vernunft u. Offenbarung bei Joh. Gerhard u. Melanchthon, 1891 (verstreut auch in seinen späteren gesch. Arbeiten), und bei Otto Ritschl, DG des Protmus, 1. Bd. 1908. Ferner kommt für die erste Periode, abgesehen von den zahlreichen Einzelmonographien in Betracht: P. Tschackert, Die Entstehung der luth. u. der ref. Kirchenlehre, 1910; für die zweite Periode: E. Weber, Der Einfluß der prot. Schulphilosophie auf die orth.-luth. Dk, 1908; für die dritte Periode: Landerer, Neueste DG (von Semler bis auf die Gegenwart), 1881; für die vierte Periode: vgl. § 6. Einzelliteratur s. Handbuch der KG, hrsg. v. G. Krüger, 3. Teil (Ref. u. Gegenref., bearbeitet v. H. Hermelink, wohl 1911) und 4. Teil (Neuzeit, seit c. 1689, bearb. v. H. Stephan, 1909), in den theologiegeschichtlichen Abschnitten; überdies unter den Namen der verschiedenen Theologen in RE und RGG.

1) [1]1521; allmählich über 50 lateinische und deutsche Ausgaben; beste Ausgabe der Urform von Kolde, [3]1900.

dern progressiv. Aus diesem Verfahren ergab sich für ihn folgende Ordnung der Materien: Gott der Eine und Dreieinige und die Schöpfung; der Mensch, die Kräfte des Menschen, die Sünde, die Folgen der Sünde, Laster und Strafen; das Gesetz, die Verheißungen, die Wiederherstellung durch Christus; die Gnade und ihre Früchte; der Glaube, die Hoffnung, die Liebe; die Vorherbestimmung; die sakramentlichen Zeichen; die Stände des Menschen, die Obrigkeiten, die Bischöfe; die Verdammnis, die Seligkeit. Alle diese Punkte hat nun Melanchthon in den späteren Ausgaben seiner Loci wirklich behandelt, in der ersten fehlen aber mehrere, namentlich die vier ersten: Deus, unus, trinus und creatio. Überhaupt erweiterte Melanchthon allmählich die ursprüngliche Gestalt bedeutend und veränderte sie entsprechend seiner eigenen Entwicklung. Die letzte von ihm selbst besorgte Ausgabe erschien 1559. Sie weicht in Form, Anordnung und Inhalt dermaßen von der ersten ab, daß man ein ganz anderes Werk vor sich zu haben glaubt. Man hat die Geschichte des Buches in drei Perioden geteilt, von denen die erste von 1521 bis 1525, die zweite von 1535—1541, die dritte von 1543—1559 reicht. Die sachlichen Veränderungen beziehen sich besonders auf die Lehren vom Abendmahl, vom freien Willen und von der Prädestination. Überdies tragen die ersten Ausgaben überwiegend einen bekennenden Charakter, sie sind ein Erguß der neuen Überzeugung und wollen „Leitbegriffe“ (loci communes) für das Verständnis der Schrift geben; die späteren dagegen haben ein systematisches Ziel, daher auch ein theologisch gelehrtes und lehrbuchmäßiges Gepräge.

Melanchthon erklärt ursprünglich die Dogmen von Gott (dessen Einheit und Dreieinigkeit) sowie von der Schöpfung in den drei ersten Ausgaben für Mysterien, die man lieber anbeten als erforschen solle. Die Scholastiker hätten sie freilich mit Vorliebe behandelt, aber die Resultate ihrer Erörterungen darüber seien durchaus wertlos. Es handle sich nicht darum, Christi naturas und modos incarna*tionis contueri*, *sondern beneficia Christi zu erkennen.* Denselben Gedanken hatte Melanchthon schon in einer Vorarbeit der Loci (Lucubratiuncula) ausgesprochen. Es sei nicht nötig, sagt er dort, daß wir viel Mühe wenden auf die unzugänglichen Stücke von der Dreieinigkeit, dem Geheimnis der Schöpfung usw. Wer aber von Sünde, Gesetz und Gnade nichts wisse, den könne man kaum einen Christen heißen. Schon 1535 erschien das Werk in völlig veränderter Gestalt. Die Erweiterungen betrafen insonderheit die Lehre von Gott, die Trinitätslehre, die Christologie, die Lehre von den guten Werken und die Lehre vom Abendmahl. Melanchthon hielt sich bei den drei erstgenannten Artikeln völlig an die altkirchliche Lehre, wie sie in den drei ökumenischen Symbolen und den Schriften der Kirchenväter enthalten war. In einzelnen Punkten sucht er sie zwar fortzubilden, z. B. indem er Christus die hypostatische imago patris cogitatione patris genita nennt; im allgemeinen begnügt er sich aber damit, was die alte Kirche hierüber gelehrt hatte, einfach hinzustellen und auf das Festhalten dieser Fundamentalwahrheiten zu dringen. Zu den Artikeln, über die er sich inzwischen eine neue Ansicht gebildet hatte, gehört vor allen

der vom freien Willen und von der Prädestination. In der Ausgabe von 1521 hatte er nämlich nicht nur die Freiheit des natürlichen Menschen zum Guten, sondern die Wahlfreiheit überhaupt geleugnet und sich in völlig deterministischem Sinne zu dem Satze bekannt, daß alles irdische Geschehen auf göttliche Kausalität zurückzuführen sei. Aber schon dem Streite Luthers mit Erasmus stand er als unparteiischer Zuschauer gegenüber; und in seinem Kommentar zum Kolosserbriefe von 1527, noch entschiedener in den Visitationsartikeln von 1528, in den Scholien zu den Proverbien von 1529 und in dem neuen Kommentar zum Römerbriefe von 1532, mit dem die 1533 über die Loci gehaltene Vorlesung übereinstimmt, trägt er eine neue Ansicht vor. Er unterscheidet nunmehr deutlich die Prädestination im theologischen Sinne von der Determination aller Dinge durch Gott im metaphysischen Sinne, die Wahlfreiheit als psychologisches Vermögen von der Freiheit zum Guten im religiös-sittlichen Sinne. Nur im letzteren leugnet er auch in der genannten Vorlesung die Freiheit des natürlichen Menschen, ebenso in der neuen Ausgabe der Loci von 1535. In dieser erkennt er zwar noch an, daß die spirituales motus außerhalb des menschlichen Vermögens liegen, gibt jedoch im Widerspruch mit seiner früheren Theorie zu, daß am Werke der Bekehrung außer dem Worte Gottes und dem heiligen Geist als dritter Faktor auch der beiden entgegenkommende menschliche Wille beteiligt sei, läßt mithin das Gnadenwerk nicht ohne die mitwirkende Tätigkeit des menschlichen Willens zustande kommen und sagt sich somit von der früheren Prädestinationslehre los. Noch entschiedener tut er dies in den Ausgaben von 1543 an, wo er eine facultas applicandi se ad gratiam anerkennt; in der von 1548 finden sich zuerst die Worte, auf welche die Flacianer die Anklage des Synergismus gründeten. Die Lehre von den guten Werken wird hier noch ausführlicher behandelt als in den Ausgaben der zweiten Periode. Mit voller Deutlichkeit behauptet Melanchthon jetzt, daß die guten Werke notwendig der Versöhnung folgen müßten. — Auch die Lehre vom Abendmahl wird nunmehr doppelt so ausführlich erörtert als in den Ausgaben der zweiten Periode und außerdem im einzelnen mehrfach modifiziert.

Nicht viel später als die lutherische begann auch die reformierte Kirche ihrer religiösen Anschauung einen wissenschaftlichen Ausdruck zu geben. Der Begründer der reformierten Dogmatik war Zwingli, welcher 1525 seinen Commentarius de vera et falsa religione herausgab. Weit größeren Einfluß gewann jedoch in der reformierten Kirche die Institutio christianae religionis Calvins, die reife Frucht eines tief religiösen und echt wissenschaftlichen Geistes, ausgezeichnet durch Klarheit der Darstellung und Gedrungenheit des Ausdrucks[1]). Wie Melanchthons Loci ward sie mehrfach umgearbeitet. Die letzte von Calvin selbst besorgte Ausgabe erschien 1559. In seiner ersten Ausgabe ist das Werk noch weniger eine systematische Ausführung der christlichen Lehre als Melanchthons ursprünglicher Entwurf der Loci. Doch zieht sich durch die Hauptbestandteile bereits da ein Faden, der sie nach ihrem inneren Zusammenhang verbindet. Das erste Kapitel handelt vom Gesetze;

1) Die verschiedenen Ausgaben im Corpus reformatorum, B. 1—4, 1863 ff.; die erste Ausgabe deutsch von B. Spieß, 1887, die letzte in verkürzender Bearbeitung von K. Müller, 1909.

das zweite erörtert den Glauben und entwickelt den Inhalt des apostolischen Symbolums; das dritte handelt vom Gebet und enthält eine Auslegung des Vaterunsers; das vierte betrifft Taufe und Abendmahl; das fünfte widerlegt die katholische Lehre von angeblich sieben Sakramenten. Endlich im sechsten Kapitel geht Calvin auf das Wesen der christlichen Freiheit ein und stellt Grundsätze auf über die Kirchengewalt sowie über die weltliche Obrigkeit. Wie man auch über diese Anordnung urteilen möge, jedenfalls zeichnet sich der erste Entwurf vor den späteren Bearbeitungen einerseits durch größere Übersichtlichkeit, anderseits durch das Gepräge ursprünglicher Frische aus. Vergleichen wir mit der ersten Redaktion die letzte (1559), so finden wir ein ganz anderes, weit umfangreicheres Werk. Der Stoff wird jetzt nicht mehr bloß in Kapitel zerteilt, sondern in vier Bücher zusammengefaßt. Die Überschrift des ersten lautet: de cognitione dei creatoris, die des zweiten: de cognitione dei redemptoris in Christo, das dritte Buch handelt de modo percipiendae Christi gratiae, das vierte de externis mediis vel adminiculis, quibus deus in Christi societatem nos invitat et in ea retinet. — Die nächsten Nachfolger Calvins in der Darstellung der reformierten Dogmatik waren Bullinger, Petrus Martyr Vermilius, Hyperius, W. Musculus und Aretius; sie gehören sämtlich noch dem Reformations-Jahrhundert an.

In der lutherischen Theologie bahnten den Übergang von der reformatorischen Dogmatik zur scholastischen die Kommentatoren der Loci Melanchthons. Unter ihnen sind besonders hervorzuheben der Philippist Victorin Strigel († 1569) und der lutherisch-orthodoxe Martin Chemnitz († 1586). Dieser las in Wittenberg über Melanchthons Loci, die er aber nach dem Kanon der Konkordienformel auslegte, und setzte später seine Vorlesungen in Braunschweig fort, wo er ein Pfarramt angetreten hatte. Auch diese Vorlesungen — sie wurden nach seinem Tode herausgegeben — verleugnen doch nicht den praktischen Geist und die religiöse Wärme der reformatorischen Glaubenslehre, verraten aber gleichzeitig bereits entschiedener als selbst Melanchthons spätere Arbeiten das Bestreben, scharfe Begriffe zu formieren, Grundsteine zu einem vollständigeren Lehrgebäude zu legen und die neuen Ergebnisse mit der vorreformatorischen Dogmenentwicklung in Beziehung zu setzen; vor allem wollen sie auch beweisen, daß der Vorwurf der Katholiken, die lutherische Lehre sei eine unvermittelte Neuerung, unbegründet sei, daß sich vielmehr auch aus der Vergangenheit Zeugen der evangelischen Wahrheit beibringen ließen.

2. Die protestantische Scholastik. — Auch Leonhard

Hütter († 1616) legte seiner Dogmatik die Loci Melanchthons zu Grunde, vorzüglich in seinen eigenen Loci communes theologici. Inhaltlich schließt natürlich auch er sich streng an die Konkordienformel an, welche Melanchthons Lehre in wichtigen Punkten verwirft. Er hat diese geradezu verdrängt. Sein Compendium locorum theologicorum ex Scriptura S. et libro Concordiae collectum (1609; neu hrsg. v. A. Twesten, 1855) zeichnet sich durch Einfachheit sowie durch geschickte Anordnung und Präzision des Ausdrucks aus; es erlangte großen Einfluß, zumal seit es durch ein Edikt des Kurfürsten Christian II. von Sachsen zum Normallehrbuch für die Gelehrtenschulen erhoben und mehrfach kommentiert ward. Hütters Arbeiten tragen bereits einen scholastischen Charakter, sie stellen nicht eine selbständige Reproduktion dar, sondern behandeln die ererbte Glaubenslehre so, als ob inhaltlich nichts mehr an ihr geändert werden dürfte und der Fortschritt lediglich in einer bestimmteren begrifflichen Ausgestaltung unantastbarer Satzungen bestehen könnte. Wie im Mittelalter die Ergebnisse der früheren orthodoxen Dogmenentwicklung nicht geprüft, sondern schlechtweg herübergenommen und nur dialektisch umgeformt wurden, so galt diesen Dogmatikern der Inhalt des Konkordienbuches als eine unerschütterliche Summe von göttlichen Wahrheiten, die keine Fortbildung, sondern nur eine genaue Darstellung erfordere; eine Achtung gebietende persönliche Originalität der einzelnen Dogmatiker war freilich damit nicht ausgeschlossen. Führer auf der Bahn der Scholastik war vorzüglich Johann Gerhard († 1637), nach S. B. Carpzovs Urteil der communis theologorum hoc saeculo praeceptor (Fischer, Vita Gerhardi, 1723, S. 363). Seine Loci theologici, ein Riesenwerk in neun Bänden, die später noch vermehrt wurden, zeigen neben lebendiger Religiosität umfassende dogmengeschichtliche Gelehrsamkeit, verbinden eine Fülle neuer Gesichtspunkte mit großer Bestimmtheit des Ausdrucks und verraten ein verhältnismäßig gesundes Urteil[1]. Sachlich nehmen sie die Stoffe und Fragestellungen der mittelalterlichen Scholastik in hohem Grade wieder auf. Formal steht auch Gerhard noch unter der Herrschaft der von Melanchthon herrührenden Lokalmethode; d. h. er reiht die einzelnen Hauptdogmen oder Loci äußerlich, ohne gliedliche Verknüpfung an einander. Die Reihenfolge dieser Loci blieb synthetisch geordnet: man ging von den Ursachen aus und schritt von da zu den Wirkungen fort; die Entwicklung der Dogmen vollzog sich in einem progressus a

1) 1610—22; neu hrsg. mit Anmerkungen und Ergänzungen von Cotta 1762, dazu wertvollen Registern von Müller 1787 ff.; dann wieder von Ed. Preuß, ² 1885; deutsch in 3 Bdn. (gekürzt) von K. F., 1898—1907.

priori ad posterius, indem man von der Idee Gottes ausging. Dieses Verfahren wurde aber von Georg Calixtus († 1656) mit der sog. analytischen Methode vertauscht, welche vom Ziele ausgehend die Mittel und Voraussetzungen aufzeigt. Bei dieser Methode handelt es sich zunächst um den Endzweck der Heilsveranstaltung und Heilslehre; dann *wird nach dem Subjekt, dessen Bestimmung*, Leistungsfähigkeit und Bedürfnis gefragt; endlich werden die Mittel zum Zweck erörtert. Als Endzweck nun oder Ziel der Theologie wird die ewige Seligkeit betrachtet, als Subjekt der heilsbedürftige Mensch, als Mittel des Heils gelten die einzelnen Tatsachen der Erlösung, zunächst der göttliche Heilsratschluß, dann seine Ausführung durch Christus, nämlich die Menschwerdung Gottes, das Tun und Leiden Christi und der rechtfertigende Glaube. Diese analytische Methode hat einiges vor der synthetischen voraus, sie faßt nämlich die einzelnen Glieder des dogmatischen Körpers straffer zusammen und ermöglicht ein einheitliches Gefüge.

Aber nicht allein wegen dieser formalen Vorzüge suchte Calixtus ihr Geltung zu verschaffen, sondern zugleich deshalb, weil er sie der eigentlichen Idee der Theologie angemessener fand. Die Theologie nämlich betrachtete er als eine praktische Wissenschaft; nicht als ob er das Wissen, und zwar das disziplinierte Wissen, verachtet hätte, aber er war der Meinung, das Wissen sei weder der einzige noch der letzte und höchste Zweck der Theologie. Dieser liege vielmehr einerseits in der Erzeugung und Befestigung des Glaubens, anderseits in der Vermittlung der ewigen Seligkeit. Sei das aber der Fall, so müsse auf analytischem Wege der ganze dogmatische Apparat nach diesem Gesichtspunkte geordnet werden. Mit der praktischen Richtung des Calixtus hing jedoch auch ein anderer charakteristischer Zug seiner Denkart zusammen, nämlich seine theologische und konfessionelle Weitherzigkeit, seine irenische Gesinnung, sein „Synkretismus". Er dachte sogar an eine Verständigung der lutherischen Kirche mit der römischen und reformierten. Er selbst war ein aufrichtiger Lutheraner im Sinne Melanchthons, und auch die spezifisch lutherischen Unterscheidungslehren erklärte er keineswegs für gleichgültig; aber er unterschied fundamentale[1]), zum Heile schlechthin notwendige Lehren von solchen nichtfundamentalen, über welche man mit Katholiken und Refor-

1) Diese Unterscheidung war weit älter. Die Auffassung, die im Luthertum zur Herrschaft kam, war zuerst durchgeführt worden von Nikolaus Hunnius in dem berühmten Buche Διάσκεψις theologica de fundamentali dissensu doctrinae Evangelicae-Lutheranae et Calvinianae seu Reformatae, 1626. Calixt wendet die Unterscheidung unionistisch. Vgl. Otto Ritschl, Fundamentale Glaubensartikel, RGG 2, 1457 ff.

mierten verhandeln könne. Die Anerkennung jener allein wesentlichen Grundartikel des christlichen Glaubens fand er nun auch in der katholischen und in der reformierten Kirche, welche sich ja nicht minder als die lutherische zu den Hauptlehren der Väter und Konzilien der ersten fünf christlichen Jahrhunderte bekannten. Auf dem Grunde des consensus primitivae ecclesiae, des consensus patrum et conciliorum, also der Tradition, hielt er daher eine Aufhebung des bisherigen rein gegensätzlichen Verhältnisses zwischen den drei großen Konfessionskirchen für möglich. Für seine eigene Dogmatik hatte das zwar nicht die Folge, daß er irgend ein wirkliches Bollwerk des evangelischen Glaubens preisgab, namentlich verleugnete er nicht das protestantische Schriftprinzip. Die Schrift blieb ihm das primum et summum principium, die Tradition war ihm nur das secundarium et subordinatum principium. Wohl aber suchte er die schroffen konfessionellen Unterscheidungslehren zu mildern, z. B. die strenge Inspirationslehre sowie das Dogma von der Erbsünde und von der Communicatio idiomatum. Diese Weitherzigkeit galt der Orthodoxie als Verrat an der lutherischen Kirche; namentlich die kursächsischen Lutheraner Abraham Calov, Jakob Weller und Johann Hülsemann befehdeten und verketzerten die calixtinische Richtung, deren Hauptsitz die Universität Helmstädt war, aufs heftigste.

Trotzdem eignete man sich die von Calixt empfohlene analytische Methode an. Man konnte ihr aus technischen Gründen vor der synthetischen den Vorzug geben, ohne im übrigen Calixt beizupflichten. So taten nicht nur Calov und Hülsemann, sondern auch König, Quenstedt und Baier. Die analytische Methode regelte als solche nur die Gruppierung und Gliederung des Lehrstoffs als eines Ganzen. Innerhalb des analytischen Verfahrens kamen aber nunmehr auch bestimmte Methoden zur Anwendung, welche die Form der Lehrentwicklung im einzelnen ordneten. Dahin gehören besonders die sog. definitive und die Kausalmethode. Jene bestand darin, daß man einen allgemeinen Satz in Form einer Definition aufstellte, diese nach ihren einzelnen Bestandteilen erläuterte und zergliederte, durch die Zergliederung neuen Stoff für Begriffsbestimmungen zu gewinnen suchte und diesen Prozeß fortsetzte, bis man ein Thema ganz erschöpft hatte. So wurde jeder Artikel in unendlich viele Thesen und Antithesen, Distinktionen und Quästionen zerlegt, und es erwuchs aus einem einzigen Satze ein weitschichtiges Lehrgebäude. Dasselbe gilt von der sog. Kausalmethode. Hier handelte es sich darum, bei jedem Lehrsatze die verschiedenen Ursachen einer Tatsache anzugeben, und zwar auf Grund der Fragen:

Woher, Wer, Was, Wie und Warum. Man unterschied z. B. die causa efficiens, die c. promerens, die c. instrumentalis, die c. impellens und die c. finalis oder auch die c. agens, die c. movens interna, die c. movens externa usw. Für die göttliche Erwählung wurde z. B. als treibende Ursache der frei beschließende Wille des dreieinigen Gottes angegeben; als innere bewegende Ursache die reine Gnade Gottes usw.

Im übrigen bewirkte Calixt das Gegenteil von dem, was er erstrebte. Wenigstens die einflußreichsten Dogmatiker trieben nun erst recht den lutherischen Orthodoxismus und Formalismus auf die Spitze. Zwar Musäus († 1681) und Baier († 1695) bewahrten eine gewisse Mäßigung[1]). Aber andere bildeten die Scholastik desto kunstfertiger durch. So zeichneten sich König († 1663) und Calov († 1686; Systema locorum theologicorum, 1655—77) aus. Den Gipfel erreichte der Dogmatismus in Andreas Quenstedt († 1688; Theologia didactico-polemica sive systema theologicum, 1685). Sachlich und formell hatte, wenngleich sich das nicht sofort zeigte, Calixtus den protestantischen Scholastizismus zu erschüttern gewußt. Um so mehr raffte nun Quenstedt alle Kraft zusammen, um dem scholastischen Luthertum wieder zur Alleinherrschaft zu verhelfen. Jene formalistisch sezierende Zergliederung, die den dogmatischen Gedanken nicht von innen heraus entwickelt, sondern nur äußerlich an ihm operiert, gelangt bei Quenstedt zur Vollendung. Neues findet sich bei ihm fast gar nicht; aber was seine Vorgänger und Zeitgenossen zusammengetragen hatten, hat er noch einmal mit bewundernswertem, wenngleich mechanischem Fleiße zu einem Ganzen verknüpft. Aus der evangelischen Glaubenslehre war ein Kunststück des logischen Verstandes geworden, ausgestattet mit einer tadellosen Wissenschaftlichkeit und Schriftgemäßheit im altprotestantischen Sinn — mit späterem Maßstab gemessen aber ohne religiöse Wärme und philosophische Tiefe, vor allem ohne gesunde Schriftforschung, trotz der Benutzung fast jeder dogmatisch irgend verwendbaren oder auch nicht verwendbaren[2]) Schriftstelle. Jedes lebendige Wort der Bibel hatte sich in einen Schulterminus verwandeln oder einschachteln lassen müssen. Gegen diesen Formalismus mußte sich die Opposition end-

---

1) Baier verfaßte das Compendium theologiae positivae (1686, ³94), das die milde Orthodoxie des Musäus zusammenfaßt; es verbreitete sich überaus rasch und weit und vermittelt noch heute den neuorthodoxen Lutheranern (besonders Amerikas) die altprotestantische Dogmatik: neu hrsg. von Preuß, Berlin 1864, und von Walther, St. Louis 1879 ff.

2) Man beachte z. B. die Unterscheidung von peccata clamantia und non clamantia (s. unten II § 6)!

lich mit Erfolg regen; bereits gegen Ende des 17. Jahrhunderts zeigten sich Vorboten der Auflösung. Der letzte bedeutendere Dogmatiker der reinen Orthodoxie, David Hollaz († 1713), beweist denn auch in seinem Examen theologicum acroamaticum (1708, [8] 1763) eine beträchtliche Mäßigung.

Derselbe Scholastizismus beherrschte die reformierte Kirche. Er erreichte hier seinen Höhepunkt in Gisbert Vöetius (Professor in Utrecht, † 1676), wurde aber von Coccejus (1636—1650 Professor in Franeker, † 1669) bekämpft und aufgegeben. Letzterer erklärte die spitzfindigen Fragen der Scholastik für schädlich. Seine ganze Theologie ist Schriftlehre, seine Dogmatik im Grunde nur biblische Theologie. Das alles beherrschende Prinzip aber ist ihm das des Bundes. Daher wurde er, wenn auch nicht der Begründer, so doch der Hauptförderer der sog. Föderalmethode. Nach dieser fällt die ganze Religionsgeschichte unter den Gesichtspunkt von Bundesschließungen, welche nach dem Zeugnisse der hl. Schrift das Verhältnis zwischen Gott und den Menschen regelten. Man unterschied ein Foedus operum oder naturae und ein Foedus gratiae. Unter diesem wird das Christentum als die Religion der Erlösung und der Gnade verstanden, das F. operum dagegen auf den mit Adam geschlossenen Bund bezogen. Aber auch der Anfang des Gnadenbundes wird ins AT verlegt, denn er wird dreifach abgestuft: als oeconomia ante legem, sub lege et post legem.

3. Auflösung der protestantischen Scholastik durch Pietismus und Rationalismus. — Für die Entwicklung der dogmatischen Wissenschaft kommen diese beiden Geistesrichtungen zwiefach in Betracht: mittelbar und unmittelbar. Ihre mittelbare Bedeutung liegt darin, daß sie ebenso die Frömmigkeit wie die wissenschaftliche Lage vollständig umwandelten. Die Dogmatik der vierten Periode hat vielfältig an diese ihre Arbeit angeknüpft, von ihren Fortschritten sich genährt. Aber eben erst im 19. Jahrhundert kam das Tiefste von dem zur Entfaltung, was durch Pietismus und Aufklärung an religiöser und wissenschaftlicher Vorarbeit bereits geschaffen war. Zunächst trat nur ihr unmittelbarer Einfluß auf die Dogmatik zu Tage; und er war weit äußerlicher. Er bestand einerseits in einer allmählichen Auflösung der altprotestantischen Scholastik, anderseits in vielfältigen positiven Einzelanregungen.

Innerhalb des Pietismus enthalten schon die Forderungen Speners (besonders die Pia desideria, 1675) ein gutes Programm: so seine Wertschätzung der religiös verstandenen Bibel gegenüber den Symbolen und Theologismen, des Lebens gegenüber der Dialektik, seine Betonung der Wiedergeburt, d. h. des religiösen Er-

lebens, auch für die theologische Erkenntnis und seine Begründung der christlichen Gewißheit auf Joh. 7, 17. Auch der radikale Pietismus brachte eine Fülle fruchtbarer Anregungen, vor allem die Konzentrierung der Glaubensgedanken um die Person Jesu, wie sie hier von Dippel († 1734), dort von Zinzendorf († 1760) kräftig versucht wurde. Allein die Zeit war noch nicht reif. Keiner der Pietisten hatte genug systematisch-wissenschaftlichen Sinn, um das neue Programm zu verwirklichen. Die spezifisch pietistischen Dogmatiker wie Breithaupt, Anton und vorzüglich Joachim Lange († 1744) begnügten sich mit Modifizierung der überlieferten Stoffe und Formen, vor allem mit stärkerer Verwertung der Bibel. Die Männer aber, die in erster Linie Vertreter ihrer Wissenschaft und außerdem praktisch vom Pietismus berührt waren wie Buddeus († 1729) und Chr. M. Pfaff († 1760), brachten in ihrer Dogmatik gerade die pietistischen Einflüsse wenig zur Geltung. Erst die Württemberger, vor allem Bengel († 1752) und Ötinger († 1782), ferner der niederrheinische Kreis von Samuel Collenbusch († 1803) und Einzelgeister, wie der von den Württembergern beeinflußte Leipziger Professor Crusius († 1775), erzeugten aus dem Biblizismus heraus neue fruchtbare Leitgedanken für eine eigenartige Dogmatik. Sie gipfeln bei Collenbusch in dem Ausbau eines heilsgeschichtlichen, stark biblisch-realistisch gearteten Systems, nach dem Christus neue Lebenskraft in die Adern der Menschheit gießt und so die durch die Sünde abgebrochne Entwicklung wieder aufnimmt. Ötinger spitzt Bengels Gedanken theosophisch zu, im Sinne einer seltsamen Einheit von Geschichte und Natur: Leiblichkeit ist ihm das Ende der Wege Gottes. Allein all diese Gedanken traten zu spät auf und waren zu stark mit phantastischen Elementen durchsetzt, als daß sie direkt für die Dogmatik hätten wichtig werden können. Sie stoßen darum das Urteil nicht um, daß die wichtigste dogmatische Wirkung des Pietismus in einer Erschütterung der Scholastik bestand. Er zerschnitt das Band zwischen der lebendigen Frömmigkeit und vielen Stücken der Schuldogmatik und erhöhte damit die Gefahr, daß diese ein Fremdkörper in der Kirche wurde, eine Last statt eine Hilfe des Glaubens. In zweiter Linie ist freilich auch die stärkere Verwertung der Bibel und der Glaubenserfahrung, die der Pietismus in wichtigen Punkten anbahnte, fruchtbar für die Entwicklung der Dogmatik geworden.

Die Dogmatik der Aufklärung wächst zumeist unmittelbar aus der orthodoxen heraus; aber ihr Gang erklärt sich doch erst völlig, wenn man den pietistischen Hintergrund der Entwicklung bedenkt. Im allgemeinen lassen sich drei Stadien unterscheiden. Zunächst

entsteht eine Übergangsdogmatik. Von Hollaz zu Buddeus, Pfaff und Mosheim († 1755) steigert sich beständig die Rolle der Vernunft in der Dogmatik. Grundsätzlich und methodisch geschieht dasselbe bei Christian Wolff und seinen Schülern. Sie glauben das Mittel gefunden zu haben, den überlieferten dogmatischen Stoff wie jede andere Wissenschaft auf rationalem Wege zu mathematischer Gewißheit zu erheben, teils durch direkte Beweise, teils doch durch wissenschaftliche Darstellung. Man will nicht einen Bruch mit der orthodoxen Dogmatik, sondern lediglich eine prinzipielle Weiterbildung der rationalen Elemente, die bereits in dieser wirkten, eine Verteidigung und rationale Durcharbeitung des ganzen Glaubenssystems. Die ersten Vertreter dieser Strömung waren in Tübingen Canz und Bilfinger, in Jena besonders energisch Jakob Carpov (Oeconomia salutis NTi seu theologia revelata dogmatica, methodo scientifica adornata, 4 Bde., 1737—65) und Reusch; zahlreiche andere folgten. Durch den Hallenser S. J. Baumgarten († 1757), dessen Glaubenslehre Semler 1759 herausgab, gewann der Wolffianismus vollends das Übergewicht, aber in der denkbar maßvollsten Form. Da Baumgarten anderseits ein Schüler des Halleschen Pietismus war und in seiner Frömmigkeit wie in der ganzen praktischen Wendung seiner Dogmatik pietistisch beeinflußt blieb, so zeigt sein Beispiel zugleich, daß der Pietismus infolge seines Mangels an eigener wissenchaftlicher Schöpferkraft die Theologie zuletzt der Aufklärung entgegenführt. Die Art dieser ganzen Übergangsdogmatik läßt sich durch folgende Sätze kennzeichnen: 1. betonte sie neben der Schriftmäßigkeit der einzelnen Dogmen auch ihre Begreiflichkeit durch den Verstand; 2. legte sie auf die allgemeinen Religionswahrheiten, die sog. natürliche Theologie, ein weit größeres Gewicht als die Orthodoxie; 3. machte sie von der Philosophie nicht wie die Scholastik des 17. Jahrhunderts einen bloß formalen Gebrauch (zur Verknüpfung der geoffenbarten Wahrheiten), sondern auch einen materialen, inhaltlichen. Damit gewann die systematische Theologie ein anderes Gesicht. Die Offenbarung wurde nicht bekämpft, sondern grundsätzlich noch immer als oberste Instanz innerhalb der Religion und Theologie gewertet; aber sie trat tatsächlich zurück hinter rationale, religionsphilosophische und apologetische Erörterungen.

Dieser Standpunkt war auf die Dauer unmöglich. Die Vernunft mußte streben, ihr Gewicht auch grundsätzlich noch weiter zu verstärken und aus der dienenden Stellung gegenüber der Offenbarung herauszukommen. Denn die dienende Rolle stimmte weder zum Zeitgeist noch zu der bedeutenden Aufgabe, die der Vernunft bereits tatsächlich gestellt wurde. So erhob denn das zweite Stadium der

Aufklärungstheologie, die sog. Neologie, die Vernunft prinzipiell zu gleichem Range mit der Offenbarung und die allgemeinen Religionswahrheiten zu gleichem Range mit den zentral-christlichen. Ja die prinzipielle Gleichstellung war praktisch bereits eine Überordnung. Denn die Gesichtspunkte, unter denen man die Einheit herstellte, wurden der natürlichen Religion entnommen. Als die Hauptwürde der Offenbarung galt jetzt, daß sie die natürliche Religion in die Menschheit eingeführt, nach ihrer sündigen Verderbtheit wieder hergestellt und mit der für die Masse nötigen Autorität umkleidet habe. Der positive Gedankengehalt, der die besten unter diesen Aufklärern trug, findet sich z. B. mit steigender Kühnheit entwickelt in drei Schriften: in der „Bestimmung des Menschen" von J. J. Spalding, 1748[1]), im „System der reinen Ph oder Glückseligkeitslehre des Chrtums" von G. S. Steinbart, 1778, und in der „Religion der Vollkommneren" von W. A. Teller, 1792. Sind schon diese Schriften nicht streng systematisch, so vermochten erst recht die übrigen keine dogmatische Neuschöpfung zu erzeugen. Man beschränkte sich einerseits auf rationale, anderseits auf historische Kritik an der überkommenen Dogmatik. Die rationale tritt z. B. energisch auf bei J. G. Töllner, der die kirchliche Versöhnungs- und Inspirationslehre angriff[2]); das Schema der drei Ämter Christi wurde selbst von einem so konservativen Manne wie Ernesti bekämpft (De officio Christi triplici, 1769). Unter den zahlreichen Vertretern der historischen Kritik an Bibel und Dogma war der bedeutendste ein Schüler Baumgartens, J. S. Semler. Sie schufen mit ihrer Exegese, biblischen Theologie und Dogmengeschichte eine völlig neue Grundlage für die Theologie. Der Dogmatik entzogen sie ihr bisheriges Fundament, indem sie den biblischen und dogmatischen Lehren den Zauber des Göttlichen, des Überzeitlichen und Festen raubten. Sie unterschieden Religion und Theologie, zeitgeschichtlich Bedingtes und Dauerndes, kurz sie nötigten indirekt die dogmatische Wissenschaft zu einer vollen Umwälzung.

Bis in die siebziger Jahre stand diese Aufklärung auf der Höhe der Entwicklung. Dann aber gewann im allgemeinen Geistesleben der deutsche Idealismus die Führung (§ 6, 1). Da die Aufklärungstheologie ihm nicht zu folgen vermochte, so sank sie nunmehr in

---

1) Die kleine Schrift erschien in mindestens 13 Auflagen bis 1794, überdies in mehreren Nachdrucken, ja auch in einer lateinischen und drei französischen Übersetzungen. Neu herausgegeben wurde sie als 1. Quellenheft der „Studien zur G des neueren Protmus" 1908 v. H. Stephan.

2) Gedanken von der wahren Lehrart in der dogmat. Th, 1759; Der tätige Gehorsam Jesu Christi, 1768; Die göttl. Eingebung der Schrift, 1771 f.

der geistigen Schichtung um eine bedeutende Stufe herab; der Stillstand war auch hier der Rückschritt, die Entartung. Zu einer wirklichen Neuschöpfung war die Dogmatik der damit beginnenden dritten Aufklärungsperiode erst recht nicht fähig. Die begonnene Umwälzung wurde nur nach der negativen Seite durchgeführt: die dogmatische Überlieferung verfiel einer gänzlichen Auflösung. Nur die allerwichtigsten Sätze der Bibel blieben neben den allgemeinen religiösen Motiven erhalten, und sie mehr als Gegenstand der Verteidigung denn der selbständigen religiösen Verwertung. Außer dem Grad der Negation kennzeichnet dies Stadium gegenüber dem zweiten vor allem das Streben nach grundsätzlicher Durchdenkung der Rolle, welche die Vernunft spielt. Hauptführer wurde dabei naturgemäß Imm. Kant[1]), freilich weniger mit den Tiefen seiner kritisch-ethischen Philosophie als mit seiner besonderen Religionsphilosophie (R innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 1793, u. a.). Denn er war in der methodischen Strenge, mit der er die Religionswahrheiten aus der selbstherrlichen Vernunft ableitete, der Offenbarung nur die Rolle des Introduktionsmittels übrig ließ, und das Christentum moralisch deutete, allen Aufklärungstheologen weit überlegen. So vollendete und vertiefte er die Arbeit der ganzen Aufklärung. In Christus fand er die Darstellung des Ideals der gottwohlgefälligen Menschheit, im Reiche Gottes vor allem die Verbindung der Menschen nach Tugendgesetzen. Neben der methodischen Strenge wirkte dabei vor allem der erhabene Ernst, mit dem er die unbedingte Geltung des Sittengesetzes betonte.

Die streng rationalistische Theorie[2]) stützte sich namentlich auf die Lehre Kants von der Autonomie der Vernunft, ging aber schließlich in ihrer vollständigen Leugnung jeder (auch der nur formalen, introduktorischen) übernatürlichen Offenbarung teilweise noch über Kant hinaus. Etwa den Höhepunkt bildet in dieser Richtung Joh. Fr. Roehr († 1848); doch hat er weder in Kantischer Weise den gemein-aufklärerischen gesunden Menschenverstand durch die philosophisch geschulte Vernunft ersetzt, noch eine Dogmatik geschrieben. Die hervorragendsten eigentlichen Dogmatiker des Rationalismus waren Henke, Eckermann und Wegscheider. Heinr. Phil. Konr. Henke († 1809) lehrte zwar: Theologia est philosophia circa religionem Christi, und sah in den offenbarten Wahrheiten nichts, was der Vernunft schlechthin unerreichbar wäre; aber es gab doch für ihn eine revelata religio, sofern Christus die freilich potentiell in

---

1) Über ihn vgl. unten §§ 6, 1; 14, 2 und 28.

2) Zu den folgenden Abschnitten vgl. besonders unten § 28.

den Menschengeist selbst von Gott hineingelegte Wahrheit vorgreifend und in vollkommener Weise verkündigt und, soweit sie im religiös-sittlichen Bewußtsein des Menschen noch schlummerte, lebendig gemacht habe. Schlechthin ablehnend gegenüber dem Begriffe der Offenbarung verhielt sich auch Eckermann nicht († 1837); ihr Wert lag ihm darin, daß sie die Wahrheit zur allgemeinen Annahme gebracht, befestigt und für die letzten Zwecke des geistigen Menschenlebens fruchtbar gemacht habe, während der alleinige Probierstein der Wahrheit allerdings lediglich die Vernunft sei. Am weitesten ging Jul. Aug. Ludw. Wegscheider († 1849), der mit seinen Institutiones theologiae dogmaticae (1815, [8]44) die Normaldogmatik des späteren Rationalismus lieferte; er betrachtete das Christentum nur als eine außerordentliche Veranstaltung der göttlichen Vorsehung und Erziehungstätigkeit, nicht als eigentliche Offenbarung („Religionis christianae auctor non sine numine ideam rationis vera religione imbutae hominibus exposuit“; vgl. unten § 28).

Kant hatte zwar die Autonomie der Vernunft vertreten und dadurch den Rationalismus für legitim erklärt und befördert, aber er hatte auch hervorgehoben, daß die reine Vernunft außer stande sei, über die übersinnlichen Gegenstände etwas theoretisch festzustellen. Hieran knüpften die Supernaturalisten an. Sie wollten an sich die übernatürliche biblische Offenbarung als selbständiges Richtmaß der religiösen Wahrheit erhalten, ordneten aber tatsächlich ebenfalls die Offenbarung den rationalen Gesichtspunkten unter und waren überwiegend Intellektualisten wie ihre rationalistischen Gegner. Das zeigt schon der Weg, auf dem sie die Offenbarung feststellten. Indem sie mit der Kantischen Kritik das Axiom verbanden, daß es eine religiöse Erkenntnis der übersinnlichen Dinge geben müsse, postulierten sie ihrerseits eine übernatürliche Offenbarung. Außerdem aber ergänzten sie mit Vorliebe dies Postulat durch den Versuch, auf historischem Wege, durch den Erweis der apostolischen Herkunft und der Glaubwürdigkeit, den göttlichen Ursprung der hl. Schriften nachzuweisen. Diesen Standpunkt nahm insonderheit die ältere Tübinger Schule ein, deren Hauptvertreter Storr († 1805), Süßkind, die Gebrüder Flatt und Steudel waren. Ihr Verfahren ist trotz der Anlehnung an Kant noch wesentlich dem der Wolffischen Schule verwandt, sofern auch sie „demonstrativ“ zu Werke gehen. Diese Methode, welche voraussetzt, daß der Mensch auch ohne subjektiv-religiöse Erfahrung durch bloße Kettenschlüsse von der Wahrheit des Christentums überzeugt werden könne, ist in Verbindung mit dem Postulate einer übernatürlichen Offenbarung das am meisten charakteristische Merkmal der „Supernaturalisten“. Ihr norddeutscher

Hauptführer war Franz Volkmar Reinhard († 1812). Sein Biblizismus war aufrichtig, aber mehr glatt als tief; doch erfaßte er wenigstens ansatzweise den Kernpunkt, die Lehre von der freien Gnade Gottes in Christo.

Da die Supernaturalisten den Rationalismus nicht innerlich überwanden, sondern vor allem in der intellektualistischen Auffassung der Offenbarung auf derselben Linie stehen blieben, so entstand endlich notwendig eine Reihe von Vermittlungsversuchen. Sie hatte beträchtliche Vertreter, vorzüglich an H. G. Tzschirner († 1828) und K. G. Bretschneider († 1848), die sich selber einen supernaturalen Rationalismus zuschrieben, sowie an Stäudlin († 1826) und Ammon († 1850), die sich rationale Supernaturalisten nannten. Doch kamen auch sie nicht über äußerliche Heilversuche hinaus und bewiesen damit, daß die ganze Entwicklung der Dogmatik auf ein totes Geleise geraten war. Sie setzte sich hier noch bis in das zweite Drittel des 19. Jahrhunderts fort und blieb ein seltsamer Hintergrund für die neue Dogmatik, die sowohl in der Bildung der Zeit wie im Evangelium weit fester wurzelte; aber sie besaß keinen schöpferischen Geist und keinen Einfluß auf das werdende Neue.

§ 6. Die evangelische Dogmatik seit Schleiermacher.

1. Aufgaben, Bedingungen und Schwierigkeiten der neuen Dogmatik. — Die 4. Periode in der Geschichte der evangelischen Dogmatik[1]) ist von den drei früheren außerordentlich verschieden. Sie führt die Entwicklung nicht in gerader Linie weiter, sondern setzt einen neuen Anfang. Allein ihre Wurzeln liegen tief in der Geschichte der 3. Periode; Pietismus und Aufklärung haben ihr religiös wie wissenschaftlich den Boden bereitet, den Samen gestreut und das Werkzeug gerüstet (siehe oben S. 30).

Welche Aufgaben mußte die neue Dogmatik erfüllen, wenn sie die Ergebnisse der religiösen Entwicklung verarbeiten und auf die Höhe der neueren Wissenschaft erheben wollte? Der ärgste

---

1) Literatur. Unter den S. 21 f. genannten Werken umfassen auch die 4. Periode (wenigstens teilweise) die von Gaß, G. Frank, Pünjer, Dorner, Landerer. Speziell die 4. Periode behandeln folgende: C. Schwarz, Zur G der neuesten Th, [4] 1869 (vgl. unten Nr. 3c); O. Pfleiderer, Die Entwicklung der prot. Th in Dtschl. seit Kant und in Großbrit. seit 1825, 1891 (vgl. 3c); Franz Reinh. v. Frank, G u. Kritik der neueren Th, [4] 1908, hrsg. v. R. Grützmacher (vgl. 3b, 4b); Ferd. Kattenbusch, Von Schleiermacher zu Ritschl, [3] 1903; W. Herrmann, Dogmatik, in Kultur der Gegenwart I 4 [2], 1909; Ernst Troeltsch, Rückblick auf ein halbes Jahrhundert der theol. Wissenschaft, ZwTh 1908; Otto Ritschl, Studien zur G der prot. Th, ZThK 1895 (über alle diese Verfasser vgl. 4b). Zur Einzelliteratur vgl. die Schlußbemerkung bei dem Literaturverzeichnis S. 22.

Fehler der altprotestantischen Dogmatik war es gewesen, daß sie auf dem Boden der neuen evangelischen Frömmigkeit Methoden, teilweise auch Stoffe verwertete, die innerlich einer ganz anderen, antiken und katholischen Art von Christentum angehörten. In einer Zeit, da die allgemeine Kultur und Wissenschaft noch wesentlich katholisch bestimmt war, konnte ihr dieses Verfahren zu achtunggebietender Blüte verhelfen. Aber es war eine taube Blüte; sie mußte fruchtlos welken, sobald die Entfaltung der evangelischen Frömmigkeit und der selbständigen Wissenschaft eine gewisse Höhe erreichte. Sollte nun eine neue Dogmatik erwachsen, die wirklich dem evangelischen Christentum diente, dann mußte sie Ernst mit der Besonderheit der evangelischen Frömmigkeit machen. Sie mußte den überlieferten Stoff am Richtmaß des evangelischen Glaubensbegriffs auf seine Brauchbarkeit und seinen tiefsten Inhalt prüfen, und entsprechend das Verständnis von Offenbarung, Dogma und Bedeutung der Geschichte vertiefen — d. h. den unfruchtbaren äußerlichen Gegensatz von Vernunft und Offenbarung, von Aufklärung und Orthodoxie überwinden. Freilich die Aufgabe hatte sich seit dem 16. Jahrhundert gewaltig kompliziert. Die evangelische Frömmigkeit hatte einerseits von ihrer reformatorischen Kraft und Fülle ein gut Teil verloren. Sie hatte sich aber anderseits durch Anwendung auf neuerschlossene Gebiete des praktischen wie des geistigen Lebens bereichert. Sie hatte sich endlich im Kampf um die moderne Kultur, um das neue Weltbild und das neue Lebensideal gespalten, hier die zentralen Motive wie Erlösung, Versöhnung und eschatologische Hoffnung, dort die allgemeinen Motive wie Ehrfurcht, Vorsehung, Tugend und Unsterblichkeit in besonderen Persönlichkeiten und Richtungen zusammengeschlossen und einseitig ausgebildet. So war die religiöse Grundlage der Dogmatik in sich differenziert; sie war durch Entleerung, Bereicherung und Spaltung unsicher geworden und bedurfte selbst der dogmatischen Durcharbeitung, der kritischen und geschichtlichen Selbstbesinnung. Dazu trat eine andere Schwierigkeit. Glaube und Dogmatik hatten die Alleinherrschaft im geistigen Leben verloren, die noch für den Altprotestantismus selbstverständlich gewesen war. Es gab jetzt eine freie, auf sich selbst stehende Bildung, Wissenschaft, ästhetische Empfindung, ja Sittlichkeit. Und diese jugendfrisch aufstrebenden Mächte trugen zumal seit dem Beginn des deutschen Idealismus eine Fülle von Gefühls- und Bildungswerten in sich; sie erhoben den Anspruch, ihrerseits die Welt- und Lebensanschauung zu bestimmen. Das Christentum wurde von ihnen mit schwerer Konkurrenz bedroht, ja oft genug verachtet, nur eben geduldet oder doch innerlich mißverstanden. Ja die

Wissenschaft griff auf die Stoffe der religiösen Überlieferung herüber und rüttelte historisch-kritisch an ihren biblischen wie dogmatischen Grundlagen. Daraus ergaben sich für die Dogmatik wiederum neue Aufgaben, die sie neben allen anderen erfüllen mußte. Es galt, die Stellung der Religion im individuellen und geschichtlichen Geistesleben zu untersuchen und theoretisch zu bestimmen; es galt endlich, sich mit den Ergebnissen der biblischen und dogmengeschichtlichen Kritik einzurichten. Das alles hatte die Dogmatik des Pietismus und der kirchlichen Aufklärung kaum recht gesehen, geschweige gründlich bearbeitet; jungfräulich lag das Land der neuen Dogmatik vor den Theologen, die es entdeckten.

Eine wichtige Vorbereitung für ihre Arbeit lag im deutschen Idealismus. Er erhob das hochgespannte Innenleben zum Quellpunkt für Weltanschauung und Lebensideal, ließ die Unmittelbarkeit, Ganzheit und Individualität des Menschen zu ihrem Rechte kommen statt des bloßen Verstandes. Seine großen Propheten erstrebten von vornherein auch ein neues Verständnis des Christentums, das die ganze Kraft und Innerlichkeit der pietistischen mit der ganzen Weltoffenheit und Wissenschaftsfreude der aufgeklärten Frömmigkeit verband. Es trat zum ersten Male deutlich in denselben siebziger Jahren in die Erscheinung, in denen Goethe auch dem ästhetischen Zuge des deutschen Idealismus den ersten sieghaften und zukunftskräftigen Ausdruck verlieh. Seine bedeutendsten Urkunden sind die Schriften Lessings im Kampfe um die Wolfenbüttler Fragmente (1774—78) und noch weit mehr die Werke, die Herder als Hauptprediger von Bückeburg (meist 1773—75) verfaßte. In diesen walten neue, von Intellektualismus wie Moralismus gereinigte Begriffe von Religion, Offenbarung, Glaube und Geschichte, eine neue Auffassung Jesu, der Bibel und der Reformation; es gelingt ihnen auch, von dem Erbgut der Vergangenheit mehr in den Geist der Neuzeit einzuschmelzen, als wir sonst bei irgendeinem geistigen Führer jener Tage finden. Freilich ist noch alles voll gärender Unsicherheit und polemischer Zerrissenheit, es fehlt die methodische Durcharbeitung und die systematische Strenge des Denkens. Auch der Philosoph des Frühidealismus, Fch. Hch. Jacobi, der kräftig die Sache zwar nicht des geschichtlichen Christentums, aber doch der Religion verfocht, konnte gerade das nicht lehren (vgl. unten § 22).

Um dies unentbehrliche Werkzeug zu gewinnen, bedurfte es neuer Anleihen in der rasch wachsenden Schatzkammer des deutschen Idealismus. Das Beste gab Immanuel Kant. Ihm verdankt die Theologie zunächst eine Erziehung zu strengem, methodischem Denken. Aber auch inhaltlich konnte sie an ihm wachsen, sofern man ihn

tiefer verstand als die Theologie der Aufklärung (§ 5, 3), nicht nach seiner Religionsphilosophie, sondern nach seinen kritischen Hauptwerken[1]). Er suchte das System des Geistes nicht mehr durch einheitliche Konstruktion der verschiedenen Wissensinhalte, also als wissenschaftliche Abbildung des Seins der Dinge an sich zu gewinnen, sondern durch einheitliche kritische Prüfung und organische gegenseitige Abstufung der verschiedenen Vernunftbetätigungen. Für Religion und Dogmatik wurde dabei vor allem die Art bedeutsam, in der er das Wesen und Verhältnis der theoretischen und der praktischen Vernunft bestimmte. Das theoretische Erkennen richtet sich nach Kant auf die Welt der Erscheinungen, d. h. darauf, wie die Welt unserm, den Stoff synthetisch verarbeitenden Geiste erscheint; es ist an die sinnliche Erfahrung geknüpft und muß daher auf eine Metaphysik des Übersinnlichen verzichten. Dagegen die praktische Vernunft erhebt sich im Erlebnis des unbedingten Sollens, das Kant durch die Theorie vom kategorischen Imperativ wissenschaftlich darzustellen sucht, zur Gewißheit der Freiheit als einer intelligiblen Realität. Dieses Eindringen in das übersinnliche Gebiet hat nun freilich keine theoretische Erkenntnis-Stütze; es ist nicht Sache des Beweises, sondern des praktischen Glaubens; aber der Glaube ist apriorisch, er gilt allgemein und notwendig; die praktische Vernunft hat den Primat über die theoretische. In dieser Auffassung der Vernunftfunktionen, in der die Religion natürlich zur praktischen Vernunft gehört, war ein neuer, adäquaterer Boden für die Religionsphilosophie und Apologetik geschaffen. Aber mehr: Kant bot auch der eigentlichen Dogmatik unschätzbare Förderung. Vor allem seine Ethik verhalf dem Siege des Erlebens über den Beweis, des freien Überwunden-werdens über das gehorsame Fürwahrhalten, damit aber der Selbstgewißheit des Glaubens und der Umprägung des Offenbarungs- und Glaubensbegriffs, wie sie keimhaft in der Reformation gegeben war, allmählich zur wissenschaftlichen Gestaltung. Freilich so groß und überragend Kants Philosophie im Innersten war, sie verkannte doch die Selbständigkeit der Religion und die Eigenart des Christentums zu sehr, als daß sie sofort eine Erneuerung der Dogmatik hätte herbeiführen können. Auch die Schöpfer der idealistischen Theologie ließen viel von seinen Anregungen dahinten; erst seit A. Ritschl (vgl. unten Nr. 4) strömte sein Geist voll und stark in die Dogmatik ein.

1) Für Theologen am brauchbarsten sind die Ausgaben von K. Vorländer, die vorzügliche Einleitungen und Register haben. Die der reinen Vernunft ist erschienen bei Hendel, die der praktischen Vernunft, Urteilskraft und Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft in der „Philosophischen Bibliothek“.

Eine Bundesgenossin der neueren Theologie wurde ferner die ursprüngliche Romantik, die alle Fäden der Bildung, alle neuen Fortschritte des Geistes in sich zusammenfaßte. Wie bei Kant die Strenge des Denkens und des sittlichen Wollens, so überwältigte hier die Fülle der geistigen Inhalte und die Feinheit der ästhetischen Empfindung. Aus dem Zusammenfluß von Kantischen und romantischen Anregungen aber erwuchs eine Philosophie, die in ihrem Streben nach Beherrschung aller Lebens- und Wissensgebiete auch die Religion umfassen und so für die Dogmatik wichtig werden mußte. Sie blieb in Jak. Fr. Fries (s. unten Nr. 2) der kritischen Philosophie verhältnismäßig treu, ging aber in den meisten und einflußreichsten Vertretern, vor allem in Schelling und Hegel, dazu über, kraft der spekulierenden Vernunft ein metaphysisches System alles Lebens, Seins und Wissens zu erzeugen. In dieses System nun sollte auch die Religion mit ihren Erkenntnissen eingegliedert werden — d. h. sie wurde Gesichtspunkten untergeordnet, die nicht aus ihrem eigenen Innenleben erwachsen und darum ihr gefährlich waren.

Unter solchen Einflüssen stand die Theologie, als sie die neuen dogmatischen Aufgaben zu erkennen begann. Waren an sich die Schwierigkeiten zu groß, als daß sie von einer Generation hätten gelöst werden können, so gab vollends der Zusammenhang mit der Entwicklung des Idealismus von vornherein eine gewisse Einseitigkeit. Die Theologie erhielt die Hilfe der allgemeinen Bildung nicht umsonst; der Preis, den sie zahlte, war die Hingabe so manchen wertvollen Eigenbesitzes und die Übernahme fremdartiger Elemente (vgl. z. B. unten §§ 12. 13. 22). Das zeigt sich nicht nur im Vergleich mit der Reformation, sondern auch mit Theologen wie dem jungen Herder. Der Mangel, mit dem so die neue Dogmatik ihr Werk begann, mußte desto verhängnisvoller wirken, als er das Mißtrauen der Kirche erhöhte. Als Erweckung und Reaktion seit dem zweiten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts die Frömmigkeit weiter Kreise allmählich zur Art der Väter zurückführten, da erstand unwillkürlich auch eine neue Vorliebe für die altprotestantische Theologie und eine kritische Stimmung gegenüber der mit der verhaßten Aufklärung irgendwie zusammenhängenden neuen Theologie. Die Entdeckung, daß hier wirklich an wichtigen Punkten die reformatorische Frömmigkeit entleert und manches inadäquate Werkzeug benutzt war, verhärtete dann vollends die Herzen auch gegenüber der gewaltigen Leistung, die den innersten Kern der neueren Dogmatik bildete. So mußte diese neben ihrer positiven Arbeit beständig gegen zwei Mächte streiten, von denen sie doch anderseits inner-

lich abhängig blieb: gegen die Einflüsse des allgemeinen Geisteslebens und gegen die kirchliche Entwicklung. Kein Wunder, daß sie dabei in unendliche Wirren geriet.

2. Die ersten Ansätze. — Vor allem in drei Ansätzen erstrebte die neue Dogmatik ihr Ziel. Sie alle sind im Vergleich mit der Aufklärung ausgezeichnet durch einen tieferen Blick für das Wesen der Religion und durch eine hohe Würdigung des objektiv Gegebenen, daher auch der Geschichte. Sie wollen die Dogmatik über den Standpunkt der bloßen Kritik, der Verstandesgelehrsamkeit und des Gegensatzes der Vernunft zur Offenbarung erheben. Dabei stehen sie durchaus parallel zu einander, obwohl der eine, von Schleiermacher vollzogene, wenigstens mit seiner ursprünglichen Konzeption (Reden, 1799; s. unten) auch auf die beiden andern wirkte.

Eine umfassende, wissenschaftlich-systematische Ausbildung fand zuerst die spekulative Theologie. Sie suchte den toten Punkt in engstem Anschluß an die spekulative Philosophie zu überwinden, die damals den fortgeschrittenen Geistern als hehrste Blüte der Wissenschaft und Bildung erschien. Ihre Hauptvertreter waren K. Daub († 1836), der in seinen Werken die philosophische Entwicklung von Kant zu Schelling zu Hegel spiegelt, und Ph. K. Marheineke († 1846), der wenigstens von Schelling zu Hegel überging[1]). Die Religion ist hier wesentlich selbst eine Offenbarung Gottes im Menschengeist; sie gibt der Vernunft, der Freiheit, der menschlichen Lebensbetätigung überhaupt erst den rechten Grund und Wert. Sie verbindet sich daher aufs engste mit den spekulativen Ideen über Weltgrund und Weltentwicklung. Erst von ihnen aus gelangt die Theologie zur Wertung des historischen Christentums. Es ist verständlich, daß die Teilnahme sich dabei in erster Linie dem altkirchlichen Dogma zuwenden mußte, das ja ebenfalls der Verbindung von philosophischer Welterklärung und religiöser Heilserkenntnis seine Ausbildung verdankte. Ebenso natürlich aber ist es, daß eine solche im Grunde rational-spekulative Würdigung das Dogma zum populären Gewand der modernen philosophischen Welterklärung herabsetzte und ihm lediglich eine äußerliche, katholi-

1) Daub: Theologumena sive doctrinae de religione christiana ex natura dei perspecta repetendae capita potiora, 1806; Einleitung in das Studium der Dogmatik, 1809f.; Judas Ischarioth, 1816. 18 (diese unter Schellings Einfluß); Dogmatische Th jetziger Zeit, 1833; Vorlesungen 38—44 (diese unter Hegels Einfluß). — Marheineke: Grundlehren der chr. Dk, 1819, ^{2}27; System der chr. Dk, 1846. — Von der philosophischen Spekulation, besonders Schellings, ist auch Fr. Hch. Chr. Schwarz († 1837) beeinflußt: Sciagraphia dogmatices christianae, 1808; Grundriß der kirchlich-prot. Dk, 1816 (das erste Lehrbuch im kirchlich-unionistischen Sinn, systematisch wenig bedeutend).

sierende Autorität verleihen konnte. Weder das Wesen des evangelischen Glaubens noch die Selbständigkeit der Religion noch die geschichtliche Offenbarung kam zur rechten Geltung. So verdienstvoll die geleistete Durchdenkung der Probleme und die Zurücklenkung des Interesses zu den vergessenen Schätzen der Kirchenlehre war, eine Lösung der großen dogmatischen Aufgabe blieb in dieser Theologie unmöglich.

Besonnener war der zweite Ansatz. Er wurde von de Wette († 1849) im Anschluß an den Philosophen Fries unternommen[1]). Fries kennt drei Arten der Vernunftbetätigung und Gewißheit: Wissen, Glauben, Ahndung. Davon kommt das Wissen für die Religion nicht in Betracht, da es auf die Welt der Erscheinungen beschränkt bleibt. Dagegen konstituieren die beiden andern Funktionen in ihrer gegenseitigen Durchdringung die Religion. Der Glaube erzeugt die spekulativen Ideen, die eine Erkenntnis der Dinge an sich bedeuten; für die Religion vor allem die Ideen Gott, Unsterblichkeit und Freiheit. Kann er sie nur durch Negation des Endlichen bestimmen, so erlebt die Ahndung (das Gefühl) das Ewige in den Erscheinungen als seinen Symbolen und verwandelt so die Religion in eine lebensvolle Macht (vgl. unten § 13). Von da aus gelangte de Wette zu einer Würdigung des historischen Christentums, die Fries selbst verwarf. Er sah, daß wie der Menschengeist überhaupt, so die Religion in der Geschichte ihre Anregung, Nahrung und Bildung erhält, und wertete die schöpferischen Träger dieses Prozesses, vor allem ihren vollendeten Höhepunkt Jesus Christus, als geheimnisvolle Offenbarung Gottes. Um ihr gerecht zu werden, stellte er neben die kritische die ideal-ästhetische Betrachtung der Geschichte. Sie enthüllt die tiefen religiösen Ideen, die in den biblischen Berichten und den Dogmen symbolisch dargestellt sind; im Kreuzestod z. B. findet sie das Bild der durch Aufopferung geläuterten Menschheit, im Dogma von Christi Gottheit die Tatsache, daß der Christ in Jesu alles übersteigender menschlicher Vollkommenheit die Gottheit selber ahnt und schaut. — Diese Theorie gab der Religion eine feste und

---

1) Von Fries selbst kommen vor allem in Betracht: Wissen, Glaube und Ahndung, 1805, neu hrsg. von Nelson 1905; Von deutscher Ph Art u. Kunst, ein Votum für F. H. Jacobi gegen Schelling, 1812; Julius u. Evagoras oder die Schönheit der Seele, 1813. 22, neu (verkürzt) hrsg. von Bousset, 1910 (Lehrroman); Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft, 3 Bde. 1807, ² 28—31. — Von de Wette: Lehrbuch der chr. Dk in ihrer hist. Entwicklung, 1 B. Biblische Dk, 1813, ³ 31, 2. B. Dk der prot. Kirche nach den symbol. Büchern u. den älteren Dogmatikern, 1816, ³ 40; Über R u. Th, 1815, ² 21; Über die R, 1827; Theodor oder des Zweiflers Weihe, 2 Bde. 1822, ² 28 (Lehrroman). Das spätere „Wesen der chr. R," 1845, entfernt sich von Fries und nähert sich teils Schleiermacher, teils der Kirchenlehre.

entscheidende Stellung im Haushalt des geistigen Lebens und leitete zu einem religiösen Verständnis der Geschichte an; sie faßte dabei die Eigenart der Religion schärfer als die spekulative und als die Kantische ins Auge. Aber genügen konnte auch sie nicht; denn in der Lehre von den Ideen war doch wieder die Vernunft als Schöpferin der religiösen Wahrheit eingeführt, und in der Lehre von der Ahndung war das religiöse Gebiet grundsätzlich mit dem ästhetischen verschmolzen. Außerdem konnten der Symbolbegriff und die ideal-ästhetische Betrachtungsweise nicht leisten, was sie sollten: sie verbürgten keineswegs die religiöse Wertung der Geschichte, von der das Christentum lebt.

So kam alles auf den dritten Ansatz an, den der größte der neueren Theologen, Friedrich Schleiermacher († 1834), vollzog. Er ging noch strenger als Fries-de Wette auf die Erkenntniskritik Kants zurück, erbaute aber auf diesem Grunde eine originale Philosophie[1]) und zugleich eine in sich selbständige originale Theologie. Schon ehe er diesen Bau begann, war er 1799 durch seine „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern" bedeutsam hervorgetreten[2]). Sie stellten die Religion mit unerhörter Kühnheit in den Zusammenhang des geistigen Lebens und das Christentum in den Zusammenhang der Religionsgeschichte; aber so, daß die Selbständigkeit und Eigenart von Religion und Christentum dabei erst recht an den Tag trat. Sachlich nahmen sie etwa die Gedanken des jungen Herder auf, nur weniger mit Geschichte gesättigt, dafür aber mit ganz anderer Sicherheit und Klarheit sowohl konzipiert wie durchgeführt. Ihre innerste Großtat war die Entdeckung, daß die Religion allezeit individuelles Erleben Gottes bedeutet, für den Christen vermittelt vor allem durch die Anschauung Gottes in der Geschichte.

Sein dogmatisches System schuf Schleiermacher später. Es ist niedergelegt in dem Werke: Der christliche Glaube, nach den Grundsätzen der ev. Kirche im Zusammenhang dargestellt, 1821 f., ² 1830 f.[3]). Es ist die weitaus bedeutendste Dogmatik der

---

1) Für die Theologie ist besonders wichtig seine Dialektik (hrsg. in den Sämtl. Werken III 4 ₂, 1839, von Jonas, kritisch 1903 von Halpern) und seine Ethik (hrsg. in den Sämtl. Werken III 5, 1835, von Al. Schweizer, etwas übersichtlicher von Twesten 1841 und von Schiele 1911).

2) Die ursprüngliche Ausgabe ist neu herausgegeben von R. Otto, ² 1906. Die Auflagen von 1806 und 21 brachten beträchtliche Veränderungen; die von 1821 ist in den Sämtl. Werken I 1 und sonst oft abgedruckt. Eine kritisch vergleichende Ausgabe hat B. Pünjer 1879 herausgegeben.

3) Diese 2. Auflage ist in den Sämtlichen Werken, Abt. I (Zur Theologie), B. 3 f., außerdem bei Hendel und in der Bibl. theol. Klassiker abgedruckt. Eine kritische

ganzen neueren Theologie. Das ist sie schon dank der systematischen Meisterschaft, die hier alle Einzelheiten zu einem organischen Ganzen verbindet. Ebenso bedeutend aber ist der Inhalt. Zunächst ordnen Lehnsätze aus der Ethik, Religionsphilosophie und Apologetik den Gegenstand der Dogmatik, die christliche Religion, dem allgemeinen System des Geisteslebens ein (§§ 3 ff.). Inhaltlich herrscht durchaus die Erkenntnis, daß die Religion praktisch geartet ist; und zwar wird sie im Gegensatz sowohl zur intellektualistischen wie zur moralistischen Mißdeutung als schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl definiert. Als solches erhält sie eine feste, für das Ganze unentbehrliche Stellung im System der Vernunft; ihre Leistung ist, daß sie das menschliche Selbstbewußtsein zur Höhe seiner Entwicklung führt (§ 5). Die besondere Stellung des Christentums wird dann nicht nur durch seinen monotheistischen und sittlichen Charakter, sondern dogmatisch durch seinen geschichtlichen Gehalt bestimmt: im Christentum ist alles bezogen auf die durch Jesus vollbrachte Erlösung (§ 11). Dem geschichtlichen Charakter der Dogmatik dient es auch, wenn sie beschrieben wird als „die Wissenschaft von dem Zusammenhang der in einer christlichen Kirchengesellschaft zu einer gegebenen Zeit geltenden Lehre“ (§ 19). Dank dieser Fassung der Aufgabe muß Schleiermacher überall einen positiven Zusammenhang mit dem Neuen Testament und den Symbolen suchen. Es wird sein Ziel, bei dem Ersatz der veralteten durch neuzeitliche dogmatische Formen doch von dem religiösen Inhalt nichts zu verlieren, sondern ihn reiner und kraftvoller als jede frühere Dogmatik herauszuarbeiten. Um nun sowohl die praktisch-religiöse wie die geschichtliche Art des Christentums restlos theoretisch auszuprägen, bildet Schleiermacher eine neue dogmatische Methode. Er gibt weder auf Grund von Bibel, Dogma oder Vernunft eine Wissenschaft von Gott und seiner Tätigkeit gegenüber den Menschen, noch einen bloßen kritischen Bericht über biblische oder dogmatische Lehren, sondern eine Beschreibung des frommen Bewußtseins, des Glaubens: die Glaubenssätze sind wesentlich „Auffassungen der christlich-frommen Gemütszustände in der Rede dargestellt“ (§ 15); die Sätze über Gott (und Welt) werden erst

---

Ausgabe hat C. Stange begonnen: 1. B. 1910. Die „Leitsätze der 1. u. 2. Aufl. von Schleiermachers Glaubenslehre“ sind übersichtlich zusammengestellt von M. Rade, 1904. — Zum Verständnis unentbehrlich sind erstens die beiden Sendschreiben Schleiermachers an Lücke (Theol. Studien u. Kritiken 1829, neu hrsg. von H. Mulert, 1908), zweitens die Kurze Darstellung des theol. Studiums (1811, [2] sehr verändert 1830, neu hrsg. von Hch. Scholz, 1911). — Aus der neuesten (in meiner KG der Neuzeit §§ 14. 44 noch nicht genannten) Literatur über Schleiermacher seien genannt: Hch. Scholz, Chrtum u. Wissenschaft in Sch.'s Glaubenslehre, 1909; Hn. Süskind, Chrtum u. G bei Sch., 1. T. 1911; Sch., der Philosoph des Glaubens, 1910.

aus ihnen abgeleitet. So dient das fromme Bewußtsein, d. h. das praktische religiöse Erlebnis und sein Niederschlag, als Prinzip der Dogmatik: in ihr vermag lediglich noch das, aber auch all das wissenschaftliche Gestalt zu gewinnen, was im Glauben der Kirche lebendig ist; Fremdkörper werden ausgeschieden, das Bleibende wird religiös beseelt. Dabei gliedern sich unwillkürlich alle Einzelheiten um das Bewußtsein der Erlösung durch Jesus, also um die Bestimmtheit des religiösen Bewußtseins einerseits durch die menschliche Sünde, anderseits durch die göttliche Gnade.

Zweifellos war diese Dogmatik eine reformatorische Tat. Sie überwand tatsächlich die bestehenden Gegensätze von Vernunft und Offenbarung, Aufklärung und Orthodoxie. Sie war wirklich Glaubenslehre, organisierte sich um wirklich evangelische Gedanken und stand doch zugleich auf der Höhe der wissenschaftlichen Entwicklung. Allein auch sie vermochte trotz der tiefchristlichen Frömmigkeit und wissenschaftlichen Genialität ihres Schöpfers die eigentümlichen Schwierigkeiten der Lage nicht völlig zu überwinden (s. oben Nr. 1). Zunächst wird das religionsphilosophisch-apologetische Streben, der Theologie im System der Wissenschaften und der Religion im System des Geisteslebens eine feste Stellung zu schaffen, nicht recht ausgeglichen mit dem andern, spez. dogmatischen Streben, die Glaubenswelt aus ihrem eigenen Recht und ihrer eigenen Gewißheit heraus darzustellen. Schädigt diese Unsicherheit den Gesamtaufriß seiner Theologie, so leidet die Glaubenslehre selbst noch unter besonderen Mängeln. So scharf die grundsätzliche Grenze gezogen und durch die Methode gesichert schien, es dringen doch Elemente aus dem idealistischen Monismus der Zeit und Schleiermachers eigenartiger Philosophie in die Beschreibung des Christentums ein. Was ihnen die Tür öffnet, das ist zunächst die Definition der Frömmigkeit als schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl; sie vermag von dem Tatbestand der wirklichen Frömmigkeit nur einen Teil auszudrücken, und zwar den, der sich seiner Philosophie besonders leicht anschmiegt. Die Verwandtschaft mit der Sittlichkeit z. B. bleibt vergessen. Dazu tritt die Bildung eines die Grundrichtung des Werkes durchkreuzenden ersten Hauptteils. Der Entwicklung des konkreten Glaubens- und Sündenbewußtseins wird nämlich vorangestellt eine „Entwicklung des frommen Selbstbewußtseins, wie es in jeder christlich frommen Gemütserregung immer schon vorausgesetzt wird, aber auch immer mit enthalten ist“; ihre abstrakte Anlage läßt Elemente als maßgebend auftreten, die weniger mit dem christlichen Evangelium als mit einer philosophischen Weltanschauung gemein haben. Dieser fremde Einschlag nun lähmt das grundsätzlich geforderte Verständnis der Geschichte, der

Offenbarung und der Persönlichkeit, er läßt den vielseitigen Reichtum der religiösen Erfahrung verkümmern, die Spannungen des religiösen Lebens durch ein vorzeitiges und einseitiges Gefühl der Harmonie mit Gott und Welt erdrückt werden. Solche und andere Mängel raubten der Glaubenslehre ihre durchschlagende Kraft. Wohl streute sie eine unerschöpfliche Fülle von Anregungen aus; aber sie vermochte gerade an den wichtigsten Punkten nicht die weitere Entwicklung zu beherrschen. Erst als eine gewisse historische Entfernung erreicht war, konnte die Theologie ebenso die individuelle und zeitgeschichtliche Bedingtheit der Mängel wie die reformatorische Bedeutung des Ganzen würdigen lernen; heute wird diese Bedeutung, obschon in sehr verschiedener Weise, in allen Lagern der Theologie anerkannt.

3. Die Bildung der dogmatischen Richtungen. — Die weitere Geschichte der Dogmatik verband vor allem die Einflüsse Schleiermachers und der spekulativen Theologie mit denen der kirchlichen Entwicklung, die ein immer wachsendes Maß von biblischen und altprotestantischen Schätzen zu neuem Leben erweckte. Außerdem wirkte der Eindruck der historischen Bibelkritik, die seit Strauß und Baur weit über die Ergebnisse der Aufklärung hinausging, hier als hemmendes, dort als förderndes Element auch auf das dogmatische Gebiet herüber. So ergab sich ein buntes Gemisch von Motiven. Lediglich in der Frontstellung gegenüber der fortdauernden rationalistischen Dogmatik (§ 5, 3) stimmte man überein. Im übrigen blieb fast keine Gruppierung der Motive, fast keine Möglichkeit der religiös-kirchlichen Stimmung und der Logik ohne dogmatische Vertretung. Doch lassen sich vier Hauptrichtungen unterscheiden, die seit den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts eine gewisse Konsolidierung gewinnen.

a) Den stärksten Zusammenhang mit der Erweckung bewahrte der Biblizismus. Doch trifft dieser Name nicht ganz das Wesen der Sache. Gerade in der Erweckung waren auch manche von den modernen Zügen des Pietismus wieder lebendig geworden. Da sie ebenso in Schleiermacher und seinen Schülern (vgl. d) wirkten, so bildeten sich unwillkürlich fließende Übergänge zwischen beiden Gruppen. Der Biblizismus macht tatsächlich nicht einfach die biblischen Gedanken zum dogmatischen Lehrgesetz, sondern er bedeutet stets ein besonderes Verständnis des Christentums. Er hat, ohne die Lehrgesetzlichkeit zu überwinden, die Dogmatik doch wieder mit biblischen Motiven und Gedanken gesättigt, den Sinn für Eigenart, Lebendigkeit und individuellen Charakter der Religion erhalten helfen und so an seinem Teil den Boden für die Zukunft be-

reitet. Auch Männer wie Tholuck, die keine eigentlichen Systematiker waren, gewannen darum erhebliche Bedeutung für die Entwicklung der Dogmatik. Anderseits hatte der Biblizismus viel zu wenig Teilnahme für moderne Wissenschaft und Frömmigkeit, war viel zu sehr belastet mit nichterlebten biblischen Stoffen, als daß er hätte die dogmatische Notlage überwinden können. Als eigentliche Dogmatiker traten vor allem zwei hervor. Zunächst der Württemberger Joh. Tob. Beck[1]) († 1878), der vielfältig an Bengel anknüpfte. Für ihn ist der geschlossene, geist-leibliche und daher nur pneumatisch erklärbare Organismus der Schrift die unmittelbare Grundlage der „christlichen Lehrwissenschaft"; diese erhebt die Realitäten lediglich aus ihr und drückt sie in begrifflicher Sprache aus. Seine Hauptbegriffe sind das Himmelreich, an dessen überweltlicher Lebensökonomie der Mensch nur durch innere Umwandlung seiner Natur Anteil gewinnt, und die Liebe, die aller Offenbarung Grund wie Ziel ist und als neues Leben in den Christen eingeht. Mystischer Realismus ist der Charakter seiner Theologie. Dagegen gestaltete Hermann Cremer[2]) († 1903) seinen Biblizismus ganz von paulinischen Gesichtspunkten (Sünde, Gericht, Gnade) aus; er machte die forensisch verstandene Rechtfertigungslehre des Paulus zum Mittelpunkt des Christentums, suchte aber den rechten Unterbau dafür in einer besonderen Betonung des Gewissens zu schaffen und gab dabei der natürlichen Gotteserkenntnis weiten Spielraum.

b) Die konfessionelle Dogmatik wollte gegenüber dem Subjektivismus von Pietismus und Aufklärung das Objektive, die kirchliche Entwicklung und Lehre, wieder zur Geltung bringen. Allein auch ihre Vertreter waren mit idealistischer Bildung getränkt, konnten also nicht alles, was die Neuzeit heraufgebracht hatte, verwerfen. Vor allem blieb auch ihnen eine weit stärkere Betonung der lebendigen religiösen Erfahrung oder der „durch die Offenbarung erleuchteten Vernunft", als die alte Orthodoxie sie gekannt hatte. So ergaben sich aus ihrer Haltung schwere Probleme. Das verkannten die weitaus meisten neuorthodoxen Systematiker völlig. Daher konnten sie zur Lösung jener Probleme nichts helfen; sie begnügten sich mit dem Verdienst, das zweifellos in der Belebung eines reichen kirchlichen Erbguts lag. Soweit möglich, repristinierte man die

---

1) Beck: Einleitung in das System der chr. Lehre 1838, ²1870; Chr. Lehrwissenschaft nach den bibl. Urkunden, 1. B. ²1875; Vorlesungen über chr. Glaubenslehre, hrsg. von Lindenmeyer, 2 Bde. 1886f.

2) Cremer: Bibl.-theol. Wörterbuch 1866, ¹⁰1910f. (hrsg. v. Kögel); Dogmat. Prinzipienlehre, in Zöcklers Handbuch der theol. Wiss., 3. B. ³1890; Das Wesen des Christentums, 1902.

Theologie des 17. Jahrhunderts[1]), damit auch die antik-altkirchliche Konstruktion der Weltzusammenhänge um den Mittelpunkt Christus, also die anthropozentrische und geozentrische Auffassung von Welt und Leben. Vor allem Friedrich A. Philippi[2]) († 1882) brachte es weit in der Übernahme der altprotestantischen Dogmatik. Viele zeigten die Unmöglichkeit bloßer Repristination dadurch, daß sie bei der wichtigen Lehre von Kirche, Sakrament und Amt in katholisches Fahrwasser gerieten; so Vilmar[3]) u. a. (vgl. II § 50). Aber auch sonst fand man die verschiedensten Abweichungen nötig. Allgemein ermäßigte man die Verbalinspiration (s. unten § 43). Kahnis[4]) († 1888) verstand die Trinität subordinatianisch und gab beim Abendmahl die lutherische Deutung der Einsetzungsworte auf; Hengstenberg erlaubte sich bei Abendmahl und Versöhnung eine besondere Meinung. In der Christologie versuchte man die widerstreitenden Tendenzen durch eine sehr unorthodoxe neue Kenotik zu vereinigen (vgl. II § 45). Immerhin zeigte eine Gruppe durch Einsicht in die Probleme und wirkliche wissenschaftliche Fortschritte, daß auch in der konfessionellen Dogmatik zukunftskräftiges Leben pulsierte: die Erlanger Schule. Im weiteren Sinne gehört zu ihr schon Gottfried Thomasius[5]) († 1875). Er diente der Dogmatik durch einen Aufriß der Dogmengeschichte, der die konfessionelle Auffassung glänzend durchführte, deutete den lutherischen Lehrbegriff als die rechte Mitte zwischen katholischem Materialismus und reformiertem Spiritualismus und verfaßte eine Dogmatik, die alles um den Mittelpunkt einer kenotischen Christologie gruppierte. Die Erlanger Schule im engeren Sinn hat Konrad (v.) Hofmann[6]) begründet († 1877).

---

1) Der Einführung in die Kenntnis dieser alten Dogmatik diente vor allem Heinr. Schmid, Dk der ev.-luth. Kirche, 1843, [7] 93. Sie bildet den Kern auch in 2 Büchern, die außerdem eine Skizze der ganzen Lehrgeschichte bieten: E. Luthardt, Kompendium der Dk, 1865, [10] 1900, und K. Hase, Hutterus Redivivus, Dk der ev.-luth. Kirche, 1829, [12] 83. Dahin gehören endlich Bücher, die breiteren Kreisen dienen wollen, wie Fch. Bauer, Des alten Nik. Hunnius Glaubenslehre der ev.-luth. Kirche, für das Bedürfnis unserer Zeit bearbeitet, [3] 1870.

2) Philippi: Kirchliche Glaubenslehre, 6 Bde, 1854 ff., [3] 83 ff.

3) Vilmar: Dogmatik, hrsg. v. Piderit 1874 f. Ausz. daraus: Handb. d. ev. Dk, 1895.

4) Kahnis: Die luth. Dogmatik, 3 Bde, 1861—68, [2] 74 f.

5) Thomasius: Die chr. Dk als Entw.-G des kchl. Lehrbegriffs, 2 Bde, 1874 bis 1876, [2] 86 f. hrsg. von Bonwetsch u. Seeberg; Das Bekenntnis der ev.-luth. Kirche in der Konsequenz seines Prinzips, 1848; Christi Person u. Werk, Darstellung der ev.-luth. Dk vom Mittelpunkte der Christologie aus, 3 Tle 1852—61, [3] 86—88, hrsg. von Winter.

6) Hofmann: Weissagung und Erfüllung, 2 Bde, 1841. 44; Schriftbeweis, 3 Bde, 1852—56, [2] 57—60; Schutzschriften für eine neue Weise, alte Wahrheit zu lehren, 1856—59. Zur Einführung: Grundlinien der Th J. Chr. K. v. H.'s in seiner eigenen Darstellung, von Joh. Haußleiter, 1910.

Er spitzte die Bewußtseinstheologie Schleiermachers dahin zu, daß er aus der Erfahrung der Wiedergeburt die gesamte göttliche Heilstätigkeit ableiten lehrte („Ich der Christ bin mir dem Theologen eigenster Stoff meiner Wissenschaft“). Zugleich führte er die heilsgeschichtlichen Gedanken, die bereits im württembergischen und niederrheinischen Pietismus (s. oben S. 31) an die Grenze der dogmatischen Wissenschaft herangetreten waren, strenger und mit manchem Zugeständnis an die kritische Forschung durch. Von dem aus, was die Schrift selbst für den Mittelpunkt erklärt, entwickelt er das Ganze der Schrift als festgefügte organisch geleitete Geschichte; in der Einheit und Geschlossenheit dieser Geschichte erkennt er dann den besten Erweis ihrer Wirklichkeit wenigstens für jeden, der selbst eine Erfahrung von dem zentralen Heilsmittelpunkt des ganzen Systems besitzt. Der erste Grundsatz stellte die praktische Frömmigkeit, der zweite die Geschichte vor die Lehre. Beide waren also treffliche Mittel, die starre Masse der orthodoxen Dogmatik einzuschmelzen für neue Gestaltungen. Hofmann selbst blieb in den wichtigsten Punkten außer der Versöhnungslehre (vgl. unten II § 44) orthodox; aber die Betonung der religiösen Erfahrung und der Geschichte mußte, nachdem sie einmal zum Prinzip auch der konservativen Dogmatik erhoben war, immer tiefer in das Gefüge eindringen und den Stoff selbst umgestalten. Freilich solche Fortschritte blieben der Zukunft vorbehalten. Noch bei dem größten Erlanger der zweiten Generation, bei Franz H. Reinhold (v.) Frank[1]) († 1894), ist wenig davon zu spüren. Er schuf von jenem ersten Grundsatz Hofmanns aus die besondere Wissenschaft der Gewißheitslehre, die dazu anleiten soll, aus der Erfahrung der Wiedergeburt die sie bewirkenden Faktoren abzulesen und so umgekehrt die dogmatischen Sätze vor dem Glauben zu rechtfertigen. Doch verfuhr er dabei so unkritisch, daß er die ganze lutherische Dogmatik aus der Tatsache der Wiedergeburt rekonstruierte. Noch weniger Ernst machte er mit dem zweiten, dem geschichtlichen Grundsatze Hofmanns. Daher ist sein zweites Hauptwerk, die systematische Darstellung der Wahrheit, deren man von Wiedergeburt und Bekehrung aus gewiß wird, den übrigen konfessionellen Systemen lediglich durch formale Meisterschaft überlegen; sie bedeutet keine innere Fortbildung der Erlanger Theologie.

Auf reformierter Seite fehlt eine ähnliche Entfaltung des dogmatischen Konfessionalismus; Joh. Hnr. Aug. Ebrard[2]) († 1888) und

1) Frank: System der chr. Gewißheit, 1870ff., ² 81—83 System der chr. Wahrheit, 1878ff., ³ 93f.; Dogmat. Studien, 1891; Zur dogmat. Prinzipienlehre, NkchZ 1893, II; vgl. oben S. 36, „Literatur“.

2) Ebrard: Chr. Dogmatik, 1851, ² 62f,

noch mehr Ed. Böhl[1]) († 1903) versuchten ihn auszubilden, aber ohne breiteren Erfolg; über Al. Schweizer s. unter d.

c) Die entgegengesetzten Ziele vertritt die sog. altliberale Dogmatik. Sie verbindet die radikale Seite von Schleiermachers Theologie mit Hegels spekulativem Einfluß. Zwar hatte vor allem D. Fch. Strauß († 1874) durch sein Leben Jesu und seine Glaubenslehre[2]) gezeigt, daß die idealistische Spekulation sich auch gegen das Christentum wenden konnte. Aber die Neigung zu einer Verbindung beider Mächte fiel damit nicht hin. Wo sie noch die Oberhand behielt, da standen notwendig die allgemeinen religiösen Motive wieder über den zentralen und bestimmten deren Behandlung; die Dogmatik stellte das Christentum so dar, daß es sich der idealistisch-philosophischen Auffassung von Welt und Leben eingliedern ließ. Freilich je mehr der Idealismus sich innerlich auflöste und seine geistige Herrschaft verlor (vgl. unten Nr. 4b), desto schwächer wurde auch der Eindruck dieses Verfahrens auf die Theologie. Was man vor allem sah, das waren die Schwächen des Altliberalismus: er betonte einseitig die religiösen Vorstellungen, und zwar so, daß sie ihren tiefsten Sinn erst durch philosophische Läuterung oder durch Heraushebung der in ihnen wirkenden Idee gewinnen; er bedrohte die Eigenart der Religion und unterschätzte die Bedeutung der Geschichte für das Christentum. Das Verdienst dieser Dogmatik war mehr indirekter Art: sie erzog zu scharfem systematischen Denken, half die Brücken zwischen Christentum und fortschreitender Kultur erhalten, gab der historisch-kritischen Bibelforschung Schutz, Halt und dogmatische Verwertung und durchdachte die religionsphilosophisch-apologetischen Fragen; inhaltlich brachte sie besonders der eigentlichen Dogmatik wenig Förderung. Ihr hervorragendster Vertreter war A. E. Biedermann († 1885), ein Meister des systematischen Denkens[3]). Er glaubte noch ganz an die Adäquatheit der spekulativen Gotteserkenntnis des reinen Denkens. Zwar wollte er das selbständige Recht auch der religiösen Vorstellung behaupten, sie keineswegs durch den reinen Gedanken ersetzen; aber unwillkürlich wurde es doch das Ziel seiner Dogmatik, die religiöse Vorstellung trotz ihrer subjektiven Notwendigkeit in den objektiv richtigen reinen Begriff umzuarbeiten. Die Folge war eine abstrakte Leerheit der Ergebnisse, wie sie in der Dogmatik selten

---

1) Böhl: Dk auf reformiert-kirchl. Grundlage, 1887.

2) Strauß: Leben Jesu, 1835f.; Die chr. Glaubenslehre in ihrer gesch. Entwicklung u. im Kampf mit der mod. Wissenschaft, 2 Bde, 1840 f.

3) Biedermann: Die freie Th oder Ph und Chrtum, 1844; Chr. Dogmatik, 1869, [2] in 2 Bdn. 84 f.

ist. Immerhin bleibt sein Werk ein ragendes Denkmal des Strebens, gegenüber der orthodox-antiken dualistischen Weltkonstruktion eine moderne monistische aufzurichten, in der doch wie in jener das Christentum — nur nicht mehr als Dogma, sondern als Prinzip und Idee — der eigentliche Mittelpunkt ist. Neben Biedermann ist vorzüglich C. Schwarz († 1885) zu nennen[1]). Rich. Adalb. Lipsius († 1892) vertrat diese Geistesrichtung je länger desto weniger rein; er entwickelte sich zu Ritschl (Nr. 4 a) und zur kirchlichen Auffassung hin[2]). Auch Otto Pfleiderer († 1908) stieß das Hegelsche Gerüst in hohem Grade ab und arbeitete den praktisch-religiösen Gehalt der liberalen Dogmatik stärker heraus, ohne doch wie Lipsius den Gesamtcharakter zu verändern[3]).

d) Zahlreiche Theologen suchten die Fortschritte der verschiedenen dogmatischen Richtungen mit einander zu verbinden und dabei Schleiermacher in der inneren Überwindung des Gegensatzes von Orthodoxie und Aufklärung so treu als möglich zu bleiben. Da sie aber seine Ziele nicht klar und in der vollen Tiefe verstanden, vermochten sie sein Werk nicht großzügig weiterzuführen, sondern begründeten eine bloße Vermittlungstheologie. Sie erstrebten sämtlich eine weitere Annäherung der Schleiermacherschen Sätze an Bibel und Kirchenlehre; viele glaubten sie überdies durch Übernahme spekulativer Momente zu verbessern. Dabei wurde die Eigenart und Selbständigkeit der Religion an wichtigen Stellen verschüttet, die Autorität der geschichtlichen Mächte blieb oft äußerlich und gesetzlich. Ihr dogmatisches Verdienst beschränkte sich daher wesentlich auf die Überleitung reicherer Frömmigkeitsmotive aus dem praktischen Leben und neuer kritischer Ergebnisse aus der Wissenschaft in die Dogmatik; ferner auf einflußreiche Personalunionen zwischen Dogmatik, freier Wissenschaft und Kirche, endlich auf die vielfältige Befruchtung, die unwillkürlich aus der Berührung der Gegensätze in den Seelen und Systemen ihrer Vertreter entsprang. Naturgemäß war die Fülle der Spielarten in der Vermittlungstheologie noch erheblich größer als in den andern dogmatischen Lagern. Die bedeutendsten Gestalten sind Schweizer, Rothe und Dorner. Alexander Schweizer[4]) († 1888) war der treueste Schüler Schleiermachers;

1) Schwarz: Wesen der R, 1847; vgl. auch oben S. 36 „Literatur".

2) Lipsius: Lehrbuch der ev.-prot. Dk, 1876, ³ hrsg. v. O. Baumgarten, 1893; Ph u. R, 1885.

3) Pfleiderer: RPh auf gesch. Grundlage, ³ 1896; Grundriß der chr. Glaubens- u. Sittenlehre, ³ 1880, ⁶ 98; vgl. oben S. 36 „Literatur".

4) Schweizer: Die Glaubenslehre der ev.-reformierten Kirche, 1844 ff.; Die prot. Zentraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der ref. Kirche, 1863 ff.; Die chr. Glaubenslehre nach prot. Grundsätzen, ² 1877.

eine Sonderstellung hat er vorzüglich in der Betonung des reformierten Standpunkts, der Prädestination und des Gegensatzes zur Kreaturvergötterung. Richard Rothe[1]) († 1867) suchte vom Gottesbewußtsein des Frommen aus spekulativ nach reinen Denkgesetzen *ein Gesamtgebäude des Wissens zu entwickeln und so die Gedanken* Gottes nachzudenken. Isaak Aug. Dorner[2]) († 1884) machte ebenfalls einen starken Gebrauch von der Spekulation und gelangte dabei in weitem Umfang zu einer Rekonstruktion des kirchlichen Dogmas. Großen Einfluß übten auch K. I. Nitzsch[3]) († 1868), der besonders das biblische Element betonte, und K. Hase[4]) († 1890), der vor allem eine Versöhnung der Frömmigkeit mit der modernen Bildung erstrebte. *Die Grenze der konfessionellen Theologie* berührten A. Twesten[5]) († 1876), der akademische Nachfolger Schleiermachers, und der Däne Martensen[6]) († 1884), der auch naturphilosophische Einflüsse nicht verschmähte. In der Nähe des Biblizismus blieb trotz kräftiger spekulativer Elemente Joh. Peter Lange[7]) († 1884), der zu geistreich war, um wissenschaftliche Zucht gewinnen zu können. Schenkel[8]) († 1885) entwickelte sich allmählich aus der Mitte in den Liberalismus hinein. *Vor allem ein* Sondergebiet, die Lehre von der Sünde, förderte Julius Müller[9]) († 1878).

4. Die Neuorientierung durch und seit Ritschl. — a) Sollte das Werk Schleiermachers großzügig weitergeführt werden, so bedurfte die Theologie eines Mannes, der wenigstens ein gut Teil von den Einzelfortschritten der dogmatischen Richtungen innerlich *mit einander verband, aber zugleich die großen Aufgaben der* neueren Dogmatik in ähnlicher Klarheit wie Schleiermacher erfaßte.

---

1) Rothe: Theol. Ethik 1845, ² 1869 f.; Vorlesungen über Dk, hrsg. v. Schenkel 1870; Zur Dk, ² 1869.

2) Dorner: Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, ² 1845 ff.; System der chr. Glaubenslehre, ² 1886; vgl. oben S. 21, „Literatur".

3) Nitzsch: System der chr. Lehre, 1829, ⁶ 51.

4) Hase: Lehrbuch der ev. Dk, 1826, ⁶ 70; Gnosis oder prot.-ev. Glaubenslehre für die Gebildeten in der Gemeinde, 3 Bde., 1827—29, ² 69 (als 7. B. der Ges. Werke 1892); vgl. auch oben Nr. 2b, Anm. 1

5) Twesten: Vorlesungen über die Dk der ev.-luth. Kirche nach dem Kompendium de Wettes, 1. B. 1826, ⁴ 38, 2. B. 1. Abt. 1837.

6) Martensen: Chr. Dogmatik, 1849, deutsch (zweimal übersetzt) ⁴ 1897.

7) Lange: Chr. Dogmatik, 1849 ff., ² 70.

8) Schenkel: Chr. Dk vom Standpunkt des Gewissens, 1858 f.; Die Grundlehren des Chrtums aus dem Bewußtsein des Glaubens dargestellt, 1877.

9) Müller: Chr. Lehre von der Sünde, 1838—44, ⁶ 77, neu hrsg. 89; Dogmat. Abhandlungen, 1870.

Er wurde ihr geschenkt in Albrecht Ritschl[1]) († 1889). Besaß auch Ritschl weder die persönliche Genialität noch die systematische Meisterschaft Schleiermachers, so vermochte er doch mit seiner Einsicht und seiner Kraft des Wollens und Denkens die Theologie wieder um die großen, wahrhaft fruchtbaren Probleme zu sammeln und dadurch auf die rechte Bahn der Entwicklung zurückzuführen. Seine Dogmatik wurzelte so kräftig wie die biblizistische in den Urkunden des Christentums, mit den Anfängen und der Geschichte der protestantischen Kirche stand sie in engerer Fühlung als selbst die konfessionelle; überdies war sie durch die historisch-kritische Schule Baurs hindurchgegangen und mit jenem Verständnis des allgemeinen Geisteslebens erfüllt, das den Liberalismus und die Vermittlungstheologie auszeichnete. Indem er all diese Elemente zur gegenseitigen Durchdringung brachte, kam er — an vielen Punkten ohne Bewußtsein des Zusammenhangs — wieder in die Nähe Schleiermachers und der Tiefen, die in Kants Ethik und Erkenntniskritik beschlossen lagen; nur daß jetzt die gemeinsame Konzeption mit einer ganz andern Fülle biblischen, reformatorischen und kirchlichen Geistes gesättigt war. So begann Ritschl statt der Betonung der Frömmigkeit und des frommen Bewußtseins vielmehr den evangelischen Glaubensbegriff kräftiger herauszuarbeiten und durchzuführen, als es bisher irgendwo seit der Reformation geschehen war. Der Versuch gelang ihm, obwohl er zugleich die historische Bibelkritik grundsätzlich anerkannte und selbst vielfältig übte. Hier entsprang eine Vertiefung des Offenbarungsbegriffs, eine bessere Wertung der Geschichte, der Persönlichkeit und der Gemeinde und daher eine Abwendung von der dogmatischen Methode der Bewußtseinstheologie. Die allgemein-religiösen Motive, die durch Aufklärung und Idealismus selbständig ausgebildet worden waren, übernahm Ritschl vor allem in ihrer religiös-sittlichen Wendung; aber er gab ihnen die rechte Seele, indem er sie wie Schleiermacher oder noch direkter als dieser mit den zentral-biblischen Motiven verband; was er unter

---

1) Ritschl: Die chr. Lehre von der Rechtfertigung u. Versöhnung, 3 Bde. (1. B. Gesch. der Lehre, 2. B. biblische Begründung, 3. B. syst. Darstellung) 1870—74, [2] 82 f. und [3] 88 f. stark verändert, seitdem nur Abdrucke (zu dem Verhältnis der Auflagen vgl. Fabricius, Die Entwicklung in A. Rs. Th von 1874—89, 1909). Eine gute Einführung bietet der Vortrag: Die chr. Vollkommenheit, 1874, [3] 1902; einen (schwer verständlichen) Überblick: Unterricht in der chr. R, 1875, [3] 86 verändert, [6] 1903. Mit der Geschichte der Kirche und Theologie setzte er sich vor allem auseinander in G des Pietismus, 3 Bde., 1880—86, in Schleiermachers Reden über die R u. ihre Nachwirkungen auf die ev. Kirche Deutschlands, 1874, und Fides implicita, 1890. Die erkenntnistheoretische Begründung seiner Theologie steht in Th u. Metaphysik, 1881, [2] 87.

den Titeln der Vollkommenheit, der religiösen Funktionen und des Reiches Gottes lehrte, bildete wesentlich, seine Wertung der Gemeinde wenigstens teilweise eine Auswirkung dieser fruchtbaren Verbindung. Vor allem von seinem Verständnis des Glaubens aus mußte endlich Ritschl auch zu neuer Selbständigkeit der Religion vordringen. So konnte er eine dem Wesen des Christentums und der neuen Lage der Geistesbildung besser entsprechende Grundlage für die Erörterung über das Verhältnis der Religion zum allgemeinen Geistesleben schaffen. Zwar der erkenntnistheoretische Unterbau, den er im Anschluß an Lotze (und Kant) zu geben suchte, erwies sich bald als brüchig. Aber was er dabei positiv vor allem erstrebte, war von diesen Mängeln wenig berührt: die Scheidung des praktisch gearteten religiösen vom theoretisch-philosophischen Erkennen, der Kampf gegen die Unterordnung der religiösen Erkenntnisse unter eine von ganz anderen Voraussetzungen ausgehende Metaphysik (vgl. unten § 7, 3). Im ganzen suchte Ritschl die Aufmerksamkeit von den religionsphilosophisch-apologetischen Erörterungen auf die innere Struktur des Glaubens und der Dogmatik zu lenken, schuf aber damit zugleich die Grundlage für ein selbständigeres und selbstgewisseres Auftreten des Christentums im allgemeinen Geistesleben.

So entstand eine Dogmatik, die überaus verschieden von der üblichen liberalen wie biblizistischen oder orthodoxen war. Sie ließ dank ihrem Maßstab des Glaubensbegriffs und der religiösen Erkenntnis manche Stoffe dahinten, die in diesen eine wichtige Rolle spielten; sie spann andere, bisher vernachlässigte, zu eindrucksvollen Abschnitten aus; den Stoffen aber, die sie mit den älteren Richtungen teilte, gab sie weithin eine neue Prägung. Zunächst rief sie einen gewaltigen Kampf hervor. Ihre Neuheit und die kräftige Polemik, die sich mit ihr verband, weckte Feinde von allen Seiten. Tatsächlich war sie auch an vielen Punkten mangelhaft. Sie wollte eine Frömmigkeit, die überwiegend und einseitig an den Kämpfen des Menschen und an der sittlichen Auswirkung des Christentums orientiert blieb, nicht nur behaupten, sondern zur Alleinherrschaft führen; sie verband sich mit einer angreifbaren Erkenntnistheorie und Psychologie; sie vermochte sich an wichtigen Punkten nicht von einer lehrgesetzlichen Auffassung der Bibel freizuhalten, und sie machte mit der grundsätzlich anerkannten historischen Kritik, mit der Hereinstellung der Bibel und ihrer großen Persönlichkeiten in die historische Entwicklung nicht vollen Ernst; ihre systematische Darstellung endlich blieb lückenhaft und widerspruchsvoll. Eine endgültige Erfüllung der neuen Aufgaben bedeutete also auch sie noch nicht.

Aber sie war doch kraftvoll und bedeutend genug, um als Ferment zu wirken und die Dogmatik zu fruchtbarem Kampf um jene Aufgaben zu zwingen.

b) Die Entwicklung bis zur Gegenwart. Die Kraft der Ritschlschen Theologie wurde wesentlich verstärkt durch andere gleichzeitige Entwicklungen. Die Philosophie war längst aus der Höhe der Metaphysik auf die irdische Welt zurückgekehrt; sie sammelte sich in wachsendem Maße um Erfahrung und Erkenntnistheorie; Kant wurde seit der zweiten Hälfte der sechziger Jahre abermals ihr Führer. So verlor der theologische Liberalismus den Wind der Zeitstimmung aus seinen Segeln, Ritschls Losreißung der Religion vom Welterkennen erhielt im Kritizismus jeder Art und im Positivismus mächtige Bundesgenossen. Ähnliche Hilfe leistete der historische Sinn; er unterstützte das Streben Ritschls, den in der Vergangenheit entstandenen geistigen Werten Bedeutung für das eigene Leben zu verleihen, und half zugleich mit seiner kritischen Betätigung an Bibel und Dogma den Konservatismus zurückdrängen, der die Erzeugnisse der Vergangenheit (Bibel oder Kirchenlehre) als äußere Autoritäten festhalten wollte. Ja die historische Kritik schloß mit Ritschls Theologie einen engen Bund; denn Ritschls Begründung der Religion auf eigene Wurzeln und die Verinnerlichung des Offenbarungsbegriffs nahmen ihr ein gut Teil ihrer Gefährlichkeit für die Kirche; anderseits bereiteten ihre Ergebnisse den Boden für die Aufnahme dieses neuen Verständnisses vom Christentum.

Welche Folgen hatte nun die Wirksamkeit Ritschls in der dogmatischen Entwicklung? Das Gesamtbild änderte sich ebenso schnell wie gründlich. Ungewöhnlich rasch sammelte sich eine bedeutende Gruppe junger Theologen, die Ritschls Anregungen aufnahm und weiterbildete (s. unten). Der Liberalismus trat im allgemeinen Bewußtsein zurück. In Führern wie Lipsius und Pfleiderer (s. oben Nr. 3 c) machte er auch trotz der scharfen Polemik erhebliche Zugeständnisse; immerhin wird er noch in der Gegenwart von Aug. Dorner[1]), Hn. Lüdemann[2]) u. a., zum Teil mit neuen wissenschaftlichen Mitteln, kräftig aufrechterhalten. Die Vermittlungstheologie löste sich fast völlig auf. Da ihre besten

1) A. Dorner: Grundriß der DG, 1899; Grundriß der Enzyklopädie der Th, 1901; Grundriß der RPh, 1905. Eine kurze Einführung in seine Stellung gibt der Vortrag: Die chr. Lehre nach dem gegenw. Stande der theol. Wissenschaft u. ihre Vermittlung an die Gemeinde, 1904.

2) Lüdemann: Das Erkennen u. die Werturteile, 1910; Erkenntnistheorie und Th, Prot. Monatshefte 1897 f.

Instinkte durch Ritschl weit tiefer erfaßt und kräftiger befriedigt wurden, so verlor sie gleichsam ihr Daseinsrecht. So weit sie sich nicht von der neuen Theologie aufsaugen ließ, bildete sie sich parallel zu ihr und in engem Einvernehmen mit ihr weiter; Beispiele dafür sind vor allem Jul. Köstlin[1]) († 1902) mit seinen Arbeiten über die religiöse Erfahrung und den Glauben sowie noch bedeutender Fch. Nitzsch[2]) († 1898), der Verfasser des vorliegenden Lehrbuchs. Endlich im Biblizismus und Konfessionalismus traten unter dem Einfluß der Ritschlschen Theologie und ihrer Verbündeten, nachdem der wildeste Kampf vorüber war, die lediglich repristinatorischen Elemente zurück; die zukunftskräftigen Züge gewannen den Sieg. Das Ergebnis war: Während die Vermittlungstheologie und weithin auch der Liberalismus ihre Bedeutung für die Dogmatik verloren, übernahm die Ritschlsche Theologie die wissenschaftliche Führung und bildete unter mannigfacher Befruchtung durch liberale und vermittlungstheologische Motive neue Richtungen aus; die beiden konservativen Zweige der Theologie aber entwickelten ihrerseits neue Möglichkeiten.

Eine Stärke der Ritschlschen Gruppe wurde es, daß sie von ihrem Meister nicht einen Gemeinbesitz dogmatischer Lehren, sondern lediglich die vertiefte Problemstellung und allgemeine Richtung der Arbeit übernahm. Die Durchführung des evangelischen Glaubensbegriffs an den verschiedenen Stoffen der Dogmatik, die Begründung der Selbständigkeit der Religion, die Pflege eines inneren Ausgleichs zwischen den allgemeinen und den zentralen christlichen Motiven, die historische Selbstbesinnung des Christentums in der Doppelrichtung einerseits auf wachsende religiöse Bereicherung an der Geschichte und anderseits auf volle Anerkennung der historischen Kritik; durch all das gleichsam eine Loslösung der innerlich gestärkten religiösen Nerven aus dem Körper des geistigen Lebens, um sie von allen Lähmungen durch das alte oder neue Weltbild zu befreien — das waren die gemeinsamen Ziele. Auch darin stimmte man ziemlich überein, daß man noch größere Offenheit gegenüber der historischen Kritik sowie einen noch engeren und bewußteren Anschluß als Ritschl selbst an Schleiermacher und den Kantischen kritischen Idealismus erstrebte. Im übrigen erwuchs eine außerordentliche Fülle verschiedener dogmatischer Gestaltungen. Ihre

1) Köstlin: Die Begründung unserer sittlich-religiösen Überzeugung, 1893; Der Glaube und seine Bedeutung für Erkenntnis, Leben und Kirche, 1895; Dogmatik, RE 4, 733 ff.

2) Nitzsch: 1889—92, ² 96; außerdem vor allem: Grundriß der chr. DG, 1. B. 1870.

wichtigsten Träger, die zum Teil durchaus selbständig zu ähnlichen Ergebnissen wie Ritschl gekommen waren, aber dann mit dessen Gruppe verwuchsen, waren Joh. Gottschick († 1907), Theodor Häring, W. Herrmann, Julius Kaftan, Ferd. Kattenbusch, Paul Lobstein, Mezger, Max Reischle († 1906), Otto Ritschl, Hn. Schultz († 1903), Fch. Traub, H. H. Wendt[1]); auch Dogmenhistoriker wie Ad. Harnack und Fch. Loofs wirkten stark auf das dogmatische Gebiet herüber. Mehrere Vertreter dieser Gruppe haben einflußreiche dogmatische Gesamtstellungen herausgearbeitet. Kaftan schuf einen einheitlichen Unterbau, eine Theorie der Religion; führte er hier nur die eine Seite von Ritschls Anregungen weiter (vgl. unten § 14, 2), so suchte er anderseits die Einseitigkeit von Ritschls Frömmigkeit vor allem durch Wiederaufnahme eines mystischen Zuges zu überwinden. In den Ergebnissen seiner Arbeit blieb er der kirchlichen Auffassung noch näher als Ritschl. Seine zusammenfassende Dogmatik ist ausgezeichnet durch eine ebenso energische wie reichliche Eingliederung des biblischen und des kirchlichen Stoffes in den eigenen Gedankengang. Häring steht ihm sachlich nahe; nur daß sein Hauptwerk sich an weitere gebildete Kreise wendet und daher weniger belastet mit historischen Stoffen, ausführlicher in der Widerlegung von Einwänden ist. Wendt schränkt die Verwertung der Bibel möglichst auf das Evangelium Jesu ein, betont dieses aber desto kräftiger als den Maßstab, an dem allein die Christlichkeit einer Lehre zu prüfen sei; im übrigen berücksichtigt seine Dogmatik be-

1) Gottschick: Die Kirchlichkeit der sog. kirchlichen Th, 1890; er begründete 1891 die ZThK, die zahlreiche wertvolle Beiträge zur Dogmatik, überwiegend im Sinn der Ritschlschen Theologie, enthält.

Häring: Der chr. Glaube, 1906; Zu Ritschls Versöhnungslehre, 1888; Lebensfragen der syst. Th, 1895.

Herrmann: Dogmatik, in Kultur der Gegenwart I 4, [2] 1909; Die R im Verhältnis zum Welterkennen u. zur Sittlichkeit, 1879; Der Verkehr des Christen mit Gott, [5] u. [6] 1908; Die Lage u. Aufgabe der ev. Dk in der Gegenw., ZThK 1907. — Vgl. vor allem unten §§ 7, 3; 14, 2, 3; 30, 4.

Kaftan: Grundriß der Dk, [5] u. [6] 1909; Wesen der chr. R, [2] 1888; Wahrheit der chr. R, 1888; Zur Dogmatik, 1904. — Vgl. vor allem unten §§ 14, 2; 30, 4.

Kattenbusch: (außer seinen Werken zur Konfessionskunde) s. oben S. 36, „Literatur“.

Lobstein: Einleitung in die Dk, 1897.

Reischle: Chr. Glaubenslehre in Leitsätzen, [2] 1902; Die Frage nach dem Wesen der R, 1889.

O. Ritschl: vgl. vor allem S. 22 u. 36, „Literatur“.

Schultz: Grundriß der chr. Apologetik, [2] 1902; Grundriß der ev. Dk, [2] 1892; Die Lehre von der Gottheit Christi, 1881.

Fch. Traub: Th und Ph, 1910.

Wendt: System der chr. Lehre, 1906 f.

sonders die modernen Fragestellungen und erstrebt noch mehr als die Härings schlichte Allgemeinverständlichkeit, Vereinfachung und Entlastung des Gedankengangs. Herrmann erfaßt das individuelle Erlebnis einer Wirklichkeit, die uns zur vollen Hingabe zwingt, als den eigentlichen Kern des Christentums und läßt daraus ein durchaus individuelles, selbständiges Glaubensleben erwachsen; er schließt es aber zugleich eng mit der Geschichte zusammen, indem er zeigt, wie jene Wirklichkeit uns in der geschichtlichen Überlieferung von Jesus begegnet. Von dieser religiösen Grundlage aus führt er die Scheidung der Religion vom Welterkennen, das eigentümliche Wechselverhältnis der in sich selbständigen Mächte Religion und Sittlichkeit, die Autonomie des lebendigen Glaubens und der von ihm erzeugten Gedanken gegenüber aller äußeren Autorität und damit den evangelischen Charakter der Dogmatik so restlos durch wie kein anderer Theologe. Er vollendet damit trotz starker Abweichungen die Arbeit Ritschls gerade an einigen entscheidenden Punkten. Aber auch sonst hält die Ritschlsche Theologie die Hauptabsicht ihres großen Anregers fest: gerade die innersten Probleme des Glaubens in echt evangelischem Sinne neu zu durchdenken und so dem evangelischen Glauben selbst zu folgerechter Ausbildung seines Wesens in der modernen Welt zu verhelfen.

Je mehr nun die Ritschlsche Theologie ihren Beruf erfüllte, desto häufiger und stärker stellte sich in dem jungen Geschlecht das Streben ein, den Kreis der Probleme wieder zu erweitern. Wie die historische Arbeit das Christentum und seine Urkunden trotz der von Ritschl aufgerichteten Schranken in den Gang der allgemeinen Religionsgeschichte hineinzustellen begann, so zog die systematische Arbeit seit der Mitte der neunziger Jahre neue Verbindungsfäden zwischen Religion und allgemeinem Geistesleben und wandte sich daher den religionsphilosophischen Fragen zu. Das gelang ihr desto leichter, weil inzwischen in der Zeitstimmung eine, freilich überaus unklare, Rückkehr zur Religion und in der Philosophie teils eine neue Vorliebe für idealistische Metaphysik, teils eine starke Neigung eingesetzt hatte, ihre Arbeit an der Weltanschauung stärker auf die Geschichte zu begründen und von der Herrschaft der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung zu befreien.[1]) Das alte Ziel lebt wenigstens in einzelnen wieder auf, gegenüber der antik-orthodoxen Konstruktion des Welt- und Geistessystems

1) Zu dieser Wandlung der Philosophie vgl. z. B. Rickert, Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 1896. 1902; Derselbe, Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, [2] 1910; Windelband, Präludien, [3] 1907; Simmel, Probleme der Geschichtsphilosophie, 1892; Die Werke von Dilthey, Eucken u. a.

eine spezifisch moderne zu schaffen; sie soll der Religion einen bestimmten Platz im Gewebe des geistigen Lebens, vielleicht auch den religiösen Erkenntnissen maßgebende Bedeutung in dem Gesamt*organismus* der menschlichen Erkenntnisse verschaffen (s. § 7, 3). Dabei will man die Fehler der spekulativen und altliberalen Theologie meiden, indem man die Errungenschaften Ritschls, vor allem die Selbständigkeit und den geschichtlichen Charakter der Religion, mit Entschiedenheit festhält; aber man kehrt zu der religionsphilosophischen Problemstellung Schleiermachers und der großen deutschen Idealisten zurück. So wächst eine neuidealistische Religionsphilosophie empor, die zwar den Zusammenhang mit dem Mutterboden der Ritschlschen Theologie festhält, aber auch die Arbeit des Altliberalismus und mancher Vermittlungstheologen wieder aufnimmt und daher in starke Spannung zur Ritschlschen Theologie, vor allem zu Herrmann, tritt. Ihr erster und einflußreichster Vertreter ist Ernst Troeltsch, der von streng historischer und psychologischer Untersuchung der wirklichen Religion und von der Erkenntnistheorie des kritischen Idealismus aus ein umfassendes, in Metaphysik mündendes religionsphilosophisches System begründet hat[1]). Neben ihm haben R. Otto und W. Bousset im Anschluß an den Philosophen Nelson begonnen, die Religionsphilosophie von Fries zu erneuern[2]) (vgl. oben Nr. 2). Wobbermin versucht psychologisches und erkenntniskritisches Denken zu einem Verfahren zu verbinden, das er transzendental-psychologisch nennt; es soll die Untersuchung der religiösen Erfahrung unter dem Gesichtspunkt der Wahrheitsfrage durchführen[3]). Andere Systematiker, z. B. Titius, E. W. Mayer, Eck und Thieme stehen der neuidealistischen Religionsphilosophie freundlich gegenüber, ohne bisher ein eigenes System oder Verfahren aufgestellt zu haben. Manche erhoffen wenigstens von der Religionspsychologie eine neue Befruchtung auch der Dogmatik[4]). So wichtig übrigens

---

1) Troeltsch: Das Wesen der R u. die Religionswissenschaft, in Kultur der Gegenwart I 4, ² 1909; RPh, in Die Ph im Beginn des 20. Jhs., Festschrift für Kuno Fischer, ² 1907; Psychologie u. Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft, 1905; vgl. oben S. 36 „Literatur“. — Genaueres s. vor allem unten § 14, 3 a.

2) Neufriesianismus: Otto, Kantisch-Fries'sche RPh u. ihre Anwendung auf die Th, 1909; darüber Bousset, ThRsch 1909, Heft 11 f.; Bousset, Die Bedeutung der Person Jesu für den Glauben, (Vortrag) 1910.

3) Wobbermin: Th u. Metaphysik, 1901; Psychologie u. Erkenntnistheorie der rel. Erfahrung, in dem Sammelwerk „Weltanschauung“, 1911; Aufgabe u. Bedeutung der Religionspsychologie, (Vortrag) 1910; Der gegenw. Stand der Relspsych., Z f. angew. Psych. III 1910.

4) Religionspsychologie (vgl. unter Troeltsch u. Wobbermin): E. W. Mayer, Scheel, Vorbrodt in ZThK 1908 f.; Rittelmeyer, Chr. Welt, 1908, 122 ff.; Zeitschrift für Religionspsychologie, hrsg. v. Runze, Bresler u. Klemm, seit 1906; Wielandt, Das

die Konsequenzen all dieser Versuche für die Dogmatik werden müssen, sie zeigen sich naturgemäß vorläufig mehr in einer Verschiebung der allgemeinen Teilnahme zu Gunsten religionsphilosophischer Probleme als in einer neuen Bearbeitung der dogmatischen Stoffe.

Auf konservativer Seite hielt sich die Repristination der altlutherischen Dogmatik vor allem bei Al. v. Oettingen[1]) bis in die Gegenwart hinein. Im übrigen trat entsprechend der wachsenden Abneigung gegen lehrgesetzliche Dogmatik überhaupt auch der Gegensatz zwischen Biblizismus und Konfessionalismus noch weiter zurück, als es schon bei Männern wie etwa H. Cremer und Hofmann geschehen war. Die beiden Gruppen fühlen sich eng zusammengehörig als die „Schrifttheologie“ oder die „positive“ Theologie — ein Titel, den freilich vor allem die Ritschlianer ebenso für ihre streng geschichtliche Auffassung des Christentums beanspruchen. Auf dieser Bahn steht schon die Dogmatik von W. Schmidt[2]). Seitdem aber hat diese Entwicklung einen noch rascheren Gang angenommen. Gemeinsam ist ihren Vertretern das Streben, gegenüber der „modernen“ Theologie den supranaturalen Charakter des Christentums (vor allem die Gottheit Christi) so exklusiv und den Lehrgehalt der Bibel so vollständig und streng wie heute möglich zu fassen. Von Ritschl übernommen oder doch parallel zu ihm entwickelt aber hat man die Selbständigkeit der Religion, eine bedeutende Vertiefung des Glaubens- und Offenbarungsbegriffs, eine weitgehende Anerkennung der historischen Kritik. Die biblizistische Gruppe erreicht in Martin Kähler[3]) die Höhe, auf der von dogmatischem Biblizis-

---

Programm der Religionspsychologie, 1910. Dabei lehnt man sich gern an die amerikanische Arbeit an: W. James, Die rel. Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit, dtsch. v. Wobbermin, 1907; Starbuck, Religionspsychologie, dtsch. v. Beta, 2 Bde, 1909. Einige ältere Literatur ist unten, § 18 Anm., genannt. — Bei alledem handelt es sich zumeist um individualpsychologische Betrachtung der Religion. Weit weniger ist bisher von Theologen die völker- oder sozialpsychologische angewandt worden. Doch finden sich umfangreiche und wichtige philosophische Vorarbeiten dafür vor allem in Wundts Völkerpsychologie, B. II 1, 2 u. 3, 1905—09 (vgl. Thieme, Zu Wundts Rpsych., Z f. Rpsych. 1910, und Die genet. Rpsych, ZwTh 1911; Otto, ThRsch 13, 1910, 251 ff., 293 ff.; Grützmacher, ThGw 4, 10 ff.), und Probleme der Völkerpsychologie, 1911; interessante Anregungen auch bei Simmel, Die R (Sammlung „Die Gesellschaft“, 2 B.).

1) Öttingen: Luth. Dogmatik, 3 Bde, 1897—1902.

2) Schmidt: Chr. Dogmatik, 2 Bde, 1895—98; Die verschiedenen Typen rel. Erfahrung u. die Psychologie, 1908.

3) Kähler: Die Wissenschaft der chr. Lehre von dem ev. Grundartikel aus, 1883, [3]1905; Der sog. hist. Jesus u. der gesch. bibl. Christus, [2]1896; Dogmat. Zeitfragen, 2 Bde, [2]1908 f.

mus nicht mehr gesprochen werden kann. Sein Gesamtaufriß der systematischen Theologie ordnet alle Einzelgedanken der (religiös verstandenen) Rechtfertigung durch den Glauben unter und bietet eine in ihrem inneren Zusammenhang imponierende Durchdenkung der dogmatischen Fragen. Anderseits bildet Ludwig Ihmels[1]) die Erlanger Theologie in dem Sinne um, daß die Erfahrung des Schriftinhalts als Offenbarung Gottes der eigentliche Ausgangs- und Quellpunkt der christlichen Gewißheit und der Dogmatik wird; so trägt er den Bedenken Rechnung, die vor allem von Cremer und Ritschl gegen die Erlanger Bewußtseinstheologie erhoben worden waren. Andere Fortentwicklungen der Erlanger Theologie versuchen Ph. Bachmann[2]) und Georg Schnedermann[3]). Um eine positive Würdigung, aber auch biblisch-kirchliche Beeinflussung der Ritschlschen Theologie bemühte sich vor allem G. Ecke[4]).

Handelt es sich hier überall schon um eine Revision und religiöse Verinnerlichung des dogmatischen Besitzes, so hat seit etwa 1903 weithin eine Verstärkung dieses Strebens eingesetzt. Man löst sich noch konsequenter von den bisherigen dogmatischen Systemen und Methoden, erstrebt noch bewußter eine Verständigung mit der modernen Wissenschaft und Geistesbildung. Mit Vorliebe knüpft man wieder an Hofmann an und will wie dieser „in neuer Weise alte Wahrheit lehren". So traten zunächst fast gleichzeitig zwei neue theologische Ansätze hervor. Eine „moderne positive Theologie" begründete Reinhold Seeberg[5]); in K. Beth, R. Grützmacher, K. Girgensohn, Fr. Kropatscheck hat sie weitere Vertreter auf dem dogmatischen Gebiet. Sie will mit neuen wissenschaftlichen Methoden die biblischen und kirchlichen Lehren soweit irgend möglich aufrechterhalten, ist stark apologetisch orientiert, arbeitet vor allem an der Verwertung des Entwicklungsbegriffs für die Theologie und steht den neumetaphysischen Bestrebungen mit großer Sym-

---

1) Ihmels: Centralfragen der Dk in der Gegenwart, 1911; Die chr. Wahrheitsgewißheit, ² 1908.

2) Bachmann: Grundlinien der syst. Th, 1908.

3) Schnedermann: Der chr. Glaube. 1. B., 1902.

4) Ecke: Die theol. Schule A. Ritschls und die ev. Kirche der Gegenwart, 1. B. 1897; Unverrückbare Grenzsteine, ⁵ 1911.

5) Mod. posit. Theologie. Seeberg: Grundwahrheiten der chr. R ⁵ 1910; Zur syst. Th, Abhandlungen u. Vorträge, 1909; Die Kirche Deutschlands im 19. Jh., ³ 1910. Beth: Die Moderne u. die Prinzipien der Th, 1907; Der Entwicklungsgedanke u. das Chrtum, 1909. Grützmacher: Studien zur syst. Th, 3 Hefte, 1905—09; Gegen den rel. Rückschritt, 1910; Modern-Posit. Vorträge, 1906; vgl. auch S. 36, „Literatur". Girgensohn: Die R, ihre psych. Formen u. ihre Zentralidee, 1903. Kropatscheck: Die Aufgaben der christusgläubigen Th in der Gegenwart, 1905.

pathie gegenüber. Den zweiten Versuch machte Theodor Kaftan[1]) mit der „modernen Theologie des alten Glaubens“. Er nähert sich sachlich stark den konservativeren Ritschlianern und arbeitet an einer inneren Festigung der Dogmatik, indem er alles, was nicht unmittelbar Sache des Glaubens ist, ausscheiden und die wirklich zentralen Punkte desto energischer in den Vordergrund rücken will. Inzwischen aber hat die Zahl der neuen Ansätze sich vermehrt: auf den verschiedensten Wegen versucht man eine Synthese zwischen positivem Glauben und moderner Wissenschaft. Die Hauptarbeit fällt dabei zunächst den apologetischen und religionsphilosophischen Fragen zu; vor allem Carl Stange[2]), A. W. Hunzinger[3]) und K. Dunkmann[4]) bemühen sich um ihre Förderung. Das gesamte Gebiet der systematischen Theologie beleuchtet ebenfalls im Sinne eines neuen Ansatzes A. Eckert[5]). Das wichtigste spez. dogmatische Programm stellt E. Schaeder[6]) auf. Er bekämpft wie jede anthropozentrische Neigung der Dogmatik, so auch die weithin herrschende Methode, die Heilserfahrung als den eigentlichen Mittelpunkt des Christentums zu betrachten und daher die Dogmatik rein soteriologisch zu orientieren; für ihn ist der Hauptgesichtspunkt vielmehr die lebendige Herrschaft Gottes, die den Menschen durch die biblische Offenbarung ergreift.

Alle diese Systematiker stehen sachlich und methodisch der „modernen“ Theologie bedeutend näher als eine der früheren konservativen Richtungen. Tatsächlich verfließen vielfach die Grenzen, vor allem zwischen den konservativen Schülern Ritschls und der positiven Dogmatik. Es ergibt sich die Möglichkeit, Gesamtauffassungen zu begründen, die sich keiner der vorhandenen Gruppen einordnen lassen, sondern die vielseitigsten Anregungen zu einem selbständigen Ganzen verbinden. Otto Kirn[7]) bildet das bedeutendste und einflußreichste Beispiel dieser Entwicklung. Im Ganzen ist die heutige Lage gekennzeichnet durch eine weitgehende Gleichartig-

---

1) Th. Kaftan: Vier Kapitel von der Landeskirche, ^{2}1907; Mod. Th des alten Glaubens, ^{2}1906; Zur Verständigung über mod. Th des alten Glaubens, 1909.

2) Stange: Theol. Aufsätze, 1905; Moderne Probleme des chr. Glaubens, 1911; Grundriß der RPh, 1907; Chrtum u. mod. Weltanschauung, 1911.

3) Hunzinger: Probleme u. Aufgaben der gegenw. syst. Th, 1909; Die rel. Krisis der Gegenwart, 1910.

4) Dunkmann: System theol. Erkenntnislehre, 1909; Das rel. Apriori u. die G, 1910 (BFchrTh).

5) Eckert: Einführung in die Prinzipien u. Methoden der ev. Th, 1909.

6) Schaeder: Theozentrische Th, 1. T. 1909; Die Einzigartigkeit Jesu u. sein Ziel, in „Jesus Christus für unsere Zeit“, 1907.

7) Kirn: Grundriß der ev. Dk, ^{3}1910; Glaube u. G, 1900.

keit der Grundprinzipien, aber Vielgestaltigkeit der Durchführung. Der Gemeinbesitz wächst ebenso wie der Drang nach individueller Gestaltung.

Die gewaltigen Fragen, die der neuen evangelischen Dogmatik gestellt sind (s. oben Nr. 1), haben zweifellos noch keine volle Antwort gefunden. Die Stufe, auf die vor allem Schleiermacher, Ritschl und Hofmann das dogmatische Ringen erhoben haben, ist noch nicht überwunden. Ihre Problemstellungen und Lösungsversuche sind heute nach vielen Richtungen feiner durchdacht, vertieft und ausgeweitet; aber es ist kein neues Grundproblem hinzugefügt, kein neuer Weg gebahnt worden. Das Verhältnis der lebendigen Religion zur Geschichte, das der religiösen Wertung zur kritischen Bearbeitung der Geschichte, das des Einzelnen zur Gemeinschaft, das der religiösen Motive zu einander, diese und andere Probleme bieten noch immer schwere Rätsel; es bedarf fortgesetzter Besinnung auf das, was den Glauben des Christen weckt und trägt, ehe hier eine allgemeine Klarheit herrschen wird. Die Vermehrung an Stoffen und Gesichtspunkten aber, die heute Religionsphilosophie und Religionsgeschichte auch der Dogmatik bringen, fordert erst recht, daß man sich immer aufs neue am Leben des Glaubens orientiert; sonst wird sie ein Danaergeschenk und reißt die Theologie los von den Wurzeln ihrer Kraft. Die Dogmatik der Gegenwart erhebt sich dort am höchsten, wo sie am ernsthaftesten daran arbeitet, trotz all der neuen kirchlichen und wissenschaftlichen Komplikationen das Testament zu vollstrecken, das jene großen Männer hinterlassen haben.

§ 7. Fundamentalsatz und Gliederung.

1. Der Fundamentalsatz als Rückgrat der Dogmatik. — Über den wesentlichen Inhalt und die wesentlichen Teile der Dogmatik hat sich in der christlichen Theologie frühzeitig eine Tradition gebildet. Maßgebend war dabei vorzüglich die altkirchliche Glaubensregel, weiterhin Johannes Damascenus (Ἔκθεσις) und Petrus Lombardus (Sentenzen). In der lutherischen Theologie erhielten dann Melanchthons Loci (nach ihrer späteren Gestalt) eine leitende Bedeutung. Allein diese ganze Tradition enthält einerseits Überflüssiges und ist anderseits sehr unvollständig. Sie ist daher neuerdings mit Recht in weitgehendem Maße verlassen worden; seit Schleiermachers Glaubenslehre hat sich eine neue Tradition herangebildet.

Danach sind Inhalt und Teile der Glaubenslehre nicht aus der dogmatischen Überlieferung empirisch aufzunehmen, sondern teils auf analytischem, teils auf synthetischem Wege aus einem Funda-

mentalsatze zu entwickeln. Dieser aber darf keine bloße Abstraktion enthalten, wie heute allgemein anerkannt ist; er muß vielmehr in einem religiösen Urteil über Christus oder dessen Werk bestehen, wenn er die Besonderheit des Christentums wirklich ausdrücken will. Wir fassen das Urteil, welches wir als Ausdruck des christlichen Grundbekenntnisses betrachten, so, daß wir sagen: Jesus Christus ist durch Verwirklichung des Reiches Gottes in der Menschheit der bleibende Mittler ihres Heiles geworden (vgl. §§ 19—21 und §§ 37—40).

Aus diesem Grundsatze ergibt sich zunächst, daß das Christentum Religion, und zwar ethische Religion ist. Ersteres versteht sich zwar scheinbar von selbst; aber wirklich versteht es sich nur dann von selbst, wenn man sich an einen bestimmten Religionsbegriff hält, der bei dem weiten Auseinandergehen der neueren Ansichten über das Wesen der Religion erst sichergestellt werden muß. Die Brauchbarkeit des aufgestellten Satzes speziell für die Entwicklung des christlichen Glaubenssystems haftet freilich daran, daß der Heilsbegriff sowie der Begriff des verwirklichten Reiches Gottes sofort auf den Boden des Selbstzeugnisses Christi und der biblischen Urkunden des Christentums hinweist, also ein ganz bestimmtes positiv historisches Gepräge besitzt. Aber zuvörderst sehen wir davon ab und behaupten nur, eine derartige Verknüpfung der Begriffe Gottesherrschaft und Menschenheil, wie sie unser Satz enthält, verrate, daß es sich im Christentum eben um Religion handelt. Jede Religion nämlich entsteht wesentlich aus irgendwelchem sittlichen Heilsbedürfnis, und zwar so, daß das ersehnte Heil von der sich kundgebenden und in machtvolle Wirksamkeit tretenden Gottheit erwartet wird (vgl. §§ 15—18). Auf der anderen Seite sucht und findet eben nur das religiöse Bedürfnis das Heil in der Gottesherrschaft (z. B. das ethische oder das ästhetische nur insoweit, als beide religiös geartet sind). Wegen seiner Dehnbarkeit eignet sich der Begriff der Sehnsucht nach Heil in seiner Verknüpfung mit den mannigfaltigen Vorstellungen von der Gottheit zum einigenden Bande für alle Stufen der Religion, von der Religion des an sinnliche Bedürfnisse geketteten, aber seine Menschenwürde ahnenden Wilden bis zur vollkommenen Religion. Denn das Heil kann positiv (als Ausdruck der Lebenserhaltung und Lebensförderung) und negativ (als Rettung, Schutz, Heilung), rein ethisch und halb sinnlich gemeint sein, kurz jedes summum bonum, das man von der Gottheit erwartet, bezeichnen[1]).

---

1) Nimmt man die Vorstellung der durchgeführten Herrschaft Gottes oder der Gottheit oder der Götter oder des Göttlichen in einem ganz allgemeinen Sinne, so

Wird nun aber auf die biblische Prägung des Ausdrucks Reich Gottes und darauf geachtet, daß Christus als Stifter und bleibender Mittler der Gottesherrschaft und des Heiles gilt, so führt unser Satz zur Erkenntnis des Wesens des Christentums. Scheinbar führt er hingegen nicht zum evangelischen Christentum. Aber die Evangelizität sollte doch ursprünglich nichts anderes sein als Ausdruck der Übereinstimmung mit dem echten ursprünglichen Christentum unter Beseitigung der zeitweilig zur Herrschaft gelangten Entstellungen. Jeder Satz, der echt und spezifisch christlich ist, ist daher auch evangelisch christlich. Ja, daß unser Fundamentalsatz spezifisch evangelisch ist, ergibt sich daraus, daß z. B. ein römischer Katholik ihn dreifach bemängeln würde (vgl. unten § 47). Er würde darin einmal die ausdrückliche Gleichsetzung des Reiches Gottes mit der empirischen römisch-katholischen Kirche vermissen; er würde ferner nicht zugeben können, daß Christus der einzige Mittler des menschlichen Heiles ist, weil damit das Mittlertum der (irdischen und himmlischen) Hierarchie verleugnet wird; er würde endlich bestreiten, daß Christus der bleibende Mittler ist, der also keines Stellvertreters (Papstes) bedarf. Ein Katholik aber, der alles dieses etwa nicht bemängelte und sich bei dem fraglichen Satze beruhigen könnte, würde zeigen, daß sein Glaube vor allem christlich und nur in zweiter Linie römisch sei; solche Katholiken aber a limine auszuschließen, würde nicht evangelisch sein. In jedem Falle wird eine Erklärung unseres Satzes zur Darlegung der Eigentümlichkeit des evangelischen Christentums führen müssen (vgl. unten §§ 44 ff.).

Aber nicht nur zum prinzipiellen, allgemeinen, sondern auch zum speziellen Teile der Dogmatik gelangen wir durch Analyse und Synthese auf dem Grunde unseres Fundamentalsatzes: zunächst zur christlichen Anthropologie durch Entwicklung des Begriffs des menschlichen Heiles, sodann zur christlichen Theologie durch Entwicklung des Begriffs des Gottesreiches, endlich zur christlichen Christologie und Soteriologie durch Entwicklung der Begriffe „Aufrichtung des Gottesreiches“ und Heilsvermittlung. In dieses Schema

---

kann man sagen, daß sie das höchste Gut bezeichnet, welches einerseits in allen Religionen, auch in den heidnischen, anderseits in jeder irgendwie religiös gearteten Ethik angestrebt oder als Ideal vorgehalten wird. Dadurch eben gilt jeder in seiner Weise als religiös oder fromm, daß er sein Heil in der Herrschaft seines Gottes oder seiner Götter, wie er sich diese auch vorstelle, sucht, sofern er durch die Betätigung dieser *Herrschaft eben sein eigenes Heil sichergestellt sieht.* Und es kommt nur darauf an, wie diese Gottheit beschaffen gedacht wird, was man unter ihrer durchgeführten Herrschaft versteht, endlich, wie und ob man sich ihre Herrschaft verwirklicht denkt.

werden sich aber alle Momente des christlichen Glaubenssystems unschwer einordnen lassen[1]).

2. Das Verhältnis des Christentums zu Metaphysik und Ethik. — Eine offenbarte Metaphysik ist die christliche Religion nicht, unmittelbar auch keine offenbarte Ethik. Zwar kann sie weder ohne gewisse metaphysische Voraussetzungen, noch ohne die sittliche Willensrichtung bestehen. Aber kein metaphysischer Satz (auch nicht eine rein ontologische, weder ökonomisch noch überhaupt praktisch gewandte Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit) gehört rein als solcher zum Inhalte des Christentums; und als Evangelium bedeutet das Christentum unmittelbar eine Gabe, erst mittelbar eine sittliche Aufgabe.

Es fragt sich aber, was wir in diesem Zusammenhang unter Metaphysik verstehen. Dabei muß hervorgehoben werden, daß es hier auf die Form nicht ankommt, sondern auf den Inhalt, d. h. daß wir nicht feststellen wollen, daß die christlichen Sätze keine philosophische Form und Art aufweisen. Dies ist zwar richtig, gehört jedoch nicht hierher. Wir wollen zunächst nur sagen: einmal, daß es nicht Sache des Christentums ist, über die letzten Gründe des Universums und den Zusammenhang alles Seienden Auskunft zu geben, soweit nicht das Wissen um sie eine notwendige Grundlage für das Wissen um das höchste Gut des Menschen bildet, daß es also auch keine übernatürliche, aus Offenbarung stammende Metaphysik gibt, die, ohne zu jener Grundlage zu gehören, Gegenstand der christlichen Lehre sein könnte; sodann, daß auch im übrigen nichts zum wesentlich Christlichen gehören kann, was lediglich die Bedeutung hat, Mittel der Welterklärung zu sein, mithin nur dem Interesse des wissenschaftlichen, rein theoretischen Erkennens dient.

---

1) Eine Einigung über die Gliederung der Dogmatik besteht in der Gegenwart nicht. Frank erhob die „Herstellung einer Menschheit Gottes“ (nach 1. Tim 3 11 und 2. Tim 3 17) zum Fundamentalsatz, hat aber keine Nachfolge gefunden. Das Reich Gottes stellen besonders Kirn und Bachmann in den Mittelpunkt, das Heil Pfleiderer, den evangelischen Hauptsatz von der Rechtfertigung durch den Glauben Kähler (1. Bekenntnis des Heilsbedürfnisses, 2. des Heilsbesitzes, 3. der Heilshoffnung). Wieder andere, so Häring und Reischle, geben eine Dreiteilung im Anschluß an die drei Artikel des Apostolikums. Kaftan und trotz des Titels „System“ auch Wendt nehmen ohne Versuch der Systematisierung ziemlich übereinstimmend die Anordnung wieder auf, wie sie etwa in den früheren Loci bestand; sie scheint ihnen durchaus sachgemäß. Eine besondere Stellung hat Lobstein. Er will die Tatsache, daß in der neueren Theologie seit Schleiermacher und wieder seit Ritschl die geschichtliche Offenbarung in Christo das eigentliche Erkenntnisprinzip ist, auch in der Anlage der Dogmatik ausgeprägt sehen; zu diesem Zwecke fordert er eine durchaus christozentrische Gliederung, und zwar so, daß die Lehre von Person und Werk Jesu wirklich an der ersten Stelle steht (Einleitung, S. 224 ff.).

Hieraus kann nun aber weder gefolgert werden, daß das Christentum überhaupt keine Lehrsätze über das höchste Sein voraussetze oder fordere, noch, daß ihm alles Metaphysische gleichgültig sei. Die Frage, ob eine philosophische, streng wissenschaftlich erweisbare Metaphysik möglich ist, gehört nicht hierher, obgleich die wissenschaftliche Möglichkeit gewisser metaphysischer Glaubenssätze auch für das Christentum wichtig ist (§ 2, 1; § 35). Die teleologische Weltanschauung stellt, obgleich sie göttliche Zwecke einschließt, einen metaphysischen Glauben dar; wäre sie nicht nur wissenschaftlich unerweisbar, sondern auch wissenschaftlich unmöglich, so müßte das Christentum als Aberglauben erscheinen. Denn dann bliebe nur eine mechanische, materialistische Weltanschauung übrig, also Leugnung nicht nur der Priorität des Geistes gegenüber der Materie, des Zwecke setzenden Gedankens gegenüber der Alleinherrschaft blind und mechanisch wirkender Ursachen, sondern auch der Selbständigkeit des Geistes. Diese wäre dann ein Akzidens rein physikalischer Vorgänge, Gott ein Nichts.

Was aber die Lehre von dem Seinsollenden anlangt, also die Ethik, so bedarf das enge Band, welches sie mit dem Christentum verknüpft, keines Nachweises; denn alle Bedingungen, an welche die Erlangung des christlich gedachten Heiles geknüpft ist, sind im weiteren Sinne des Wortes ethischer Natur. Eher bedarf unsere Unterscheidung des Christentums von der Sittenlehre einer Rechtfertigung. Diese aber liegt darin, daß zwar inhaltlich das höchste Gute und das höchste Gut sich nicht von einander trennen lassen, wohl aber formell; das Christentum ist freilich Heiligkeitslehre, zuhöchst jedoch Seligkeitslehre, so daß die Heiligkeit als Bedingung der Seligkeit erscheint. Denn das Erste und Letzte im Evangelium ist nicht eine Forderung, sondern ein dargebotenes Gut.

Diese Ansicht von dem Verhältnis des Metaphysischen und Ethischen zum Religiösen, vom Wesen der Religion überhaupt, muß freilich durch Lehnsätze[1]) aus der Religionsphilosophie erst begründet werden.

3. Die Stellung der heutigen Theologie zur Metaphysik. — Sie ist teils religiös, teils erkenntnistheoretisch bestimmt. Gegen die Herrschaft einer Metaphysik, die von der Theologie als Erbe

---

1) Um etwas anderes als kurz begründete Lehnsätze handelt es sich im ersten Abschnitte nicht; ebenso gehört dorthin nicht eine vollständige Geschichte des Gegenstandes; die erwähnten Religionsphilosophen sind nur teils als wichtigste teils als neueste Vertreter bestimmter Ansichten bevorzugt. Als solche können sie aber gerade jetzt, wo der Religionsbegriff eine brennende Frage ist, auch in der dogmatischen Prinzipienlehre nicht fehlen.

der Antike übernommen worden war, kämpften aus religiösen Gründen schon Luther und der Pietismus; Männer wie Hamann und der junge Herder zeigen, daß im deutschen Idealismus von vornherein derselbe Widerspruch lebendig war. Eine wirkliche Macht aber wurde er erst, seit er sich, wie schon bei Schleiermacher, auf die Erkenntniskritik Kants stützen konnte, und vollends, seit die geschichtliche Forschung im einzelnen nachwies, wie stark die Bibel und das altchristliche Dogma durch die antike Metaphysik beeinflußt sind.

In A. Ritschl treffen sich alle diese Linien[1]; er hat vor allem den Kampf um die Metaphysik in der Theologie entzündet. Dabei versteht er unter Metaphysik eine philosophische Untersuchung der transzendenten Gründe alles Seins, die gegen den Unterschied von Natur und Geist gleichgültig ist, die also zur Unterwerfung der ethisch-religiösen Gebiete unter fremde, naturhafte Schemata (z. B. das „Sein") führen muß. Eine solche Unterwerfung bedeutet es z. B. schon, wenn das Urteil über die Existenz eines religiösen Objektes, etwa Gottes, abhängig gemacht wird von außerreligiösen Gedankengängen, also von Vernunftbeweisen oder der Möglichkeit, es in umfassende Systeme der Vernunfttätigkeit einzuordnen. Die Philosophie ist gänzlich unfähig, von sich aus über die Welt der Sinnendinge emporzudringen; philosophische Weltanschauungen sind apokryphe Erzeugnisse des religiösen Triebes und der Einbildungskraft mit dem irrigen Anspruch auf theoretische Wahrheit. Die erkenntnistheoretische Begründung, die Ritschl selbst für seine Auffassung gab, ist bald als unzureichend erkannt worden. Die Theologen, die von ihm die Feindschaft gegen die Metaphysik übernahmen, schlossen sich weit stärker als er an Kant an (s. § 6, 4 b). Aber treu blieb man Ritschl in der besonderen Auffassung der Metaphysik. Daher wird auf dieser Seite der Theologie noch heute die Metaphysik bekämpft, am schärfsten von Herrmann. Typisch ist das Ergebnis, zu dem noch neuerdings Fch. Traub bei seiner Untersuchung der Frage gelangt: 1. Die Metaphysik ist die Wissenschaft vom Transzendenten oder Weltanschauung in der Form der Wissenschaft. 2. Sofern in diesem Wissenschaftsbegriff theoretisches und praktisches Erkennen nicht scharf und prinzipiell geschieden sind, gehört die Metaphysik der vorkritischen Stufe menschlichen Denkens an und ist seit Kant prinzipiell überwunden. 3. Theologie ohne Metaphysik ist möglich und im Interesse ihrer Selbständigkeit und Freiheit notwendig (Th u. Ph, S. 139 f.).

---

1) Vgl. zu diesem ganzen Abschnitt auch die Erörterung § 11, 1.

Inzwischen aber hat der Umschwung, der sich in der Zeitstimmung und Philosophie gegenüber der Metaphysik vollzieht, auf die Theologie herüber zu wirken begonnen. Die Neubildungen, die heute auf ihrem Gebiete auftauchen, schreiben fast sämtlich auch die Rückkehr zur Metaphysik auf ihre Fahne. Voraussetzung ist dabei ein anderer Begriff von Metaphysik, als ihn Ritschl hatte. Wobbermin z. B. versteht darunter ganz allgemein die „philosophische Disziplin, welche die Frage nach dem Transzendenten stellt" (Th u. Metaphysik, 1901, S. 27). Man will nur die „intellektualistisch-spekulative Metaphysik" bekämpfen, aber desto mehr die andere pflegen, die auf die religiösen, ethischen und ästhetischen Gemütskräfte, in letzter Linie auf das „metaphysische Bewußtsein" (ZThK 1907, S. 148f.) aufgebaut ist. Hier liegt nicht nur ein anderer Sprachgebrauch vor, sondern dahinter wirkt die Überzeugung, daß die Philosophie, sofern kraft der Religion einmal eine Gewißheit des Transzendenten besteht, nun auch von der wissenschaftlichen Verarbeitung der sinnlichen Erfahrung aus in das Gebiet des Transzendenten übergehen und so eine einheitliche, alle Lebensgebiete zusammenfassende Weltanschauung bilden kann.

Die Stellung zu diesem Ideal der Wisseneinheit[1]) ist darum das Wichtigste in dem Kampfe um die Metaphysik. Herrmann ist heute der einzige führende Theologe, der es als ebenso gefährlich für die Religion wie für die Wissenschaft betrachtet und daher scharf bekämpft.[2]) Andere, z. B. Kaftan[3]), Fch. Traub, Häring, Reischle, Kirn, fordern in mannigfachen Spielarten eine gewisse Einheit des Wissens, sehen sie aber lediglich darin, daß der Glaube von seiner Gewißheit aus die Welt der Natur und der Geschichte beleuchtet; sie betonen die rein religiöse Bedingtheit, den nichtwissenschaftlichen Charakter solcher Spekulation und verzichten dafür auf den Namen

---

1) Wobei es keinen Unterschied macht, ob man es direkt oder auf dem Umweg über die Herausarbeitung eines einheitlichen Vernunftsystems zu erreichen sucht.

2) Trotzdem ist es falsch, Herrmann des offenen oder geheimen Dualismus zu bezichtigen. Auch er gibt den Gedanken nicht auf, daß die erlebbare und die wissenschaftlich nachweisbare Welt ein einheitliches Ganze bilden. Aber er hält es für verkehrt, mit den Mitteln der Wissenschaft, also auch der Philosophie, diese Einheit darstellen zu wollen. Was wissenschaftlich immer stärker hervortritt, ist vielmehr die Gliederung des Wirklichen. „Gerade in dem Gegensatz zwischen der gesuchten Einheit und der immer neu entdeckten Sonderung im Wirklichen liegt der unerschöpfliche Reichtum der uns gegebenen Welt" (ZThK 1907, 174f.).

3) Neuerdings betont J. Kaftan stark die Notwendigkeit der Spannung zwischen wissenschaftlichem und religiösem Erkennen und die Unmöglichkeit, sie dauernd aufzuheben. Vgl. den Aufsatz „Kirche u. Wissenschaft", in dem Sammelwerk „Weltanschauung" 1911, S. 457ff.

Metaphysik. Wendt erkennt eine philosophische Metaphysik an, die im Dienste des Erkenntnistriebes einen Abschluß des Welterkennens auf transzendentem Gebiete erarbeitet; er fordert von der Theologie den Nachweis, daß der Gott des Glaubens für solche Metaphysik „wirklich als oberstes Prinzip der Welterkenntnis gelten kann“ (80). Endlich Troeltsch, Wobbermin, Titius u. a. streben, natürlich wieder mit großen Verschiedenheiten, in dem Sinne über Kant hinaus, „daß dem gesamten Geistesleben, ja allem Leben und allem Zusammenhang des Geschehens eine Begründung in der ‚Gesamtvernunft der Dinge‘ und die Kraft eines Hinweises auf diese beigelegt wird“ (Titius, ThRsch 10, 376). Solche Systematiker haben erst recht keinen Grund, den Namen „Metaphysik“ dahinten zu lassen. Freilich betonen sie sämtlich gegenüber der spekulativen Theologie, die früher die Verbindung der Metaphysik mit der Theologie gepflegt hat und noch heute in Männern wie A. Dorner nachwirkt (s. unten § 12), die Selbständigkeit des religiösen Erkennens.[1] Da nun dieses in seiner Form durchaus symbolisch geartet ist, entsteht hier eine neue Frage: Wie lassen sich die logisch-theoretischen Erkenntnisse der Wissenschaft und Philosophie mit den symbolisch-praktischen der Religion vereinigen? Die Antwort ist bisher nur in Andeutungen gegeben (für Troeltsch vgl. besonders RGG 2, 1437 ff.).

Auf konservativer Seite hatten lange Zeit nur Biblizisten wie Cremer (und Kähler) die Bedeutung des Kampfes erkannt, den Ritschl gegen die Metaphysik führte. Das ist weithin anders geworden. Ihmels, ein Schüler des metaphysikfrohen Frank, rühmt es heute als ein Verdienst Ritschls, die uninteressierte Metaphysik aus der Dogmatik herausgewiesen zu haben (Verhältnis der Dk zur Schriftwissenschaft, S. 26). Theodor Kaftan teilt die Abneigung der Ritschlianer gegen den Gebrauch der „Verstandesmetaphysik“ in der Theologie noch stärker (Zur Verständigung, S. 80 ff.). Von einer einheitlichen Stellung ist nicht mehr zu reden. Doch hält man das Ideal der Einheit des Erkennens und damit die Metaphysik selbst fast überall fest. Erst recht betont man fast allgemein die alte Forderung, daß die Dogmatik die Glaubenserkenntnis bis in ihre „metaphysischen Konsequenzen“, d. h. in die unserm Erleben unzugängliche Natur und Wechselbeziehung der transzendenten Objekte hinein darzustellen hat. Namentlich pflegt neuerdings die modern-positive Richtung die Metaphysik, teils um der modernsten Stimmung entgegenzukommen, teils um einen neuen Unterbau für das christolo-

1) Die prinzipielle Theologie stößt auf den metaphysischen Zug vor allem bei der Erörterung des Religionsbegriffs (§ 14, 3a), die aber schon stark auch in die Anthropologie und spez. Theologie hineinführt.

gische und trinitarische Dogma zu gewinnen. Grützmacher bekämpft z. B. jede scharfe Trennung des religiösen und des theoretischen Erkennens; er kehrt gegenüber dem Einflusse Kants „zu den Prämissen der altliberalen und altpositiven Dogmatik" zurück (ThGw I 2, S. 20). Seeberg und Beth haben dagegen eine Theorie übernommen, die bereits von Lipsius in halber Anpassung an Ritschl ausgebildet worden war und auch bei Kähler anklingt: sie trennen vom religiösen Erkennen das theologische; jenes wird als durchaus praktisch anerkannt, dieses aber soll unter Verbindung mit andersartigen wissenschaftlichen Einsichten gleichsam die praktisch-religiösen in theoretische Erkenntnisse umwandeln.

Die verschiedene Stellung zur Metaphysik beruht nach alledem in hohem Grade auf einer verschiedenen Erkenntnistheorie sowie auf einer verschiedenen Fassung der Aufgaben, die der Wissenschaft und Philosophie gestellt sind. Außerdem aber wirkt dabei ein verschiedenes Verständnis der Religion und ihrer selbständigen Erkenntniskraft mit. Wer die Metaphysik ablehnt, gibt der Religion nur so weit Erkenntniskraft gegenüber den transzendenten Objekten, als der Mensch mit ihnen in lebendiger Beziehung steht, oder als er lebendige Offenbarung empfängt; innerhalb dieses Bereichs aber stellt er das religiöse Erkennen völlig auf sich selbst. Dagegen die Vorliebe für Metaphysik verbindet sich mit dem Streben, durch Anlehnung an das theoretische Erkennen eine größere „Objektivität" oder Allgemeingültigkeit für die religiösen Sätze zu gewinnen, und auf konservativer Seite zugleich mit dem andern, auf dem Wege der Spekulation Erkenntnisse über das „An sich" der religiösen Objekte, also jenseits alles religiösen Erlebens zu ermöglichen. Von den Einzelgebieten der Dogmatik werden vor allem die der Gotteslehre und der Christologie durch diesen Gegensatz betroffen.[1])

1) Die beste Einführung in die heutige Lage des Problems bieten die genannten Schriften von Traub und Wobbermin (einschließlich ZThK 1907, 148 f.). Die Literatur ist zu zahlreich, um hier auch nur im Auszug genannt zu werden; vgl. E. W. Mayer, Erkenntnistheorie, RGG 2, 1910, 444 ff.; die fortlaufenden Übersichten in ThRsch, ThJB, ThGw.

Erster Teil.

Die dogmatische Prinzipienlehre.

Erster Abschnitt. Das Wesen der Religion.

(Die allgemeine Idee der Verknüpfung des menschlichen Heiles mit der Gottesherrschaft).

Erste Abteilung.

Überblick über die verschiedenen Religionstheorien.

§ 8. Vorbemerkungen.

1. Zur Vorgeschichte. — Die Kirchenväter und die älteren Dogmatiker stellen im allgemeinen keinen universalen Begriff von der Religion auf. Sie erklären nur, was der christliche Glaube oder die christliche Religion sei oder worin sie bestehe; oder sie gehen zwar von dem allgemeinen Ausdruck „Religion“ oder „Frömmigkeit“ aus, verraten aber, daß sie ihn nur auf das Christentum für anwendbar halten. So sagt Eusebius (Praep. ev. I, 1): „Die Frömmigkeit ist das Aufblicken zu dem, der einzig und allein der Wahrheit gemäß als Gott anerkannt wird und es wirklich ist, und das diesem entsprechende Leben“ [1]). Joh. Gerhard hebt lediglich die Momente des christlichen Glaubens hervor, indem er (Loc. theol. cap. XIX, § 66) von der fides justificans sagt: „Complectitur notitiam, assensum et fiduciam.“ Die beiden ersten gehörten der Funktion des Erkennens an, die fiducia sei Sache des Herzens oder Willens. Es genüge nicht, die himmlische Lehre zu kennen, man müsse ihr auch zustimmen; dazu müsse dann drittens das vertrauensvolle Ergreifen der göttlichen Verheißungen treten. Auch Quenstedt definiert nur die christliche Religion, und zwar als „die im Worte Gottes vorge-

1) Εὐσέβειά ἐστιν ἡ πρὸς τὸν ἕνα καὶ μόνον ὡς ἀληθῶς ὁμολογούμενόν τε καὶ ὄντα θεὸν ἀνάνευσις καὶ ἡ κατὰ τοῦτον ζωή.

schriebene Weise der Verehrung des wahren Gottes, durch welche der Mensch, der sich durch die Sünde von Gott losgerissen hat, vermöge des Glaubens an den Gottmenschen Christus zu Gott zurückgeführt wird, um sich mit Gott wieder zu vereinigen und ewig seiner zu genießen“ (Theol. did.-polem., P. I 2, p. 19). Calov spricht zwar schlechthin von religio, denkt aber dabei gleichfalls lediglich an die christliche Religion[1]) (Isagoge theol., Tract. I 12, § 2). Dagegen weiß Buddeus von religiones (Inst. theologiae dogm. I 1, § 4) und bemerkt im übrigen, daß man unter dem Ausdruck religio die Anerkennung und Verehrung Gottes zusammenfasse (agnitionem et cultum seu venerationem).

Dabei bleibt zunächst die Dogmatik stehen. Sie dringt noch nicht bewußt zu dem Problem vor, die Religion zu erklären oder ihr Wesen zu bestimmen. Es fehlt noch ganz das Streben, durch wissenschaftliche Abstraktion oder intuitive Einfühlung auch fremder Frömmigkeit gerecht zu werden. Zwar taten auch hier Pietismus und Aufklärung wichtige Vorarbeit, indem sie zur Vermehrung des religionsgeschichtlichen Stoffes und zur Musterung der ihnen bekannten Ausschnitte aus der Religionsgeschichte vom eigenen Standpunkt aus anleiteten. Aber die Sammlung und prinzipielle Verwertung dieser Vorarbeiten ermöglichte erst der deutsche Idealismus.

Wie schwer der Fortschritt zu vollziehen war, das zeigt die Tatsache, daß selbst der nachidealistische Rationalismus ihm nicht zu folgen vermochte. Zwar stellt Wegscheider einen historischen und einen philosophischen Begriff der Religion auf (Institutiones, [8] 1844, § 1 f.). Nach der historischen Betrachtungsweise ist auch ihm die Religion is animi habitus, quo homo numen aliquod agnoscit et colit. Nach der „philosophischen“ Betrachtungsweise ist ihm die Religion, und zwar die subjektive Religion, „diejenige beharrliche Geistesverfassung, vermöge deren der Mensch sein ewiges Verhältnis zu Gott mit seinem innersten Gefühl erfaßt und seine Gedanken, Entschlüsse und Handlungen auf ihn zu beziehen sich bestrebt“[2]). Aber eine eigentliche Ableitung gibt Wegscheider nicht, und den Hinweis auf den intimus sensus schränkt er (§ 2, Note 1) unter Protest gegen

---

1) Vox religionis omnia illa complectitur, quae vel ad pietatem erga deum vel caritatem erga proximum faciunt, immo comprehendit omnia, quae in theologia traduntur, sive agenda sint sive credenda; nec sapientiae contradistinguitur, sed eandem indit. Vgl. auch die Stelle aus Baier unten in § 10.

2) Aequabilis ea atque constans animi affectio, qua homo, necessitudinem suam eamque aeternam, quae ei cum summo rerum universitatis auctore ac moderatore sanctissimo intercedit, intimo sensu complexus, cogitationes, voluntates et actiones suas ad eum referre studet.

die Gefühlsdogmatik noch durch die Bemerkung ein, das Gefühl sei eine notwendige subjektive Stütze, aber nicht das Wesen der Religion; denn es sei an sich dunkel und individuell und trete nur dann in den Dienst der Religion, wenn der von der Vernunft dargebotene Gottesgedanke hinzukäme. Der Religiöse als solcher ergreife die Idee von Gott als dem Urheber und heiligen Lenker der ganzen Welt mit der theoretischen und praktischen Vernunft. Ob nun aber nach Abweisung des Gefühls der Verstand, der dem cognoscere entspricht, das Hauptorgan sein soll oder der Wille, der dem colere entspricht, bleibt im unklaren. Wir kommen da über die alte Formel von der agnitio und dem cultus dei nicht hinaus.

2. Zur Methode der Wesensbestimmung. — Der deutsche Idealismus schuf vor allem in Herder, Kant und der Romantik die fehlenden Bedingungen für eine Bestimmung des Wesens der Religion (vgl. § 6, 1). Damit aber war noch keine Überwindung der Schwierigkeiten gegeben, die in dieser Aufgabe liegen. Sie ist bis heute noch nicht vollständig gelungen. Häufig z. B. verwirrte man mit der Frage nach dem Wesen die nach dem geschichtlichen und seelischen Ursprung der Religion; es geschah so oft und so eng, daß wir in unserer Übersicht ebenfalls beides verbinden müssen.[1]) Eine andere Schwierigkeit lag in der Sache selbst, in der Methode der Wesensbestimmung. Bei dem Nachdenken über das Wesen der Religion verbinden sich von Aufklärung und Pietismus her zwei Elemente: einerseits das eigene christlich geartete Erlebnis, das uns allein ganz verständlich ist und überdies sein Herrschaftsrecht gegenüber den geschichtlichen Stoffen behaupten möchte; anderseits die objektive kritische Erörterung der Stoffe, die Religionspsychologie und Religionsgeschichte seit der Aufklärung in wachsender Fülle zu Tage bringen. Eine streng methodische Erörterung über das Verhältnis der beiden Elemente unterblieb lange. Wenn A. Ritschl ausdrücklich dem Allgemeinbegriff der Religion nur eine regulative statt konstitutive Bedeutung gab (Rechtfertigung u. Versöhnung, III^{3} 185 ff.), so empfand er das Problem, deutete es aber eben nur an. Erst in der neuesten Zeit ging man von gelegentlichen Behandlungen des Themas zu seiner selbständigen Durchdenkung über, und zwar zuerst

1) In der Gegenwart wird der Unterschied von Ursprung und Wesen der Religion meist festgehalten. Was sich zunächst allein erforschen läßt, ist das Wesen der Religion und ihr Ursprung im Leben des heutigen Frommen. Dagegen der Ursprung der Religion in der Geschichte ist ein Punkt, über den nichts mit einiger wissenschaftlicher Sicherheit auszumachen ist; doch erzeugt der anthropologisch-ethnographische Befund in Verbindung mit Geschichtsphilosophie und religiösen Postulaten immer neue Hypothesen darüber.

in dem Streit, den J. Kaftan und Reischle ausfochten. Kaftan (Wesen der chr. R, [2]1888) wollte durch rein induktive, historisch-psychologische Behandlung der geschichtlichen Religionen die diesen gemeinsamen Merkmale und damit einen Allgemeinbegriff gewinnen, dem dann auch das Christentum einzuordnen wäre. Reischle aber (Die Frage nach dem Wesen der R, 1889) erklärte einen Allgemeinbegriff, dessen Merkmale sich in allen Einzelerscheinungen verwirklicht finden, nur auf dem naturwissenschaftlichen Gebiete für möglich; der Religionsbegriff könne nur aus der für unsere Überzeugung höchsten Religion, also als Ideal- oder Normbegriff gebildet werden.[1]) Noch schärfer als Reischle spitzte Herrmann in seinen verschiedenen Schriften den Gegensatz zu: er bekämpft die Betonung der Religionsgeschichte für die Theologie und das Streben nach einem allgemeingültigen wissenschaftlichen Religionsbegriff überhaupt. Troeltsch dagegen will, wie es unklar schon bei Biedermann, Pfleiderer u. a. angebahnt war, mit klarem Bewußtsein beide Elemente verbinden (vgl. vor allem die Aufsätze: Was heißt „Wesen des Chrtums"? Chr. Welt 1903). Die Wesensbestimmung erwächst für ihn aus der empirisch-induktiven Geschichtsforschung; sie vollzieht sich aber erst, indem sie an deren Arbeit und an die Welt der Tatsachen überhaupt mit subjektiv begründeten Entscheidungen herantritt und so für die Einzelerscheinungen eine bestimmte Stufenleiter des Wertes setzt. Damit ist ein zwiespältiger Charakter des Religionsbegriffes behauptet; tatsächlich verfahren die meisten Religionstheoretiker instinktiv nach dieser kombinierenden Methode.[2])

3. Zur Anordnung. — Die Untersuchung über das Wesen der Religion kann nun unter zwei Gesichtspunkten erfolgen. Wenn sie erstens sich darauf beschränkt, die seelischen und geschichtlichen Erscheinungsformen der Religion zu erforschen, so ist sie psychologisch (individual- oder sozialpsychologisch) geartet. Freilich hat man auch von da aus das Wesen der Religion zu bestimmen gesucht. So kam durch (den mißverstandenen) Schleiermacher[3]), Jacobi und

---

1) August Dorner will beides darstellen: das Wesen der Religion, gebildet aus den Merkmalen, die allen Religionen gemeinsam sind, und das Ideal der Religion, das dem entwickelten, vollkommenen Bewußtsein entspricht (RPh, 175 ff.). Aber seine Erörterung des Problems steht auf einem ganz anderen, dem spekulativen Boden: der Idealbegriff wird rational mit allgemeinen Vernunftgründen gewonnen. — Auch J. Kaftan spricht von einem Ideal der Religion, das die Religionsphilosophie, abgesehen von ihrem induktiven Verfahren, darzustellen hat: aber er sieht darin etwas Prophetisches, das die Grenzen der strengen Wissenschaft überschreitet; vgl. ZThK 1896, 382 f.

2) Vgl. auch unten § 15, 4.

3) Zu Schleiermachers Gefühlstheorie vgl. unten §§ 10; 14, 2; 18.

Fries der Versuch in Aufnahme, die Religion seelisch im Gefühl zu lokalisieren, also eine psychologische Ableitung für ihre Selbständigkeit zu suchen. Von dem falsch verstandenen Schleiermacher, nämlich von seiner Betonung des unmittelbaren Selbstbewußtseins, aus ging ferner das Streben, hinter den empirischen seelischen Funktionen einen irgendwie selbständig gedachten „Urgrund“ zu suchen, in dem die eigentliche Verbindung mit Gott sich vollziehe, also eine Wiederaufnahme der Mystik und Theosophie. Denker wie Teichmüller und Seydel setzten an die Stelle des „Urgrunds“ das Ich als das eigentliche Zentrum der Religion. Der amerikanische Religionspsycholog James wandelte die Theorie im Sinne des „Unterbewußtseins“ ab. Die Forschung aber hat die Unmöglichkeit jeder solchen seelischen Lokalisierung der Religion gezeigt; die moderne Psychologie beweist eindringlich, daß die geistigen Funktionen niemals isoliert auftreten, daß vielmehr jede Isolierung des Fühlens oder Wollens oder Vorstellens und Denkens, aber auch jede Behauptung eines „Urgrunds“ nur nachträgliche Abstraktion ist. Darnach ist die Religion „eine bestimmte Gesamtverhaltungsweise des Menschen, im einheitlichen Untergrund alles seelischen Lebens wurzelnd“ (Wobbermin, Berliner Weltkongreß, I, 252). Des weiteren kann es sich heute nur um die Frage handeln, welches seelische Element die Führung in der Religion besitzt: das theoretische (Vorstellen und Denken) oder das praktische (Fühlen und Wollen). Dabei hat das Erbe Kants und Schleiermachers durchaus die Oberhand gewonnen: in der Gegenwart wird zwar das Zusammenwirken aller seelischen Tätigkeiten in der Religion, aber zugleich das Vorwiegen des Fühlens und Wollens fast überall anerkannt.

Bei dieser Entscheidung tritt meist schon der zweite Gesichtspunkt hervor: der anthropologische. Eine Untersuchung heißt dann anthropologisch, wenn sie ergründen will, was den Menschen zur Religion treibt, oder welche Triebe und Bedürfnisse vor allem in der Religion ihre Befriedigung finden. Die beiden Gesichtspunkte lassen sich nicht völlig scheiden. Das anthropologische Verfahren schließt stets ein, obschon noch so naiv geübtes, psychologisches ein. Das psychologische Verfahren dagegen ist unabhängig davon, ob und in welchem Sinne man zugleich das anthropologische anwendet. Man kann mit derselben psychologischen Auffassung der Religion sowohl erstens behaupten, daß die Religion für uns lediglich als Befriedigung menschlicher Triebe und Bedürfnisse von Bedeutung sei (rein anthropologische Ableitung), wie auch zweitens das Recht der anthropologischen Ableitung bestreiten, um alles Gewicht auf das schöpferische Tun Gottes zu legen (rein transzendente

Ableitung), oder endlich drittens anthropologische und transzendente Ableitung verbinden. Nur der anthropologische Gesichtspunkt läßt also die maßgebenden Gegensätze klar zu Tage treten, obwohl auch hier die Übergänge vielfach fließend bleiben; er eignet sich darum besser als Ausgangspunkt für die Zusammenstellung der wichtigsten Religionstheorien. Wir behandeln die drei genannten Gruppen in der eben angedeuteten Reihenfolge.

I.

§ 9. Rein anthropologische Ableitungen.

1. Die Triebe und Bedürfnisse, aus denen man die Religion restlos ableiten möchte, sind von theoretischer oder von praktischer Art. Theoretische Bedürfnisse werden von denen zugrunde gelegt, die in der Religion die erste, vorübergehende Stufe der Wissenschaft oder Philosophie erblicken. Darnach ist die Religion aus dem Streben entstanden, die Welt zu erklären: sie sucht die in der Sinnenwelt wirkenden Kräfte in einem transzendenten Hintergrund („Volksmetaphysik"). So etwa lehrte A. Comte in seiner früheren Periode (Cours de Philosophie positive, 1830—42), und zahlreiche kleinere Geister verbreiten ähnliche Gedanken. Der Geograph Oskar Peschel spitzte die Gesamttendenz dahin zu, daß er in den Kausalitätsdrang, verbunden mit der Unfähigkeit kindlicher Völker, die Objekte anders als beseelt zu denken, die eigentliche Wurzel der Religion verlegte. Die meisten philosophischen Religionstheoretiker verzichten vorsichtig darauf, die Religion selbst so zu deuten, und beschränken den Einfluß des Erklärungsdranges auf die Bildung bestimmter religiöser Vorstellungen, besonders von den Göttern.

2. Mehr Aufsehen haben jederzeit die anthropologischen Theorien erregt, die von den praktischen Bedürfnissen des Menschen ausgehen. Sie sind wieder mannigfach verschieden. Zunächst sollten auch die praktisch-anthropologischen Theorien überwiegend die Religion entwerten helfen. Fanatische Gegner leiteten gern die Entstehung oder den Fortbestand der Religionen aus Betrug durch Priester und schlaue Staatslenker ab: herrschsüchtige Priesterkollegien hätten eine durch furchtbare Naturereignisse entstandene Angst der Volksmassen benutzt und sich selbst für Dolmetscher der angeblichen Urheber jener Naturereignisse, der hinter diesen stehenden Götter, ausgegeben. Oder, wie der griechische Sophist Kritias lehrte, ein kluger Staatsmann habe dadurch willigeren Gehorsam unter den Bürgern zu erwecken gesucht, daß er die Staatsgesetze auf eine

Gottheit oder Götter zurückführte (nach Sext. Empir. adv. Mathem. 9, 54, vgl. Plat. Leges X 889 e).

Weit tiefer dringt die Illusionshypothese. Schon das Altertum zeigt Ansätze dazu. So behauptet der Sophist Prodikos, die Menschen der Vorzeit hätten alles vergöttert, was Nutzen bringt, z. B. das Brot als Demeter, den Wein als Dionysos, die Sonne als Apollo verehrt. Euemeros läßt den Götterglauben aus der Dankbarkeit gegen hochverdiente Menschen erwachsen. Der römische Dichter Lucretius Carus erklärt den Volksglauben an Götter für Aberglauben, der aus Furcht entstanden sei, nämlich aus einer durch Gewitter, Erdbeben u. a. erzeugten Angst vor höheren Mächten; in der Angst liege daher die fortwährende Grundstimmung der Religiösen. Freilich war mit alledem nicht unbedingter Atheismus verbunden.

In neuerer Zeit wurde die Hypothese wissenschaftlich ausgebildet, besonders von David Hume und Ludwig Feuerbach. Hume[1]), der große Kritiker der deistischen Religionsphilosophie, findet die Wurzel der Religion nicht im Denken, auch nicht in denkender Betrachtung der Natur. Gegen diese Ableitung spreche schon die Tatsache, daß die Urform der Religion der Polytheismus sei, während denkende Betrachtung der Natur und ihrer harmonischen Ordnung höchstens zur Annahme Einer unsichtbaren intelligenten Macht geführt haben könnte. Die ersten religiösen Ideen seien vielmehr aus der durch die Wechselfälle des menschlichen Lebens erzeugten Sorge, also aus den Hoffnungen und Befürchtungen zu erklären, welche unablässig die Menschenbrust erregen. Nicht spekulativer Forschungstrieb führe die Menschen zum Glauben an göttliche Wesen, sondern „die ängstliche Unruhe um Glück, die Angst vor künftigem Unglück, die Furcht vor dem Tode, das Verlangen nach Genugtuung, das Bedürfnis der Nahrung und andere Bedürfnisse“. Die auf diesem Wege gewonnenen Vorstellungen hätten nun mit Hilfe der menschlichen Phantasie, welche allenthalben gern Menschenähnliches wiederfinde, die Erdichtung göttlicher Wesen mit menschenähnlichem Wissen und Wollen, menschlichen Affekten und menschenähnlicher Gestalt, ja auch menschenähnlich beschränktem, jedoch außergewöhnlichem Macht- und Wirkungskreise veranlaßt. Auch der Fortschritt vom Polytheismus zum Monotheismus sei nicht herbeigeführt durch theoretische Erwägungen und teleologische Reflexionen über die Vollkommenheit der Welt, namentlich die bewunderungswürdige Harmonie

---

1) Vgl. seine Natural History of Religion und Dialogues concerning Natural Religion (deutsch von Paulsen ^{3} 1905). Es darf nicht übersehen werden, daß Hume der Form nach nicht als dogmatischer Atheist, sondern nur als Skeptiker auftritt, welcher sein Urteil suspendiert.

des Weltalls. Denn die Menge staune nicht über die unerschütterliche Gesetzlichkeit, eher über das aus dieser Gesetzlichkeit Heraustretende, Außerordentliche, Wunderbare. Vielmehr habe sich aus dem Polytheismus der Monotheismus einerseits dadurch gebildet, daß eine Nation einen der vielen Götter als ihren besonderen Schutzpatron betrachtete, oder daß man einen der Götter als Götterkönig durch besondere Verehrung auszeichnete; anderseits dadurch, daß man aus Schmeichelei oder abergläubischer Furcht einen Gott zum Gegenstand so unendlicher Lobeserhebungen machte, daß für die anderen nichts mehr übrigblieb. So wurde eine ursprünglich beschränkt gedachte Gottheit zuletzt zum allbeherrschenden Weltschöpfer erhoben. Je höher man sie nun aber stellte, desto mehr beförderte der Monotheismus die Neigung, sich abzutöten, Büßungen auf sich zu nehmen und der Gottheit gegenüber rein passiv zu werden. Kurzum Furcht und Schmeichelei seien die Motive der Gottesverehrung. Jene lasse Gott furchtbar und böse erscheinen, diese erhaben und gütig. Zur Sittlichkeit führe aber weder die eine noch die andere, vielmehr führten beide zu kleinlichen Observanzen der Unterwürfigkeit, durch die man das Wohlgefallen der Gottheit verdienen wolle.

Die Grundgedanken Humes, seiner Nachfolger und Vorgänger (z. B. des Prodikos) finden sich wieder bei Feuerbach (s. § 16, 1); er faßte sie aber nicht nur zusammen und erweiterte sie, sondern suchte sie auch auf ein einheitliches Prinzip zurückzuführen[1]). Die Religion der Gottesverehrung ist ihm das Verhalten des Menschen zu sich selbst oder zu seinem eigenen Wesen. Ohne es zu wissen, verehrt der Mensch als Religiöser sein eigenes Wesen als ein fremdes. In der religiösen Diastole stößt er es von sich aus, in der religiösen Systole nimmt er es wieder in sein Herz auf. Dieser Gedanke trat zwar in den äußersten Gegensatz zu Hegel, hatte sich aber im Grunde aus dessen System entwickelt. Hatte Hegel gesagt, das absolute Wesen oder Gott sei nichts dem menschlichen Bewußtsein Fremdes, sondern das eigene Wesen des menschlichen Selbstbewußtseins, so setzte Feuerbach an die Stelle des absoluten Wesens, welches zugleich als der höchste Zweck galt, oder an die Stelle der absoluten Idee das menschliche Wesen und lehrte, das angeblich Absolute, das der Mensch in der Religion suche, sei in Wahrheit der Mensch selbst. Hatte Hegel die Religion der Vorstellung zugewiesen, so ging Feuerbach einen Schritt weiter und wies sie der Phantasie zu, die er aber durch ein praktisches Bedürfnis erregt sein läßt. So wurde

---

1) Seine Hauptschriften: Das Wesen des Chrtums, 1841 (auch in Reclams Universalbibliothek); Das Wesen der R, 1845; Ursprung der Götter, [2]1866.

aus spekulativer Theologie — Anthropologie, aus Pantheismus — Atheismus, und die Religion erschien nun als Illusion. Woher stammt aber diese Illusion? Feuerbach antwortet: Der Mensch sucht sein Wohl. Nicht die Vernunft leitet und bestimmt ihn, sondern sein Gemüt, sein Glückseligkeitstrieb, Furcht und Hoffnung. Dieser praktische Ausgangspunkt der Religion ist nach Feuerbach zugleich ein egoistischer und ferner ein phantastischer. Das phantasierende praktische Bedürfnis, egoistische Praxis und phantasierende Theorie im Bunde bilden das Wesen der Religion. Gott ist nichts anderes als der in die Objektivität projizierte Wunsch, von den Schranken der Natur und vom Übel frei zu werden. Dieses Phantasiegebilde ist aber Erzeugnis einer Krankheit, und nur durch die völlige Zerstörung der Religion wird wahrhafte Sittlichkeit möglich. — Humes und Feuerbachs Gedanken sind noch heute lebendig, aber weniger bei den geistig Führenden als bei den bürgerlichen und sozialdemokratischen Epigonen des älteren „Liberalismus". Doch hat auch von den neueren philosophischen Bewegungen wenigstens eine, der Empiriokritizismus[1]), die illusionistische Auffassung zu unterbauen und zu verstärken vermocht.

3. Neuerdings tritt die Überzeugung, die Religion restlos aus praktischen Trieben ableiten zu können, sogar in den Dienst der Religion: man begründet darauf eine hohe positive Würdigung ihres Gehalts. Vor allem vollzieht sich diese Wandlung im Neukantianismus und kritischen Idealismus; denn beide sind ja aus dem Streben geboren, die höchsten geistigen Werte der Menschheit mit erkenntnistheoretischen Waffen wider die materialistische und skeptische Hochflut zu schützen. Schon Fch. Albert Lange gehört hierher (G des Materialismus, 1866, [7] 1908; auch bei Reclam). Er hat vieles mit Feuerbach gemein. Auch er trennt z. B. aufs schroffste Gemüt und Verstand. Auch er verweist die Religion in die Sphäre der praktischen Ideale und Phantasiegebilde, welcher die allein für uns wirklich erkennbare Sinnenwelt mit ihren mechanischen Gesetzen gegenübersteht. Auch er sieht das Wesen der Religion in einer Erhebung des Gemüts über die „Schranken der Sinne" und den drückenden Zwang des Wirklichen zu einer Welt des Ideals. Indessen für Lange ist es nur unwahrscheinlich, daß unseren Phantasiegebilden Wirklichkeit entspricht, nicht schlechthin undenkbar. Ferner erklärt er die Religion weder für eine Ausgeburt des Egoismus noch überhaupt

---

1) Von theologischer Seite ist er kritisch besprochen besonders bei Traub, Th u. Ph, 1910, sowie Wobbermin, Th u. Metaphysik, 1901. Doch haben manche Theologen auch den Empiriokritizismus für ihre Wissenschaft verwertet, z. B. Karl Heim, Das Weltbild der Zukunft, 1904.

für eine Krankheit, vielmehr für etwas Segensreiches, ohne welches unsere ganze Kultur zu Grunde gehen würde. Mit warmer Beredsamkeit preist er den unersetzlichen Wert des religiösen Idealismus. Die Religion führe uns ein in die wahre Heimat unseres Geistes, sie allein befriedige die Bedürfnisse und Interessen unseres Gemütes, diese höhere, ideale Seite unseres Wesens, welche uns recht eigentlich zur Person mache. — Langes Auffassung ist unter den Gebildeten außerordentlich verbreitet, zumal unter den von Positivismus, Agnostizismus (Spencer) und Kantischer Erkenntniskritik Beeinflußten. Sie verliert sich mit fließenden Übergängen in die andere, die eine hinter der Sinnenwelt flutende Welt der Geheimnisse betont und in den religiösen Gedanken wie in der höchsten Poesie wenigstens eine streiflichtähnliche Durchleuchtung jener Geheimnisse anerkennt.

Eine weit strengere methodische Durchdenkung des religiösen Problems bieten Hermann Cohen und Paul Natorp. Dieser (R innerhalb der Grenzen der Humanität, [2]1908) gibt der Religion eine bestimmte Grundlage innerhalb des menschlichen Bewußtseins, und zwar im Gefühl. Wie Schleiermacher betrachtet er das Gefühl nicht als eine Funktion neben Erkenntnis, Wille und Phantasie, sondern als die seelische Grundkraft, als die Innerlichkeit des in jenen drei Funktionen verlaufenden seelischen Lebens selbst. Darum setzt es nicht wie sie Objekte und baut daraus nach strengen Gesetzen Welten auf (die des sog. Seins, die des Sollens, die der Kunst und Poesie). Es hat überhaupt keinen eigenen Gegenstand, auch keinen transzendenten; sondern es hält die unteilbare Einheit des Menschenwesens aufrecht, die subjektive Einheit gegenüber den Gegensätzen der „objektiven" Welten, besonders denen von Ideal und Wirklichkeit. Im Gefühl wurzelnd, gewährleistet also die Religion den inneren Zusammenhang unsrer Lebensbetätigungen und humanen Schöpfungen. Ihre Lehren und Gestalten bedeuten keine transzendente Erkenntnis, sondern Symbole des ihr eigenen Gefühlsgehalts, haben aber als solche den höchsten Wert für die Ökonomie des Geisteslebens.[1])

Auch Cohen muß hier genannt werden, obwohl er die Religion im letzten Grunde zu Gunsten der Sittlichkeit abdanken möchte (Ethik des reinen Willens, [2]1907; R u. Sittlichkeit, 1907). Er verwirft das Streben, ein selbständiges Gebiet für sie abzugrenzen. Ihr Verdienst ist, daß sie, getrieben von den tiefsten sittlichen Kräften, dank vor allem den Propheten Israels, die Lehre von Gott herausgebildet hat. Nun bedarf sie der weiteren Entwicklung, über das noch mythisch

---

1) Ähnliche Gedanken finden sich z. B. auch bei G. Simmel, Das Problem der religiösen Lage, in dem Sammelwerk „Weltanschauung", 1911, S. 329 ff.

beeinflußte Interesse an der Persönlichkeit und der sog. objektiven Wirklichkeit Gottes hinaus: „Ich darf darüber nichts wissen wollen" (R u. Sittlichkeit S. 60); „nur die Idee, der Begriff und die Wahrheit ethischer Erkenntnis geziemt sich für den Namen Gottes" (S. 56). So soll der Gottesgedanke den religiösen Gehalt verlieren, um ein sicheres Glied der Ethik, überhaupt des idealistischen wissenschaftlichen Systems, zu werden. Er verbürgt, daß „die Natur nicht transzendent bleibt der Sittlichkeit noch die Sittlichkeit der Natur" (Ethik, S. 441); er sichert die Realität der Sittlichkeit, der Menschheit, der Freiheit und der sittlichen Zukunft, die Ewigkeit und Wahrheit des Ideals. Allein Cohen erkennt, daß die Ethik noch längst nicht fähig ist, den Gottesgedanken rein zu bewahren. Daher bleibt eine ernste Aufgabe für die Religion. Ja jeder Mensch soll seiner Religion die Treue wahren; dieser Tugend „fällt die zarte, sittliche Aufgabe zu, die Geheimnisse der Religion für die sittlichen Werte auszudeuten" (R und Sittlichkeit, S. 74).

II.

§ 10. Rein transzendente Ableitungen.

Den Gegenpol zur Illusionshypothese bildet die Ansicht derer, welche die Religion als einen notwendigen und realen Widerschein des allerrealsten Wesens, d. h. Gottes, im Menschengeiste betrachten, und zwar so, daß sie diese Ableitung durch die begleitende Annahme anthropologischer Beweggründe gefährdet glauben. Man könnte sich versucht fühlen, diese Ansicht als die Hypothese zu bezeichnen, welche die Religion ausschließlich aus einer göttlichen Uroffenbarung ableitet. Allein da wenigstens ein Teil der in Rede stehenden Religionsphilosophen oder Theologen den Begriff der Offenbarung ausdrücklich für die heilende Gegenwirkung Gottes wider die nachträglich emporgekommene Sündenherrschaft aufspart, während das Gottesbewußtsein ein Attribut schon des Status integritatis sei, empfiehlt es sich, jenen ohnehin mißverständlichen Ausdruck hier nicht anzuwenden. Anderseits ist es notwendig hervorzuheben, daß im konträren Gegensatz zu den reinen Anthropologisten nur die stehen, welche alle anthropologischen Motive ausschließen. Mit ihnen aber verbinden wir die, welche absichtlich und ausdrücklich oder doch tatsächlich sich bei der Ableitung des religiösen Phänomens darauf beschränken, daß sie Gott als seinen Urheber bezeichnen. Dahin gehören zunächst die, welche die Gottesvorstellung lediglich für eine angeborene Idee halten. Doch gilt es zuvor festzustellen, ob die einzelnen Vertreter dieser Meinung wirklich ein religiöses Phänomen

erklären, also nicht lediglich einen metaphysischen Satz aussprechen und das Dasein Gottes philosophisch beweisen wollen; und ferner, was sie unter Angeborenheit verstehen. An sich nämlich kann damit eine ursprüngliche bloße Anlage gemeint sein, welche zunächst nur eine Potenz darstellt und sich erst dank der Erfahrung sowie der Entwickelung des Selbst- und Weltbewußtseins verwirklicht. In diesem Sinne angeboren sind z. B. allen nicht verkrüppelten menschlichen Individuen die Grundgesetze der natürlichen Logik. Anderseits kann man mit „angeborenen" Ideen Vorstellungen meinen, die von vornherein im Innern jedes neugeborenen Kindes fertig vorliegen. Im letzteren Sinne verstanden, wäre freilich die Annahme phantastisch, und heute wird niemand sie direkt aufrechterhalten wollen. Indirekt aber tun wenigstens Analoges die, welche behaupten, Säuglinge brächten zur Taufe schon Glauben mit; Ähnliches selbst die, welche wenigstens als unmittelbare Wirkung der Kindertaufe aktuelle Wiedergeburt betrachten.

Gerade bei dem philosophischen Hauptvertreter der Hypothese von der Gottesvorstellung als einer idea innata (creando indita), Cartesius[1]), fehlt nun einerseits die wirkliche Beziehung auf die Religion, anderseits bleibt der Begriff der „eingeborenen Ideen" unklar. Analoges gilt teilweise auch von den lutherischen Dogmatikern des 17. Jahrhunderts, denen es aber um die Religion zu tun ist. Sie betrachten die menschliche Religion nicht, wie oft angenommen wird, ursprünglich als die Frucht einer von außen an den Menschen herangetretenen Belehrung Gottes, sondern als etwas, was bei der Schöpfung der Seele Adams „eingepflanzt" ist[2]). Hiermit ist im

1) Vgl. De prima philosophia meditatio III die Worte: „Et sane non mirum est, Deum me creando ideam illam mihi indidisse, ut esset tamquam nota artificis operi suo impressa; nec etiam opus est, ut nota illa sit aliqua res ab opere ipso diversa, sed ex hoc uno, quod Deus me creavit, valde credibile est, me quodammodo ad imaginem et similitudinem eius factum esse, illamque similitudinem, in qua Dei idea continetur, a me percipi per eandem facultatem, per quam ego ipse a me percipior; hoc est, dum in me ipsum mentis aciem converto, non modo intelligo, me esse rem incompletam et ab alio dependentem remque ad maiora et maiora sive meliora indefinite aspirantem, sed simul etiam intelligo, illum a quo pendeo maiora ista omnia non indefinite et potentia tantum, sed reipsa infinite in se habere atque ita Deum esse; totaque vis argumenti in eo est, quod agnoscam fieri non posse, ut existam talis naturae, qualis sum, nempe ideam Dei in me habens, nisi re vera Deus etiam existeret." (Vgl. Descartes' phil. Werke, deutsch von Buchenau, 2. Abt., 1904, S. 32.)

2) S. Baieri Comp theol. posit., ed. 1717. Proleg. cap. I, § 7: Media consequendae beatitudinis in theologia naturali sunt actus mentis et voluntatis circa Deum occupati, quibus recte agnoscitur et colitur Deus. Dicuntur uno nomine Religio. Continentur lege naturae seu morali . . . . Estque lex illa Dei, tanquam autoris naturae, digito seu influxu in ipsa creatione animae hominis implantata (nota d). Vgl.

wesentlichen nichts anderes ausgesagt als das, was Cartesius angeboren nennt, nur daß dieser Ausdruck auf Adam nicht anwendbar war, weil dieser nicht geboren wurde[1]).

Die neueren Theologen können bei ihren psychologischen und historischen Voraussetzungen höchstens von einer anerschaffenen Anlage zur Religion reden. Dann aber bedarf es der Erörterung darüber, wie diese Anlage sich verwirklicht, oder wie sie innerhalb des erfahrbaren seelischen und geschichtlichen Lebens die bestimmte Form von Gefühlen, Vorstellungen und Willensregungen annimmt. Mit dieser psychologischen Frage verbindet sich nun (vgl. oben § 8, 3) überaus leicht der anthropologische Gesichtspunkt, der die Religion aus der seelischen Selbsttätigkeit des Menschen entstehen läßt. So verschwimmen dank der psychologischen Erörterung die Grenzen auch zwischen transzendenter und anthropologischer Ableitung der Religion. Das Übliche wird eine — sehr verschieden geartete — Verbindung beider Bestrebungen (s. unten § 11ff.).

Hier gilt es nur noch zu betonen, daß die drei größten Bahnbrecher der neueren Religionsphilosophie, Kant, Schleiermacher und Hegel, sämtlich eine transzendente Ableitung der Religion versuchten. Dieser Versuch lag in dem Streben, die Religion auf eine ursprüngliche Vernunftanlage zurückzuführen. So ist bei Kant die Religion mit der Sittlichkeit zusammen in der praktischen Vernunft, d. h. aber im Wesen der Vernunft überhaupt, von vornherein angelegt; sie ist, so sehr sie auch als bloße Schleppenträgerin der Sittlichkeit erscheint, doch mit dieser ein notwendiger Bestand-

---

auch unten § 27. — Girgensohn zeigt (Die R, S. 18ff.), daß von wichtigen Kompendien die notitia Dei naturalis insita ganz übergangen wird. Er bestreitet überhaupt, daß sie bei den orthodoxen Dogmatikern grundlegende Bedeutung besitze; ihr Inhalt bleibe unsicher und bedürfe beständig der Ergänzung durch die not. Dei nat. acquisita.

1) Zu beachten ist zweierlei. Erstens kommt jener Satz Baiers zwar bei der Darlegung des Wesens der natürlichen Theologie vor, die in anderem Zusammenhang oft als ungenügend und unzuverlässig betrachtet wird; es handelt sich aber trotzdem um wahre und nicht ergänzungs- oder gar verbesserungsbedürftige Theologie (§ 2: Theologia vera . . duplex est, naturalis et revelata; § 8: In illo statu [primaevo, integritatis] poterat homo ductu theologiae naturalis ad sufficientem dei cognitionem cultumque deo debitum — — pertingere), und um wirkliche Religionswissenschaft, nicht etwa um philosophische Metaphysik, kurz um einen theologischen Satz Baiers selbst. Zweitens wird zwar von den die Religion konstituierenden Akten (Gotteserkenntnis und Gottesverehrung) ausdrücklich nur gesagt, daß sie im Natur- oder Sittengesetz enthalten seien (continentur) und nur von der lex naturae seu moralis selbst, daß sie der Menschenseele bei der Schöpfung durch Gott eingepflanzt worden sei; hiermit ist jedoch mittelbar zugleich ausgesprochen, daß die Religion selbst auf diesem Wege durch Gott entstanden ist; denn Gott wird zugleich ausdrücklich auctor theologiae naturalis genannt (§ 4a).

teil des Menschengeistes, darum Pflicht des Menschen gegen sich selbst. Ähnlich entwickelt sich bei Schleiermacher das unmittelbare Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit zwar nicht ohne geschichtliche Einwirkung (vgl. unten II § 44), aber doch aus eigener ursprünglicher Kraft als notwendiges Element der Vernunft; das Gottesbewußtsein ist das Korrelat des Selbstbewußtseins. Gerade darin besteht ihm die ursprüngliche Offenbarung Gottes an den Menschen oder in dem Menschen (Glaubenslehre § 4). Zumal seine Dialektik erklärt das Gefühl, die psychologische Einheit von Wissen und Wollen, als notwendige Erscheinung der transzendenten Einheit und Indifferenz der Gegensätze, also Gottes. Schleiermacher behält Kants Problemstellung im ganzen bei; aber er macht dabei die Religion selbständig auch gegenüber der Sittlichkeit, wendet die neue Fragestellung direkt auf sie an und gewinnt erst so die volle Ausbildung der neuen religionsphilosophischen Methode. Wo man Schleiermachers Definition der Religion als schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl übernommen hat, da findet sich nun in der Regel, mehr oder weniger ausgeprägt, auch jene metaphysische Begründung der Religion. Meist aber verbindet sich damit der Einfluß der spekulativen Philosophie, zumal Hegels. Auch dieser sieht in der Religion eine ursprüngliche Funktion des Geistes; nur daß er sie wesentlich in der Vorstellung statt im Gefühl sich auswirken läßt und die in der Religion sich vollziehende Einwirkung Gottes auf den Menschen intellektualistischer (s. unten § 12), ja äußerlicher metaphysisch formuliert. Sie besteht darin, daß der endliche Geist sich seiner Beziehung zum absoluten Geiste bewußt wird; „der absolute Geist weiß sich im endlichen Wissen und umgekehrt, der endliche Geist weiß sein Wesen als absoluter Geist“ (Werke, B. XI, S. 37).

Aus einer Verbindung beider Wurzeln entspringt dann das Verfahren der meisten altliberalen Theologen (Biedermann, Lipsius, Pfleiderer, vgl. unten § 14,2f.). Aber auch zahlreiche Vermittlungstheologen gehen auf ähnlicher Bahn[1]). In der Gegenwart hat

1) *Eine eigentümliche Theorie findet sich bei C. F. Heman* (Der Ursprung der Religion, 1886). Sie ist für die vermittlungstheologische Verbindung modern-religionswissenschaftlicher und biblisch-traditionalistischer Gedanken so typisch, daß sie hier wenigstens kurz angedeutet werden mag. Heman verwirft ausdrücklich alle anthropologischen Erklärungen und faßt mit Schleiermacher oder Schelling (Einleitung in die Ph der Mythologie, S. 141) das Gottesbewußtsein als ein Korrelat des Selbstbewußtseins. Aber er giebt diesem Gedanken eine absonderliche Wendung durch schroffe Unterscheidung zwischen dem Status corruptionis und dem Status integritatis. Das ursprüngliche Selbstbewußtsein des Urmenschen hatte das Gottesbewußtsein zum Korrelat. Die Sünde aber hat das Selbstbewußtsein entleert, so daß

das Streben nach transzendenter Begründung der Religion vor allem zwei Wege eingeschlagen: es knüpft einerseits an die Religionsphilosophie der großen deutschen Idealisten an (s. unten § 14,3a), es hält sich anderseits an die Geschichte (§ 14,3b).

III. Verbindung von anthropologischer und transzendenter Ableitung.

§ 11. Vorbemerkungen.

1. Die innere Voraussetzung. — Weitaus die meisten Religionstheoretiker wollen bei der Ableitung der Religion weder auf transzendente Begründungen noch auf anthropologische Erklärungen verzichten. In mannigfachster Abwägung der Bedeutung, die ihnen zukommt, gelegentlich auch das eine oder andere Element dem Nullpunkt annähernd, suchen sie beide Elemente irgendwie zu verbinden[1]).

Freilich die Verbindung anthropologischer Motive und transzendenter Erkenntnisse ist eine solche Kühnheit, daß sie nur unter ganz bestimmten Voraussetzungen möglich wird. Zu diesen Voraussetzungen gehört vor allem eine hohe Spannung des religiösen Innenlebens. Wer sie nicht besitzt oder wenigstens an andern schaut, der wird den transzendenten Faktor der Religion vielleicht als objektiv in Bibel, Dogma oder angeborenen Begriffen offenbart hinnehmen. Aber in den eigenen Erlebnissen der Gottesferne und Gottesnähe, der Unfreiheit oder Freiheit gegenüber der Welt eine transzendente Beziehung zu erfassen, das gelingt nur dem, für den ein hoch gespanntes Innenleben naiv oder bewußt der Mittelpunkt des Daseins ist. Vorzüglich Mystik, Reformation und Pietismus zeigen praktisch diesen Standpunkt, der eine Fülle verschiedener Spielarten haben kann, von der Schwärmerei bis zum Erlebnis Gottes in der Geschichte, dem Gewissen oder dem spekulativen Denken der höchsten Ideen. Maßgebende Bedeutung für die systematisch-theologische Bearbeitung der Religion aber gewann er erst in Verbindung mit dem deutschen Idealismus. Alle seine großen Propheten von Herder und Jacobi an halfen dazu; das theoretische Werkzeug rüstete vor allem Kant. Das Ziel der idealistischen

---

es jetzt auch das Gottesbewußtsein ausschließt. Die Gottesidee ist ein Überbleibsel, welches das menschliche Bewußtsein aus seinem ursprünglichen Zustande in seinen jetzigen hinübergerettet hat. Das Gedächtnis bewahrt und pflanzt sie fort, das erwachte Bedürfnis nach Wiederherstellung der realen Gemeinschaft mit Gott konnte aber nur befriedigt werden durch die geschichtliche Offenbarung.

1) Die Erörterung dieses Lehrbuchs § 15 ist ein ausführliches Beispiel.

Theorien war, die Religion als eine selbständige Auswirkung der menschlichen Vernunft aufzufassen und so auch ihre Erkenntnis, ihren Transzendenzanspruch zu legitimieren. Schleiermacher (s. §§ 10; 14,2; 18) sah erst in Anschauung und Gefühl, später im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl, Fries und de Wette (s. § 13) in der Verbindung von Glauben und Ahnung, Hegel im spekulativen Denken (s. § 12) die Kraft, die uns das Übersinnliche erschließt.

Doch hat die neuere Theologie keinen von diesen Ansätzen unmittelbar und rein ausgebildet. Die Vermittlungstheologie zog sich gern auf die „innere Erfahrung" im allgemeinen zurück, die Erlanger Theologie auf die Erfahrung der Wiedergeburt im besonderen. Sie führten damit den Kampf um die Selbständigkeit der Religion, den Schleiermacher glänzend eröffnet hatte (s. unten § 18), wenigstens einigermaßen weiter. In den Vordergrund des Interesses aber rückte ihn erst A. Ritschl (s. oben § 7, 3). Er und J. Kaftan suchten die Selbständigkeit der Religion in dem Satze zu formulieren, daß alle religiöse Erkenntnis sich in selbständigen Werturteilen vollziehe. Damit proklamierten sie die praktische Deutung der Religion. Anfangs von liberaler und konservativer Seite des versteckten Illusionismus bezichtigt, ist ihre Charakterisierung des religiösen Erkennens allmählich weiter geklärt worden, zuletzt durch Reischle, Werturteile u. Glaubensurteile, 1900. Das Mißverständnis, daß es sich im Werturteil um einen Gegensatz zum „Seinsurteil" oder um bloße Postulierung einer übersinnlichen Wirklichkeit handle, ist jetzt endgültig ausgeschlossen. Die Formel sagt nur, daß die Geltung der Glaubenssätze nicht „auf einer Nötigung von Wahrnehmen und Denken", sondern „auf einer Stellung des wollendfühlenden Ich zu den Vorstellungsobjekten, nämlich auf einer Wertung der »Offenbarungen« beruht" (Reischle, Glaubenslehre S. 9; vgl. auch unten § 18). Was die Vertreter des Werturteils wollen, ergibt sich klar erst durch den Blick auf ihre gleichzeitige Betonung der geschichtlichen Offenbarung (§ 30,4). Sie heben gegenüber der Begründung des Glaubens auf den schwankenden Boden der „inneren Erfahrung" und Wiedergeburt vielmehr die Offenbarung Gottes in der Geschichte hervor; aber sie suchen zugleich durch die Kennzeichnung des religiösen Erkennens als Werturteil den richtigen Kern zu behaupten, der in der Erfahrungstheologie eine falsche, einseitige Ausbildung gefunden hatte.

Die Werturteilstheorie aber hat nicht völlig gesiegt. Andere Theologen glauben denselben Kern ohne sie retten zu können; ein Schüler Ritschls, W. Herrmann, hat sie wieder aufgegeben. Als Gemeingut der Theologie darf jedenfalls heute die Einsicht gelten,

daß die Erkenntnis der Gottheit irgendwie praktisch und durch individuelles Erlebnis bedingt ist[1]).

Was der Christ bei seiner Berührung mit der geschichtlichen Offenbarung Gottes erlebt, das genügt ihm zur Begründung der religiösen Erkenntnis. Die schärfste Zuspitzung hat diese Auffassung durch Herrmann erfahren; seine Unterscheidung der nachweisbaren und der erlebbaren Wirklichkeit (s. oben § 7,3) will es endgültig verhindern, die Gewißheit der religiösen Erkenntnis irgendwie auf allgemeingültige Vernunfterkenntnisse zurückzuführen. — Vgl. auch § 14,3.

2. Die verschiedenen Deutungen der Religion. — Der Überblick wird sich am besten an der Frage orientieren, welches geistige Element auf der anthropologischen Seite der verschiedenen Theorien die Führung besitzt. Befriedigt die Religion wesentlich das Streben nach Erkenntnis oder das nach Genuß und Lustgefühl oder das nach Gütern irgendwelcher Art? Danach erhalten wir theoretische oder ästhetische oder praktische Deutungen der Religion. Freilich schließen sich jene Fragen nicht aus. Auch Erkenntnis und Lust können als Güter betrachtet werden. Dann würde sich aber die Frage nur verschieben: Besteht das Gut, das wir uns durch die Religion verschaffen wollen, in der Erkenntnis oder im befriedigten Lustgefühl oder endlich im Besitze praktischer Förderungen? Es ist möglich, daß alle drei Elemente sich in den Theorien verbinden; das Streben nach möglichst voller Erfassung des religiösen Lebens im Religionsbegriff wird sogar unwillkürlich dahin führen, mehrere Momente zusammenzufassen. Aber eines muß normalerweise dabei die Leitung haben und der ganzen Theorie die Farbe geben.

3. Verbindung der verschiedenen Deutungen. — Manche Religionstheoretiker betonen den Zusammenhang der Religion mit allen Lebensgebieten und versuchen entsprechend in der Deutung der Religion eine gleichmäßige Heranziehung der theoretischen, ästhetischen und praktischen Elemente. Vor allem verfahren so die Religionsphilosophen, denen nicht an einer Darstellung der christlichen Glaubensgedanken, sondern vielmehr daran liegt, der Religion im Haushalte der Vernunft eine bestimmte Stellung anzuweisen.

Von philosophischer Seite darf als typisch dafür gelten die Erörterung von Wilhelm Windelband, dem Hauptvertreter der sog. Wertphilosophie (Präludien, [3]1907, S. 414 ff.: Das Heilige). Er stellt

1) Was §§ 6, 4b; 7, 3; 12; 14,3 über A. Dorner, Grützmacher, Girgensohn u. a. gesagt ist, bedeutet nur eine geringe Abschwächung dieses Satzes.

drei Gebiete der höchsten Werte fest, denen eine über die begrenzte Lebensform des Menschen hinausreichende Realität zukommt: die Gebiete des Wahren, Guten und Schönen (wissenschaftlich vertreten durch Logik, Ethik und Ästhetik). Daneben steht nun die Religion. Sie besitzt kein eigenes Gebiet oder Seelenvermögen, sondern tritt uns teils als Wahrheit, teils als sittliche Triebkraft und Organisation, teils als künstlerisches Gebilde entgegen. Aber sie greift über diese drei Kulturfunktionen hinaus und verlangt zu ihrer Ergänzung einen überweltlichen Gehalt. Sie knüpft dabei auf allen drei Gebieten an den Zwiespalt an, der sich in unserm Bewußtsein zwischen dem psychologisch Wirklichen und dem Idealen, Normalen auftut. Überall gilt es, von dem empirisch Vorhandenen an etwas unbedingt Geltendes zu appellieren. Darin enthüllt sich ein überempirischer Zusammenhang, die metaphysische Realität eines Normalbewußtseins, und das ist eben das Heilige, der Gegenstand der Religion. Daher die seltsam klingende Definition: Das Heilige ist das Normalbewußtsein des Wahren, Guten und Schönen, erlebt als transzendente Wirklichkeit (Präludien, S. 424).

Neben Windelband läßt sich vor allem Rudolf Eucken stellen (Wahrheitsgehalt der R, [2]1905; Hauptprobleme der RPh der Gegenw., [3]1909; vgl. unten § 14, 3 a). Er sieht im logischen Denken und sittlichen Handeln ebenso wie in den großen Systemen der Wissenschaft, des Rechts, der Kunst usw. ein überindividuelles, objektives, ja absolutes Geistesleben in die Welt des Bloß-Empirischen und Individuellen hineinragen. Die Religion ist nun im besondern der Durchbruch jener „Substanz des Geisteslebens", jener „Lebenssubstanz" oder „geistigen Überwelt" selbst, sie steht also mit allen Lebensgebieten in engster Fühlung. Eine systematische Beschreibung dieses Zusammenhangs erhalten wir zwar nicht; aber es wird doch klar, daß für Eucken die Religion eine Vertiefung der in Wissenschaft, Kunst, Sittlichkeit sich vollziehenden Lebensprozesse zugleich bedeutet.

Auf theologischer Seite geht z. B. Dorner von dem Gedanken des Einheitstriebes aus (vgl. unten § 12), der sich in allen Lebensgebieten betätigt; Pfleiderer vielmehr von den Lebenshemmungen und Lebensförderungen, die sich ebenso mannigfach abspielen; Troeltsch von dem Gefühl der Gegenwart Gottes, das durch die verschiedensten Eindrücke ausgelöst werden kann (vgl. unten § 14, 2).

Freilich von einer wirklichen Verbindung der verschiedenen Deutungen ist bei alledem keine Rede. Im Grunde herrscht jedesmal eine bestimmte Deutung. Der Kampf der unbedingten Norm wider den empirischen Bestand (Windelband), des absoluten Geistes-

lebens wider das empirische (Eucken) führt ebenso in die praktische Deutung hinein wie selbstverständlich Pfleiderers und Troeltschs Aufriß; der Gesichtspunkt des Einheitstriebes (Dorner) aber scheint vielmehr eine Überordnung des theoretischen Interesses zu bedeuten.

§ 12. Die theoretische Deutung.

Wer die Religion irgendwie als ein reales Verhältnis zu Gott versteht, der wird nur in besonderen Fällen die theoretischen Bedürfnisse des Menschen so schrankenlos wie mancher reine Anthropologist (s. oben § 9, 1) in den Vordergrund stellen. Indischer, aber auch griechischer Geist konnte dazu führen, in der Erkenntnis das höchste Gut und daher in der Religion das Mittel zur Befriedigung des Erkenntnisdranges zu sehen. Die altchristliche Theologie zeigt deutlich diesen griechischen Einfluß; in der Mystik und Scholastik wirkt er nach. Aber auf protestantischem Boden, vollends in der Zeit einer selbständigen Wissenschaft und Philosophie, hat wenigstens die Theologie allmählich aufgehört, Religion und Erkenntnisdrang so völlig in einander fließen zu lassen.

Nur das Hochgefühl des allumspannenden Erkennens, das die idealistische Spekulation beseelte, hat die Vermischung der beiden Geistesgebiete wieder für mehrere Jahrzehnte zur Herrschaft gebracht. Hegels Philosophie, für welche die Religion das Selbstbewußtsein des absoluten im endlichen Geiste bedeutet (s. oben § 10), ist das klassische Beispiel. Freilich sieht auch er in der Religion nicht immer nur theoretische Bedürfnisse walten. Er sagt z. B., im Gefühl seiner Abhängigkeit entdecke der Mensch einen aufzuhebenden Widerspruch seines Daseins und seiner wahren Natur (Werke, XI 168), die Religion sei aber Erhebung zum Unendlichen und hiermit Erhebung über die Abhängigkeit zur wahren Freiheit: hier läßt er die Religion als Mittel der Selbstbehauptung und somit als eine praktische Angelegenheit des Subjekts erscheinen, ja er redet gelegentlich vom „Genuß“ der Einheit (mit Gott) mittels der Religion (XI 24 f.). Ferner erkennt er an, daß auch das im Menschen, dessen Boden der Gedanke ist, doch in die Form des Gefühls versetzt werden kann, und daß „die Religion ins Herz zu bringen ist“; ja er gibt sogar zu, daß die Religion ursprünglich in der Form des Gefühls auftrete, sei es in dem Gefühl der Furcht, sei es in dem höheren der Reue, der Dankbarkeit, ja der Liebe und Seligkeit (XI 126—129). Und das Wissen faßt er zuweilen so, daß es nicht rein objektiv und theoretisch gemeint sein kann, sondern in der Form der Gewißheit als Sache des unmittelbaren Bewußtseins erscheint

(vgl. RPh ²206 und 212 über den Glauben). Endlich stellt Hegel, wo er auf den Kultus zu sprechen kommt, das Wesen der Religion als einen praktischen Prozeß dar; die Aufhebung des Gegensatzes zwischen dem Ich und dem Absoluten ist ihm auch Sache des Willens, die Religion soll „nicht zum Handlungslosen verglimmen" (XI 130), sie ist Grundlage für das Sittliche. Der allgemeine Begriff des Kultus ist ihm, „daß es praktische Tätigkeit des Subjekts an sich selbst ist, seine empirische, besondere Subjektivität zu entlassen". Allein das sind nur Zugeständnisse. Hegels Fundamentalsatz bleibt, daß das religiöse Objekt das Allgemeine oder Absolute sei, diesem Objekt oder Inhalt aber die Tätigkeit des Allgemeinen, d. h. das Denken, entspreche. Jene Selbstbehauptung vollzieht der Mensch dadurch, daß er um seine Schranke weiß und durch dieses Wissen darüber hinauskommt. Das Dasein des Gottesbewußtseins für Gefühl und Herz ist ihm teils nur etwas Vorläufiges, Primitives, teils nur etwas Nachträgliches, Akzidentielles. Das Gefühl ist ihm doch die „schlechteste Form des Bewußtseins von Gott" und nur Form für einen Inhalt, der dem Boden des Gedankens angehört. Dem entspricht es, daß es ihm bei der Religion vor allem auf die Erkenntnis der Wahrheit ankommt, und zwar nicht als Mittel zur Befriedigung eines praktischen Bedürfnisses, sondern als höchsten Zweck, so daß also die objektive, theoretische Wahrheit gemeint ist. „Der Gegenstand der Religion", sagt er, „wie der Philosophie ist die ewige Wahrheit in ihrer Objektivität." Die Religion verhält sich freilich zur Philosophie wie die Vorstellung zum Begriff. Aber auch die Vorstellung gehört ja der theoretischen Vernunft an; und wenn die Religion auch sozusagen „unbefangenes" Denken ist, so bleibt sie doch wesentlich Tätigkeit der denkenden Vernunft.

Auch bei den neueren Metaphysikern betont man die theoretischen Momente der Religion, freilich ohne ihnen eine Alleinherrschaft in der Art Hegels zu geben. Schon die allgemeine Neigung zum Voluntarismus erschwert ihre Stellung. Das Verständnis der Religion gerät darum in eine eigentümliche Verbindung der Motive. Bezeichnend ist z. B. die Theorie Eduard von Hartmanns. Als Ziel der Religion bezeichnet dieser Philosoph des „Unbewußten" die Erlösung des Menschen und der Gottheit; aber das Hauptmittel ist die Versenkung des Geistes in den reinen Gedanken der realen Einheit mit dem Absoluten, die Erkenntnis des Weltleids und des Lebenswillens als seiner Wurzel und in dieser Erkenntnis das Aufgeben der bewußten individuellen Ichheit. Unter dem Banne dieser Einseitigkeit seiner eigenen Religion (oder Religionstheorie?) beachtet er auch in der historischen Religion vorzüglich die intellek-

tuellen Elemente. Darum kann er die Religion eine „Volksmetaphysik“ nennen und im Dogma den Kern des Christentums sehen (s. unten § 20,1). Sein Schüler Arthur Drews bleibt auf derselben Bahn, die in eine neue gnostische Mythologie mündet[1]). Weit besonnener ist die Religionsphilosophie Wundts, die gegenüber der früheren Spekulation selbständig ist. Seine Metaphysik möchte das Weltbild durch transzendente Elemente unter- und überbauen. Er gewinnt sie, indem er den schon in der Erfahrung beginnenden steten regressus von den Wirkungen und Folgen auf ihre Ursachen und Gründe über die Grenzen der Erfahrung hinaus fortsetzt. Dabei kommt er zu den höchsten Vernunftideen, die zuletzt in der Gottesidee gipfeln. Gott ist der einheitliche absolute Weltwille, der als Weltgrund die gesamte Weltentwicklung auf ein absolutes einheitliches Weltziel hin trägt. Das ist der eigentliche metaphysische Gehalt der Religion: die Idee der übersinnlichen Welt und unserer Zugehörigkeit zu ihr. Freilich wendet nun Wundt ihn kräftig ins Praktische und Konkrete. Einmal soll sich das Verständnis des Weltzieles, also auch Gottes, an dem sittlichen Menschheitsideal als dem höchsten uns erreichbaren Ziele orientieren. Außerdem aber wird der ideelle Gehalt erst wirkliche Religion, indem er konkrete, positive Gestaltungen mit bestimmten Glaubensvorstellungen erzeugt; sie stellen dann die religiösen Ideen in unmittelbaren Zusammenhang mit dem sittlichen Lebensideal und geben ihnen die sittliche Wirkung (System der Ph, [3] 1907).

Ohne ein metaphysisches System auszuspinnen, entdeckt der Orientalist Max Müller in allen Religionen „jenen tiefen Grundton der Seele, der sich in dem Streben offenbart, das Unbegreifliche zu begreifen“, und hält es für zulässig, dieses Streben „eine Neugierde nach dem Absoluten“ zu nennen (Vorlesungen über den Ursprung u. die Entwicklung der R, 1880; doch vgl. unten S. 64).

Noch vorsichtiger ist sachgemäß die Wertung der theoretischen Elemente bei den Theologen. Ein starker Intellektualismus herrschte in der Orthodoxie. Zwar die Betonung der cognitio Dei in der Definition der Religion kann praktisch-religiös verstanden werden und hat überdies den cultus Dei neben sich (s. oben § 8, 1). Aber zweifellos hat für die Orthodoxie die reine Lehre in der Religion entscheidende Bedeutung, und sie wird nicht auf praktischem Wege, sondern durch ein Fürwahrhalten angeeignet. Intellektualistisch ist

1) Hartmann: Die Selbstzersetzung des Chrtums u. die R der Zukunft, 1874; Die Krisis des Chrtums in der modernen Th, [2] 1888; Das relig. Bewußtsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung, 1881; Die R des Geistes, 1882; Grundriß der RPh, 1906. — Drews: Die R als Selbstbewußtsein Gottes, 1906.

auch die Aufklärung, zumal in ihrer späteren rationalistischen Spitze. Freilich sind beide Geistesströmungen hier nur sehr bedingt zu nennen; denn in ihnen bedeutet das theoretische Element nicht die eigentliche Hauptsache; das Ziel der Religion ist immer praktisch gemeint: Seligkeit oder Glückseligkeit[1]).

Ähnlich in der neueren Theologie. Nirgends erlangt wenigstens bei den führenden Dogmatikern Hegels Einfluß die unbedingte Herrschaft. Doch behaupten die meisten Vertreter des sog. „Liberalismus" für die theoretischen Elemente wenigstens eine wichtige Stellung. Zunächst ist Biedermann typisch. Er hat sich zwar von Hegels aprioristischer Methode des reinen Denkens losgemacht und will vielmehr die gegebene Erfahrung durch logische Verarbeitung ihrer mannigfachen Erscheinungen zum reinen Begriff erheben, der in sich und mit den Vernunftgesetzen widerspruchslos zusammenstimme; er tadelt es auch, daß Hegel den Schwerpunkt der Religion ins theoretische Moment lege (Dogmatik I, ^{2}186, § 68 Nr. 5). Aber er hat seine ursprüngliche Definition der Religion als „praktisches Selbstbewußtsein des Absoluten" (Freie Theologie, 1844) ausdrücklich festgehalten (Dk, S. 242) und in der Auseinandersetzung mit Kaftan (239f.) so erläutert, daß mindestens eine Koordination des theoretischen und praktischen Motivs sich ergibt. „Die Gottesvorstellung", sagt er, „entspringt ungeteilt dem praktischen Bedürfnis nach Hilfe in der Not und dem theoretischen Bedürfnis, nach Ursachen für wahrgenommene Wirkungen, zunächst natürlich für solche, die praktisch dem Menschen nicht gleichgültig sind, zu fragen"; und er protestiert dagegen, daß man „vom Wesen der Religion das theoretische Moment so weit ausscheide, daß ihr Anspruch auf Wahrheit nur soweit reiche als ihre praktische Wurzel", sowie daß man die theoretische Wahrheit der Glaubenssätze aus dem Bereich der Religion als solcher herausfallen lasse.

Auch A. Dorner rechnet ein selbständiges theoretisches Bedürfnis zu den Faktoren der Religion. Er kämpft kräftig gegen die Trennung der Religion vom theoretischen Erkennen, das sich für ihn auch auf das transzendente Gebiet erstreckt, und gliedert ausdrücklich die Religionsphilosophie der Metaphysik ein. Soweit er die Religion anthropologisch betrachtet, sieht er sie wesentlich als Auswirkung des Einheitstriebes an; dieser aber betätigt sich „im praktischen wie theoretischen Gebiet, im Gebiet des Gefühls und

---

1) Baier (Comp. theol. pos., ed. 1717, § 7, Note 7) stellt auch ausdrücklich gegenüber der Verehrung Gottes die richtige Erkenntnis in zweite Linie. — Für den praktischen Charakter der Aufklärungsfrömmigkeit vgl. z. B. die oben § 5, 3 genannte Schrift Spaldings.

des Wollens wie im Erkenntnisgebiet und im ästhetischen Gebiet so, daß nicht das Ich selbst diese gesuchte Einheit herstellen kann, sondern daß es sie in einer über dem Ich und der Außenwelt stehenden Realität sucht“ (RPh S. 195). Bald wirkt er mehr auf dieser, bald auf jener Seite des Bewußtseins, und so ergeben sich die verschiedenen Färbungen der Religion. Hier wird also die theoretische Zurückführung aller Gegensätze in der Welt auf eine letzte Einheit als ebenso religiös eingeschätzt wie die Überwindung der Hemmnisse, die dem Lebensgefühl oder dem ethischen Wollen des Menschen entgegenstehen.

In den übrigen Lagern der Theologie vermag man der Religion höchstens auf Umwegen theoretische Bedeutung zu geben. J. Kaftan und Reischle z. B. betonen die Notwendigkeit, vom Standpunkt der Religion aus eine Natur- und vor allem eine Geschichtsphilosophie zu entwerfen; und in der Sache ähnlich ist die Forderung Hunzingers, von der Religion als persönlicher Lebensgemeinschaft mit Gott die Religion als Weltanschauungsmotiv zu unterscheiden. Aber alle diese Theologen wollen damit nicht das Wesen, sondern lediglich eine besondere, wenn auch notwendige, Anwendung der Religion aufweisen (vgl. §§ 2, 4; 7, 3; 14, 1).

§ 13. Die ästhetische Deutung.

Den Übergang von der theoretischen zur praktischen Deutung der Religion bildet nun die ästhetische. Denn auch diese läuft einerseits hinaus auf die Annahme einer Art von Drang, das Unendliche, sei es auch nur kontemplativ, zu erkennen; anderseits aber sieht sie in der Religion eine Richtung auf Genuß des Unendlichen, also auf ein subjektives Lustgefühl, und ist also von praktischer Art. Ihre Vertreter heben bald die eine oder die andere Seite hervor, bald auch beide.

Eine ästhetische Religionstheorie bildet sich vor allem dann, wenn es gilt, ein intellektualistisches oder moralistisches Verständnis der Religion zu bekämpfen (s. auch §§ 6, 1. 2; 22). Klassische Vertreter sind darum die Frühidealisten und Romantiker, also vor allem der junge Herder (in Bückeburg), Jacobi, der junge Schleiermacher, dazu als streng systematischer Philosoph Fries. Sie enthüllen mehr oder weniger bewußt die innere Verwandtschaft zwischen Religion und Kunst: in beiden ist das Gefühl der eigentliche Mutterboden; in beiden wird Sinnliches als Träger von Übersinnlichem, Tieferliegendem gewertet, ist also das Verhältnis zum Übersinnlichen, Irrationalen, rein Erlebnismäßigen unmittelbar;

beide reden daher die Sprache des Symbols, oft in denselben Formen; beide — und damit nähern wir uns dem tiefsten Geheimnis der Religion — wissen sich von übermächtigen Eindrücken getragen, leben nicht von der Selbsttätigkeit, sondern vom Hinnehmen und Empfangen; beide kennen eine innere Verbindung des empfänglichen Menschen mit dem geschauten Übersinnlichen.

Dem entsprechen die Definitionen, die man für die Religion prägt; vor allem die drei: Ahndung, Anschauung, Gefühl des Unendlichen oder Gottes. Sie tauchen am mannigfachsten und kräftigsten, aber noch in buntem Farbenspiel, bei dem Bückeburger Herder auf, während der spätere Herder sie zu Gunsten einer moralisierenden Wendung wieder preisgibt. Schleiermacher bildet dann in den Reden (1799) die wirkliche Definition aus: Religion ist Anschauung und Gefühl Gottes. Freilich eine vollständige Theorie gestaltet er nicht: schon in der zweiten Auflage der Reden, vollends in seinen theologischen Werken fällt die „Anschauung" hinweg; und die ästhetische Färbung, die dem „Gefühl Gottes" bleibt, wird nicht systematisch durchdacht oder gerechtfertigt. Zur systematischen Ausbildung kommt die ästhetische Deutung vielmehr erst durch Fries. Seine „Ahndung", die das unmittelbare Erkennen des Ewigen und Wesenhaften in den Erscheinungen gewährt, bedeutet ausdrücklich eine ästhetisch-religiöse Weltbetrachtung, in die Gefühlsstimmung der Andacht getaucht.

Unter den philosophischen Friesianern hat diese Gedanken vor allem E. Fch. Apelt aufgenommen (RPh, hrsg. von G. Frank 1860; Metaphysik 1857, neu hrsg. von Otto 1910). Wichtiger ist ihre Einführung in die Theologie durch de Wette. Auch er läßt den Inhalt der religiösen Ideen erst durch die Ahndung erfasst werden. Die Religion ist die Weltansicht aus und mit dem Gefühl, die ästhetische Weltanschauung. Sie wird nach drei Seiten beschrieben. Dabei ergibt sich als erstes die Begeisterung, die uns einen höheren Zweck im Menschenleben verfolgen, ahnen und hoffen heißt, verbunden mit der Heiterkeit, die uns auf die Verwirklichung des Reiches Gottes hienieden vertrauen läßt. Ferner die Resignation oder demütige Ergebung, die aus dem Bewußtsein einerseits des Bösen in der Welt, anderseits unserer Würde und der Macht des Göttlichen entspringt. Endlich die Andacht, die uns den lebendigen, gütig waltenden Geist Gottes überall ahnen läßt und so für jene ersten Gefühle festen Rückhalt gibt. Bedeutende Nachfolger haben freilich Apelt und de Wette nicht gefunden[1]. Inwiefern vielleicht der moderne Neu-

1) Über einige spätere Nachklänge s. Hch. Holtzmann, Die Entwicklung des ästhet. Religionsbegriffs, ZwTh 1876.

friesianismus auch hier auf ihre Bahn zurückkehren wird, läßt sich noch nicht absehen.

Nur gelegentlich tritt die Neigung zu einem ästhetischen Religionsbegriff auch sonst auf; so bei Max Müller neben der theoretischen Wendung (wenn er z. B. S. 26 f., 50 f. die Religion eine Wahrnehmung des Unendlichen nennt; vgl. oben § 12), oder in den monistisch-religiösen Strömungen der Gegenwart. Die systematische Religionstheorie hat sie wenig verwertet. Nur solche Vertreter, die möglichst alle anthropologischen Ableitungsmöglichkeiten zusammenfassen wollen, geben auch den ästhetischen Bedürfnissen eine Stelle, so Windelband (§ 11) und Dorner (§ 12). Im übrigen hat gegenüber der Verbindung von Religion und Kunst die von Religion und Sittlichkeit gesiegt, vor allem durch A. Ritschl. Die modernen Dogmatiker pflegen zwar auch die Verwandtschaft der Religion mit der Kunst[1]), aber viel stärker die Verschiedenheit zu betonen: die Kunst begnüge sich mit dem schönen Schein oder Spiel, die Religion aber wolle Erkenntnis und lebe von der Wirklichkeit ihrer Objekte; die Kunst bringe die Idealität des natürlichen Daseins zur Darstellung, die Religion aber führe in das Gebiet des Transzendenten; die Kunst sei aristokratisch, die Religion wolle allen Menschen dienen, gerade auch der breiten Masse, die sich im Lebenskampfe verzehrt (vgl. z. B. bei Häring S. 38 f., Kirn S. 11).

§ 14. Die praktische Deutung.

1. Voraussetzungen; Mystizismus. — Die Verbindung anthropologischer Erklärung und transzendenter Begründung der Religion führte mit innerer Notwendigkeit zur praktischen Deutung (vgl. oben § 11, 1. 3). Schon bei Kant und Schleiermacher war diese Entwicklung vorgezeichnet; und nachdem sowohl die theoretische wie die ästhetische Deutung sich als ungenügend erwiesen hatten, trat sie vor allem dank Ritschl wieder siegreich hervor. Die Vertreter der Ansicht, die das Motiv der Religion in einem praktischen Bedürfnisse sieht, gehen nun im einzelnen weit auseinander. Gemein ist ihnen aber, daß sie irgendwie das Lebensgefühl des Menschen, die Behauptung seiner Persönlichkeit, sein Heil oder seine Seligkeit

---

1) Vgl. darüber auch A. Bertholet, Ästhetische u. chr. Lebensauffassung, 1910. Er betont vor allem den Wert der ästhetischen Bildung für die Erziehung der Seele, für die Scheidung des Echten vom Unechten, fordert aber nicht sachliche, sondern persönliche Verbindung beider Gebiete. — Über die innere Verschiedenheit des Ästhetischen und Religiösen s. auch G. Groß, Die Bedeutung des Ästhetischen in der ev. R, 1905 (BF chr Th IX 6).

betonen. Die Richtung auf das Erkennen schließen dabei keineswegs alle aus, ja gänzlich keiner von ihnen. Allein der βίος θεωρητικός ist ihnen nicht, wie dem Aristoteles, selbst das höchste Glück des Frommen; sondern die Erkenntnis der Wahrheit gilt ihnen, auch wo sie mit zu den höchsten Strebepunkten gerechnet wird, statt als oberster Zweck vielmehr nur als Mittel zum Zweck. Von den Ästhetikern aber unterscheiden sie sich nicht etwa dadurch, daß sie jedes Genießenwollen ausschließen; denn der Anspruch auf Leben zielt gleichfalls auf ein Genießen — wohl aber dadurch, daß sie *an die Stelle des Schwelgens die Stillung des Durstes setzen.*

Inhaltlich gehört eine außerordentliche Fülle von Theorien hierher. Unter ihnen nimmt eine besondere Stellung diejenige ein, die Religion und Mystik nicht nur irgendwie für Korrelata erklärt, sondern die Religion in Mystizismus[1]) verwandelt. Zwar das Untergehenwollen im Unendlichen oder Gott erscheint auf den ersten Blick als das Gegenteil des Selbstbehauptungstriebes. Aber sofern die Sehnsucht nach einer solchen Vereinigung mit Gott, bei der die Selbstheit verschwindet, dem „Stirb und werde“ entspricht, erweist sich der Drang, neben und außer Gott nichts sein zu wollen, in einem gewissen Sinne gerade als ein Mittel zur Befriedigung des Selbstbehauptungstriebes oder als eine Art davon, deren Berechtigung wir hier nicht zu untersuchen haben. Glaubt der Mystiker nur insoweit wirklich sein zu können, als er in Gott aufgeht, so will doch auch er sein Leben durch dieses Untertauchen retten, ja durch den Zusammenschluß mit dem All-Eins innerlich vertiefen. Der mystische Asket will seine sinnlichen Triebe ertöten, um das Innerste seines Lebens vor Störungen zu bewahren; und der *mystische Quietist* will doch das Subjekt der requies in deo, welche ihm das Höchste ist, bleiben und sich behaupten. Beiden kommt es darauf an, die Einheit des Innenlebens gegenüber aller Zerstreuung zu verwirklichen. Allerdings hat der in Gefühlen schwärmende Mystizismus auch einen auf das Schwelgen im Genuß gerichteten Zug, und die einseitig mystische Deutung des religiösen Triebes ist mit der ästhetischen verwandt, stellt aber nicht wie diese das religiöse Lustgefühl in Analogie mit dem Kunstgenuß und steht ihr (der Gattung nach) überhaupt nicht so nahe wie der praktischen.

Die Mystik, die das Aufgehen in Gott substantiell faßt, hat in eben dieser Fassung ein Gegengewicht transzendenter Art wider die Gefahren, die jede anthropologische Ableitung für die Wirklichkeit des religiösen Verhältnisses birgt. Schwerer ist der Ausgleich zwi-

---

1) Zur Mystik vgl. unten Nr. 2, auch § 34.

schen diesem Wirklichkeitsanspruch und dem anthropologischen Element bei den übrigen praktischen Deutungen der Religion. Wir betrachten zunächst (2) die Art, wie die verschiedenen Theorien die Bedeutung der menschlichen Bedürfnisse für Entstehung und Wesen der Religion einschätzen; dann (3) die verschiedenen Nachweisungen, daß die Religion doch nicht bloßes Erzeugnis solcher Bedürfnisse, sondern objektiv und transzendent begründet sei.

2. Die anthropologische Seite der praktischen Deutung. — Eine Vorbereitung darauf, daß christliche Theologen oder Religionsphilosophen die Religion in irgendwelchem Maße aus praktischen Antrieben zu erklären suchten, lag zunächst in der Apologetik des 18. Jahrhunderts. Die Theologen der Aufklärung hatten gegenüber dem Freidenkertum betont, daß allein aus der Religion tugendhafte Gesinnung und Glückseligkeit erwachse. Damit hatten sie bestimmte, im irdischen Leben hervortretende praktische Wirkungen der Religion zum allgemeinen Bewußtsein gebracht. Die idealistische Religionsphilosophie lenkte dann das Interesse auf die überempirische transzendente Begründung der Religion (s. oben § 10); allein Kant und Schleiermacher erkennen doch den praktischen Charakter der Religion, Hegel gesteht ihn wenigstens gelegentlich zu (§ 12). Daher geben sie tatsächlich auch eine weitere Vorbereitung der praktisch-anthropologischen Ableitung. Sie vertiefen die Gedanken der Aufklärung, indem sie die Religion nicht äußerlich mit Moral und Glückseligkeit verbinden, sondern sie in den innersten Lebensvorgängen selbst aufsuchen. Dem scheint die Religionsphilosophie Kants zu widersprechen, denn sie beschreibt die Religion als bloßes Postulat der Sittlichkeit, geht also nicht wesentlich über die Aufklärung hinaus.[1]) Aber sie ist es auch nicht, die Kants Bedeutung für die

---

1) Kants Definition der Religion („die Vorstellung des Sittengesetzes als des Willens Gottes" oder „die Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote") reicht freilich zur Begründung dieses Satzes nicht aus. Man muß vielmehr hinzunehmen, daß nach Kant der Inhalt unserer Pflichten, welche sich aus unserem autonomen vernünftigen Willen ergeben, in der Herbeiführung des höchsten Gutes in der Welt besteht, diese aber nur durch Zusammenstimmung der Naturgesetze mit denen der Freiheit oder des Naturreiches mit dem Reiche der Sitten möglich ist; solche Zusammenstimmung fordere die Idee eines sowohl heiligen und gütigen als allgewaltigen Weltherrschers, welcher allein imstande sei, Glückwürdigkeit und Glückseligkeit in Einklang zu setzen. Für die Moral bedarf es zwar, sagt Kant (Vorrede zur 1. Aufl. der „R. innerhalb . . ."), zum Rechthandeln keines Zweckes, sondern das Gesetz ist ihr genug. Aber „aus der Moral geht doch ein Zweck hervor. Denn es kann der Vernunft doch unmöglich gleichgültig sein, wie die Beantwortung der Frage ausfallen möge, was denn aus diesem unserem Rechthandeln herauskomme". Der Mensch als moralisches Wesen muß eine Welt postulieren, in welcher das höchste Gut verwirklicht werden kann, folglich einen Weltherrscher, welcher die Möglichkeit

Religionswissenschaft begründet (s. oben § 6, 1). Kants tiefste Frömmigkeit kommt vielmehr in seiner Ethik zum Ausdruck; sie pulsiert in seiner Sittlichkeit selbst, im Verpflichtungs- und Freiheitsgedanken. Darnach bestimmt sich seine Auffassung der Persönlichkeit, sein Lebensgefühl. Seitdem hat der Freiheitsgedanke seine Stellung in der Religionsphilosophie behauptet. Freilich die Terminologie ist schwankend geblieben. Schon Schleiermacher stellt bei seiner Begründung der neueren Religionsphilosophie ganz andere Begriffe in den Vordergrund, obwohl er im Grunde etwas Ähnliches meint. Die „Reden" leiten aus dem religiösen Erlebnis die Erhebung des Menschen auf jene Stufe des inneren Daseins ab, die allein der Menschheit würdig ist; sie lassen erst aus der religiösen Beziehung zum Unendlichen die rechte Weihe auch für die übrigen Geistesfunktionen erwachsen. Diesem Grundgedanken bleibt die Glaubenslehre treu. Sie unterscheidet (abgesehen von der niedersten, tierähnlichen) zwei Stufen der seelischen Entwicklung (§ 5). Auf der „sinnlichen", die auch die geselligen und sittlichen Gefühle umfaßt, stellt der Mensch sich persönlich oder als Glied einer Gruppe anderen Einzelnen oder Dingen gegenüber; er steht in Wechselwirkung mit ihnen; bald fühlt er sich mehr frei, bald mehr abhängig, aber jedes von beiden nur relativ. Allmählich entwickelt sich dann neben dem sinnlichen das höchste Selbstbewußtsein: hier faßt der Mensch sich mit allen andern Einzelnen und Dingen in dem Bewußtsein der gleichen absoluten Abhängigkeit zusammen, er steht unter dem „schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl", das den Inhalt der Religion bezeichnet. Dies höchste Selbstbewußtsein allein aber füllt keinen zeitlichen Moment aus; es verbindet sich mit den Momenten des sinnlichen Selbstbewußtseins, d. h. mit den Wechselbeziehungen des Menschen zu den Dingen und Vorgängen der Welt, und erzeugt so einen neuen Gesamtcharakter des inneren Lebens. Auch hier erreicht demnach der Mensch in der Religion die Höhe der seelischen Entwicklung. Endlich weiß selbst Hegel davon zu reden, daß die Religion eine Erhebung über die Abhängigkeit zur wahren Freiheit sei (vgl. oben § 12).

Als die Teilnahme für die metaphysische Begründung der Religion allmählich verblaßte, da traten unwillkürlich diese praktischen

der Verwirklichung des Sittengesetzes verbürgt, indem er das Naturgesetz damit in Übereinstimmung bringt. Als Gebote dieses Weltherrschers müssen daher die freilich an sich schon notwendigen und einer Sanktion nicht weiter bedürftigen Gesetze des vernünftigen oder freien Willens angesehen werden. So führt die Moral zur Religion; man kann die Religion sogar definieren als „Moral, verbunden mit dem Begriff desjenigen, was ihrem letzten Zwecke Effekt verschaffen kann", d. h. mit dem Begriffe von Gott als moralischem Welturheber. Dabei darf nicht übersehen werden, wie kräftig Kant die Notwendigkeit des Schrittes von der Moral zur Religion betont.

Wirkungen der Religion in den Vordergrund, die von Aufklärung und Idealismus herausgearbeitet worden waren. Es lag nahe, in dem Streben nach ihnen das eigentliche Wesen der Religion zu suchen. So entstanden oder verstärkten sich die rein anthropologischen Theorien (vgl. oben § 9). Erst recht mußte nun die wissenschaftliche Theologie sich mit solchen Gedanken befassen: sie mußte jene Theorien zu überwinden suchen, indem sie ihren berechtigten Kern verwertete. Ein solches Streben zeigt sich schon in Hegels Schule bei Ed. Zeller (Über das Wesen der R, Tübinger Theol. Jahrbücher 1845; Vorträge u. Abhandlungen, 2. Sammlung, 1877). Er läßt die Religion dadurch entstehen, daß die Empfindung von Bedürfnissen (erst sinnlicher, dann geistig-sittlicher Art) Verstand und Phantasie anrege, eine Vorstellung dessen zu bilden, was die Bedürfnisse erfüllen kann. Am kraftvollsten führte A. Ritschl auf diesen Weg. Er lehrt: „In aller Religion wird mit Hilfe der erhabenen geistigen Macht, welche der Mensch verehrt, die Lösung des Widerspruches erstrebt, in welchem der Mensch sich vorfindet als Teil der Naturwelt und als geistige Persönlichkeit, welche den Anspruch macht, die Natur zu beherrschen“ (Rechtf. u. Versöhnung, III ^{3} 189f., vgl. auch 17). Ähnlich S. 185: die Religion „ist Deutung eines Verhältnisses der Menschen zu Gott und zur Welt unter dem Gesichtspunkt der erhabenen Macht Gottes zum Zwecke der Seligkeit der Menschen“. In diesen Erklärungen sind zwei Gedankenreihen verbunden. Es handelt sich immer um die geistige, sittliche Persönlichkeit; im schärfsten Gegensatz zur Bedingtheit durch die Natur und die Naturwirkungen der Gesellschaft soll sie ihr Recht, ihre Entfaltung und Vollendung in der Religion erfahren. Darnach wäre seine Theorie ethisch zu nennen.[1]) Anderseits aber tritt doch, sobald der Blick vom Christentum auf die Religion überhaupt gleitet, die ethische Selbstbehauptung unter den allgemeinen Gesichtspunkt des Gutes (z. B. 191 f.), das sittliche und natürliche Ziele in sich vereinigt; und wenn das Leben als der religiöse Zweck der Verehrer Gottes bezeichnet wird (471), so tritt darin dieselbe Auffassung hervor. Darnach liegt bei Ritschl die ethische mit der eudämonistischen[2]) Auffassung der Religion noch untrennbar in einander.

---

1) So nennt sie z. B. noch Nitzsch selbst in der 2. Auflage seines Buches; auch Lipsius. Die richtige Einsicht findet sich z. B. angedeutet bei Wilh. Schmidt, Dogmatik 1, 236 ff.

2) Dies Wort ist dabei im weitesten Sinne zu verstehen, der nichts Herabwürdigendes enthält. Die Seligkeit wurde stets als Ziel der Religion gewertet; Baier z. B. braucht dare salutem und facere felicem synonym (Comp. theol. pos., ed. 1717, III 2, 3a.)

Vielfach blieb die Verbindung der beiden Elemente auch weiterhin erhalten. Die schärferen Denker aber entwickelten je eines so energisch, daß eine Trennung eintreten mußte. Die sog. eudämonistische Theorie erhielt ihre umfassende Ausbildung durch J. Kaftan (Wesen der R; Dogmatik, § 2). Darnach handelt es sich in der Religion stets um die Durchführung des angeborenen Anspruchs auf Leben, d. h. um Erreichung der Güter, in deren Besitz und Genuß wir jeweilig den Gehalt des Lebens sehen. Wohl und Wehe ist der beherrschende Gesichtspunkt; Gott ist die Macht, die unsern Anspruch gegenüber den natürlichen und sozialen Hemmungen zum Siege führt. Wenn er uns Pflichten auferlegt, so sind sie doch nur Mittel zum Zweck. Dagegen die Sittlichkeit orientiert sich am Seinsollenden, an dem Ideal, das wir als verbindlich anerkennen, also am Gegensatz von Gut und Böse; ihre Pflichten sind absolut. Allerdings laufen nun sachlich die beiden Linien bei ihrer Entwicklung in einander. Die Auffassung der Lebensgüter nämlich wandelt sich zwiefach. Einmal treten sie allmählich aus dem irdischen, innerweltlichen Bereich in den überweltlichen ein: sie gipfeln in der Teilnahme am Leben der Gottheit und dadurch in der Erlösung von der Welt (Mystik). Anderseits werden die sinnlich-natürlichen Güter in der Religion allmählich von den sittlichen abgelöst, d. h. von solchen, die nicht nur den Einzelnen, sondern die Gemeinschaft berühren, und die zum Korrelat bestimmte sittliche Pflichten haben. Im Christentum treffen diese beiden Entwicklungen zusammen: das höchste Gut ist hier überweltlich und sittlich zugleich. Es besteht in der Seligkeit, die wir im Reiche Gottes, aber nur um den Preis einer vollen sittlichen Lebensordnung gewinnen. Damit werden die sittlichen Pflichten in die Religion übernommen, die einfachen, sittlichen Pflichten sind die obersten Religionspflichten, die Sittlichkeit wird Moment in der Religion. Allein der grundsätzliche Unterschied bleibt auch hier: dieselbe Sache ist religiös betrachtet Objekt der Neigung, höchstes Gut; sittlich betrachtet aber ist sie Objekt der absoluten, interesselosen Forderung, höchstes Ideal. — Die Theorie hat eine imponierende Geschlossenheit. Sie hat auch wenigstens in ihren allgemeinen Zügen weite Verbreitung erhalten. Wir finden sie z. B. bei Kirn (S. 12f.) und Wendt (S. 59, 665), ganz kurz auch bei Bachmann (S. 1) angedeutet.[1]

1) In der Sache vielfach ähnlich, aber reiner anthropologisch ist die Theorie von Wilh. Bender, Das Wesen der R u. die Grundgesetze der Kirchenbildung, 1886. Auch er ist von Ritschl ausgegangen, nähert sich aber der Grenze des reinen Anthropologismus, besonders durch seine Auffassung der Offenbarung: Nicht aus Offenbarung ist die Religion entstanden, sondern die Offenbarung ist mit ihr geworden und gewachsen (211). Die Religion wird zum Reflex des aus dem Kulturleben erwachsenden Lebensideals (172).

Ähnliche Ableitungen versuchen sogar die Ausläufer der „liberalen“ Theologie. Soweit sie anthropologisch denken, unterscheiden sie sich kaum von Ritschl und der Kaftanschen Gruppe: nur daß sie der anthropologischen Ableitung weniger Tragweite geben und sie durch andere Erörterungen zu ergänzen suchen. Verlieh schon Biedermann den praktischen Motiven in der Entwicklung der Religion gleiches Gewicht wie den theoretischen (§ 12), so gehen Lipsius und Pfleiderer noch weiter. Lipsius lehrt: „Die empirischen Antriebe zur Religion liegen ... ganz allgemein in dem Verlangen nach Abhilfe für eine empfundene Lebenshemmung, oder nach Gewinn, Behauptung und Förderung von Lebensgütern, deren nähere Beschaffenheit von der Vorstellung abhängt, welche sich der Mensch vom Werte des Lebens und von seiner persönlichen Lebensbestimmung gebildet hat“ (Dogmatik [3], S. 27). Ähnlich Pfleiderer: „Anlaß zur Entwicklung und Betätigung der religiösen Anlage kann jedwedes Erlebnis werden, sei es Lebenshemmung oder Lebensförderung, sei es auf natürlichem oder sittlichem oder ästhetischem oder sogar intellektuellem Gebiet“ (Glaubenslehre[3] S. 13); in der Nennung des ästhetischen und intellektuellen Gebiets liegt keineswegs eine Behauptung selbständiger theoretischer oder ästhetischer Elemente in der Religion, sondern es soll nur das praktische Gebiet der Lebensförderung nach möglichst vielen Seiten hin beschrieben werden. Neben dem Antrieb oder Anlaß aber steht nun beiden das, was Pfleiderer den Inhalt der Religion nennt (vgl. auch unten Nr. 3 a). Lipsius beschreibt ihn als Beziehung des menschlichen Selbstbewußtseins auf das Gottesbewußtsein, worin sowohl das Bewußtsein der Abhängigkeit von Gott wie das der freien persönlichen Selbstbeziehung auf ihn liegt (S. 34f.). Pfleiderer unterscheidet zwei Seiten des Inhalts der Religion: 1. „das unmittelbar empfundene Gefühl der Abhängigkeit von der unbedingt überlegenen Macht und der Gebundenheit an den unbedingt verpflichtenden Willen der Gottheit“, 2. durch die freie Hingabe Gemeinschaft mit dem weltbeherrschenden Willen, dadurch gottähnliche Freiheit und Würde gegenüber der Welt (S. 13). Beide sehen auch mit dem Inhalt der Religion etwas Mystisches verbunden. Lipsius meint damit die unmittelbare, aber trotzdem nicht psychologisch unvermittelte Berührung des menschlichen mit dem göttlichen Geiste, die den geheimnisvollen Kern jedes religiösen Aktes bilde (S. 72); Pfleiderer das unmittelbare Sicheinsfühlen mit Gott, welches das Grundgefühl der Religion selbst sei (RPh 2, 633). Den „Mystizismus“ (vgl. oben Nr. 1), der die psychologischen Vermittlungen im religiösen Verhältnis ausschließen möchte, verwerfen also beide.

Mit dem Hinweis auf die Mystik stellen Lipsius und Pfleiderer ein Element im Wesen der Religion heraus, das sich nicht anthropologisch ableiten läßt. Indem auch J. Kaftan der Religion wenigstens einen mystischen Zug beilegt, nämlich die Erlösung von der Welt durch die Teilnahme am Leben der Gottheit, bekennt er sich zu derselben Überzeugung[1]). Darin lag das Zugeständnis, daß sich von Ritschls Religionsbegriff aus nicht der gesamte Gehalt der Religion erfassen ließ.

Hier setzt auch Herrmann ein. Er sucht über Ritschls Einseitigkeiten hinauszukommen, indem er das andere, das sittliche Moment in dessen Religionsbegriff betont, zugleich aber die darin schlummernde Gefahr durch Einführung des individuellen Erlebnisses in die Beschreibung der Religion bekämpft. Schon das Buch „Die R im Verhältnis zum Welterkennen u. zur Sittlichkeit" (1879) brachte einen engeren Anschluß an Kant; doch ist ein „Grundgedanke aller Religion" hier noch der, „daß der Mensch von einem allmächtigen Willen getragen ist, der den Widerstand der Welt gegen sein höchstes Gut bewältigt" (268). Seine originalen Gedanken hat Herrmann erst später völlig ausgebildet[2]). Dabei bleibt er Kantianer

---

1) Der Streit über die Mystik kann hier nur gestreift werden. Die neue Betonung der Religionsgeschichte und der Religionspsychologie hat wieder Neigung für die Mystik geweckt; Troeltsch u. a. brauchen das Wort zur Bezeichnung des irrationalen, geheimnisvollen Zuges in der Religion und suchen dabei auch dem „Mystizismus" wieder eine positive Würdigung innerhalb des Christentums zu geben. Vgl. beispielsweise G. Lasch, Mystik und Protestantismus, RGk 1911, 34 ff., oder K. Bornhausen, Logik und Mystik, Deutsche Revue, Dez. 1910. Auf der andern Seite dauert die Diskreditierung der Mystik fort, die vor allem von Ritschl, aber auch von manchen Biblizisten ausgegangen ist. Besonders die dogmengeschichtliche Forschung (z. B. Harnacks Lehrbuch [4] III. B., 433 ff.), Herrmanns Schriften sowie Reischles „Ein Wort zur Kontroverse über die Mystik in der Th", 1886, halten der neuen Stimmung die Wage. Dabei definiert z. B. Herrmann: „Wenn das Einwirken Gottes auf die Seele lediglich in einem inneren Erlebnis des einzelnen gesucht und gefunden wird, also in einer Gefühlserregung, die sich unmittelbar als Ergriffensein von Gott bezeugen soll, ohne daß dabei irgend etwas Äußeres mit klarem Bewußtsein erfaßt und festgehalten wird, ohne daß der positive Inhalt einer die Seele beherrschenden Anschauung Gedanken rege macht, in denen sich das geistige Leben erhöht, so ist das mystische Frömmigkeit" (Verkehr des Christen mit Gott, [6] 1908, S. 17). Bousset möchte die Mystik auch von Fries aus bekämpfen (ThRsch 1909, 486). Der Streit scheint oft nur um das Verständnis des Wortes zu gehen, je nachdem man den neuplatonischen Sinn einer substantiellen Verbindung der Seele mit Gott aus- oder einschließt; aber er ist mehr als Wortstreit, denn an dem Worte haften untrennbar Stimmungen und Werte. — Vgl. unten S. 126.

2) Außer den in § 6, 4b genannten Schriften vgl. vor allem den Artikel „Religion" in RE 16; „R u. Sittlichkeit" in „Beiträge zur Weiterentwicklung der chr. R", 1905; „Die Auffassung der R in Cohens u. Natorps Ethik", ZThK 1909, 57 ff.

im Verständnis des Sittlichen unter den Gesichtspunkten der Freiheit und des Gehorsams gegen ein kategorisches Gebot; er billigt auch den Satz, daß Moral unumgänglich zur Religion führt. Aber er verwirft die Auffassung Kants, daß der sittliche Wille aus sich Gedanken erzeugen solle, in deren Besitz und Behauptung die Religion bestehe, und daß sich damit die Religion als allgemeingültig, als Erzeugnis der Vernunft erweisen lasse. Die volle Auflösung der Religion in Sittlichkeit, die Cohen will (s. oben § 9), erscheint ihm als notwendige Folge dieses Standpunktes. Er selbst gründet ihr Gebiet auf etwas, das er weder in der Wissenschaft noch in der Sittlichkeit noch in der Kunst genügend gewahrt sieht: auf das eigentliche Innenleben oder den individuellen Gehalt der Seele, der die Ereignisse für den Menschen zu Erlebnissen macht. Dieses „Selbst" ist für Wissenschaft und Sittlichkeit immer nur Aufgabe, sein Erleben aber kann weder zur Wissenschaft noch zur Sittlichkeit entwickelt werden; denn es enthält keinerlei Allgemeingültigkeit, dafür aber die ganze, in sich gesammelte Kraft des Individuellen. Ziel unsrer Religion ist freilich nicht einfach Behauptung des Selbst. Vielmehr müssen wir den Trieb der Selbstbehauptung, der so leicht in Illusionen führt, „in Zucht nehmen durch die Frage, wie wir allein in Wahrheit uns selbst finden und behaupten können". Die Hingabe an Vieles, die Zerstreuung, löst unser Selbst auf: „Wahrheit hat die Vorstellung eines eigenen Lebens nur insoweit, als uns ein Einziges gegenwärtig ist, für das wir leben wollen"; im wahrhaftigen Suchen nach diesem Einzigen, d. h. nach einer uns bezwingenden Wirklichkeit, sind wir auf dem Wege zur Religion (ZThK 1909, 66 f.). Danach handelt es sich in der Religion um das Verlangen nicht nach Leben überhaupt, sondern nach der Wahrheit des inneren Lebens. Soweit reicht die anthropologische Erklärung. Der eigentliche Ursprung und Gehalt der Religion aber ist zu individuell, zu unkontrollierbar für eine wissenschaftliche Theorie. Wir haben nämlich die Religion erst dann, wenn eine bestimmte Wirklichkeit uns zur Offenbarung Gottes wird und zur vollen Hingabe zwingt; ja erst dann, wenn diese Hingabe uns zu freien selbständigen Menschen macht. „Wirklich wird die Religion bei uns in dem Moment, wo sich die geistige Macht, die wir *erlebt haben müssen*, von den einzelnen Orten ihrer Offenbarung ablöst und für unser Bewußtsein das selbständige Leben gewinnt, das unserm Erlebnis reiner Hingabe entspricht" (RE 16, 596). So wächst die Religion selbständig über die Sittlichkeit hinaus. Aber die enge Verwandtschaft bleibt doch. Denn beide sind nicht „Evolution eines andern", nichts rational oder gesetzlich Ableitbares, sondern „rein geschichtliches

Ereignis". Und weiter. Einerseits ist auch von der Wirklichkeit des Sittlichen die Beziehung auf persönliches Leben nicht abzulösen. Die Sittlichkeit bedarf der Religion, wenn sie nicht in der steten Richtung auf unendliche Aufgaben seelenlos werden, den individuellen Gehalt des Daseins verlieren und so sich von der Wirklichkeit lösen will. Aber anderseits ist auch das in der Sittlichkeit hervorbrechende Bewußtsein der Freiheit eine Bedingung für das Leben der Religion. „An dem Anfang der Sittlichkeit allein kann Religion entzündet werden. Sie entsteht daraus nicht, sie hat einen ganz andern Ursprung. Aber die ernste Selbstbesinnung, aus der die sittliche Erkenntnis des Menschen sich entwickelt, ist der Stoff, der in Flammen gesetzt wird, wenn das wunderbare Leben der Religion geboren wird" (Beiträge zur Weiterentwicklung der chr. R, S. 196).

3. Die transzendente Begründung der Religion. Das Bewußtsein der Frömmigkeit, in einem realen Verhältnis zur Gottheit zu stehen, widerstrebt einer restlosen anthropologischen Ableitung des erfahrbaren seelischen Bestandes der Religion. Es sucht sich gegenüber den Gefahren der anthropologischen Deutung, auch wo es diese in irgendwelchem Umfang anerkennt, doch auf objektive Momente zu stützen. In der Freude an der neu entdeckten Fruchtbarkeit der anthropologischen Ableitung und im Eifer des Kampfes wider die Metaphysik war das Interesse daran für einige Zeit zurückgetreten. Gegenwärtig erstarkt es wieder, und zwar in allen Lagern der Theologie. Das Übersinnliche und damit der Gottesbegriff bildet wieder den Mittelpunkt der Erörterung.

a) Der Rückgang auf Vernunft und Bewußtsein. Das erste war für die Religionsphilosophie naturgemäß, daß sie die objektiven Momente innerhalb der menschlichen Philosophie und Wissenschaft suchte. Davon zeugen zahlreiche Bestrebungen der älteren Apologetik, die religiösen Erkenntnisse zugleich als Notwendigkeiten der philosophischen Welterkenntnis und der Logik zu erweisen, vor allem auch die Gottesbeweise (s. unten II § 14). An ihre Stelle sind auf dem Boden des kritischen Idealismus die Bemühungen getreten, auf erkenntnistheoretisch-metaphysischem Wege für die Religion eine innerlich notwendige Stellung innerhalb der menschlichen Vernunftorganisation zu gewinnen.

Zunächst waren es vor allem die „altliberalen" Theologen, die von den Grundlagen des deutschen Idealismus aus (vgl. oben S. 85. 89. 93. 102) das objektive, transzendente Element der Religion vertraten. Lipsius unterscheidet auch noch auf seiner letzten Entwicklungsstufe von der empirischen Erscheinung das metaphysische Wesen der Religion; unter dem Einfluß von Kants Frei-

heitslehre versteht er darunter „die Erhebung über die empirische Abhängigkeit in der Welt zur intelligibeln Freiheit über sie in der transzendentalen Abhängigkeit von Gott“ (Dogmatik, S. 43). Pfleiderer stellt neben Anlaß und Inhalt den „Grund der Religion“ und findet ihn „in der Gottverwandtschaft unserer menschlichen Natur oder in der uns anerschaffenen gottähnlichen Vernunftanlage, welche uns befähigt und antreibt, in den Erscheinungen der natürlichen und sittlichen Welt das Walten einer uns sowohl bindenden als befreienden geistigen oder Willensmacht anzuerkennen und zu ihr in ein persönliches Verhältnis zu treten“ (Glaubenslehre, S. 13). Aug. Dorner versucht noch heute neben der psychologischen eine metaphysische Wesensbestimmung der Religion, und zwar in starkem Anschluß an Hegel: in der Religion wird der endliche Geist sich des Zusammenhangs mit dem absoluten bewußt (RPh, S. 48).

Einen neuen Aufschwung hat dies altidealistische Streben in der Gegenwart auf dem Boden des Neuidealismus erhalten, der wiederum mit mehr oder weniger Klarheit auf eine Natur- und Geistesleben umspannende Metaphysik abzielt (vgl. oben § 6, 4 b; § 7, 3). Nur daß die philosophischen Vertreter zumeist vom „kritischen Idealismus“ ausgehen; d. h. sie halten den Zusammenhang mit Kants Auffassung der Wissenschaft und seiner scharfen Unterscheidung der praktischen von der theoretischen Vernunft aufrecht und wollen nicht mehr das Wesen der Religion rational konstruieren, sondern die historisch-psychologische Bearbeitung der tatsächlich vorhandenen praktischen Religion zur Grundlage nehmen. Irgendwie orientieren sie sich dabei alle an der in der menschlichen Vernunft liegenden Absolutheit der Forderung und Wertsetzung im Gegensatz zu dem Schlecht-Empirischen. So schon früh Hermann Siebeck (Lehrbuch der RPh, 1893; Zur RPh, 1907). Über die anthropologische Seite der Religion denkt er ähnlich wie Ritschl; aber wichtiger ist es ihm, die Funktion zu bestimmen, die der Religion in der Ausbildung der Vernunft obliegt; von ihr hängt Würde und Bedeutung der Religion ab. Auf ähnlichen Bahnen wandeln G. Claß (Untersuchungen zur Phänomenologie u. Ontologie des menschl. Geistes, 1896; Die Realität der Gottesidee, 1904) und mit stärkerer kritischer Vorsicht als dieser die Wertphilosophen, besonders Windelband[1]) und Rickert. Der Religion ihre notwendige Stellung in der Gesamtvernunft anweisen will auch Rudolf Eucken[1]). Er unterscheidet für alle Behandlung geistiger Größen zwei Methoden. Die eine, psychologische, untersucht die seelischen Mittel, mit

1) Windelband und Eucken s. oben § 11, 3.

denen der Mensch geistige Inhalte gewinnt; die andere, noologische, *ordnet* die besondere geistige Betätigung dem Ganzen des Geisteslebens ein, ermittelt ihre Aufgabe und Stellung darin, durchleuchtet und steigert sie durch die Herausarbeitung der Zusammenhänge. Beide Methoden sollen sich ergänzen. Das bedeutet für die Religionsphilosophie eine Verbindung anthropologischer Ableitung und transzendenter Begründung.

Mit dieser Gesamtstimmung stehen die neueren theologischen Versuche im Einklang, den Begriff der Religion durch Aufweis ihrer Stellung in der Gesamtvernunft objektiv zu festigen. Besonders einflußreich ist der von Ernst Troeltsch. Er gewinnt zunächst in umfassender psychologischer und historischer Untersuchung des gewaltigen religionsgeschichtlichen Stoffes (vgl. oben § 8, 2) das Ergebnis: Religion ist wesentlich Gefühl der Gegenwart des Übersinnlichen, Göttlichen; es wird ausgelöst durch die verschiedensten Vorgänge des Bewußtseins, etwa durch Überlieferung, Kultus, Erlebnis von Unerwartetem, Ereignisse wie Tod und Geburt, Natureindrücke, Gefühl der sittlichen Verpflichtung. Alle Versuche, dieses Gefühl der göttlichen Gegenwart durch anthropologische Ableitung in Illusion aufzulösen, mißlingen. Daraus ergibt sich der Rückschluß, daß die Religion als selbständige Geistesfunktion im Wesen der Vernunft begründet ist; erkenntnistheoretisch ausgedrückt: sie hat ihr eigenes Apriori, genau wie die übrigen Funktionen des Geistes (nämlich theoretisches Erkennen, Sittlichkeit, Kunst). Damit ist ihr selbständiger Erkenntniswert und Wahrheitsgehalt sichergestellt, was ja auf dem Boden des kritischen Idealismus nur durch Zurückführung auf ein Gesetz des Bewußtseins geschehen kann. Aber Troeltsch ist *noch nicht am Ende*; er geht vom kritischen Idealismus zur Metaphysik über. Das religiöse Apriori unterscheidet sich von sämtlichen anderen dadurch, daß es eine für unser Bewußtsein notwendige Beziehung aller Werte und Gesetze auf die absolute Wirklichkeit enthält; die Religion ist daher die eigentliche Grundfunktion, die den anderen Funktionen durch Verbindung mit dem Absoluten erst den letzten, metaphysischen Halt verleiht, den diese allein nicht aufdecken könnten. Sie ist „in der Ökonomie des Bewußtseins der eigentlich metaphysische Trieb“ (Festschrift, S. 478). Hinter dem Ablauf der empirischen Seelennatur steht ein intelligibler Vernunftkern[1]), der alle jene Aprioris ausstrahlt und um das religiöse Apriori als den konstitutiven Mittelpunkt gruppiert. Er ermöglicht einerseits

1) Wendt, Chr. Lehre, S. 382, spricht von einem „Persönlichkeitskern“, der durch Aufnahme und Aneignung göttlicher Kräfte zu einem befestigten sittlichen Liebescharakter ausgebildet werden soll.

die allmähliche Bildung der einheitlichen Persönlichkeit, die Erringung wahrer Freiheit; anderseits bildet er eine stete Verbindung zwischen der Persönlichkeit und dem Absoluten, Gott[1]).

Entwickelt Troeltsch den kritischen Idealismus im Sinne Schleiermachers und mit kräftiger Berufung auf dessen Religionsphilosophie weiter, so möchten die Neufriesianer den Kantianismus reiner bewahren, geben ihm aber mit Fries selbst eine psychologische Wendung (vgl. oben §§ 6, 2; 13). Ihr Ziel ist, nicht nur die religiöse Funktion als solche, vor allem das Gefühl der Gegenwart des Göttlichen, sondern sogar „die religiösen Ideen als notwendigen Bestand der einen und gleichen Vernunft" zu erweisen (ThRsch 1909, 472). Otto betont, daß bei Fries die Unmittelbarkeit und Unableitbarkeit der Religion, und zwar gerade auch des geheimnisvollen Erlebnisses in der Religion methodisch aufgewiesen sei (Deutsche Literaturzeitung 1910, Sp. 2827).

Analoges zeigt sich auch in der konservativen Theologie. So kräftig sie sich auf die Geschichte gründet (b), viele unter ihren Vertretern glauben doch die Religion aus wissenschaftlichen Gründen noch anders verankern zu müssen. Selbst Kähler, ein Sproß des Biblizismus, sagt: „Von Allgemeingültigkeit ... kann nur dann die Rede sein, wenn die Religion nicht ein zufälliges Geschichtserzeugnis, vielmehr eine dem Menschen wesentliche Lebensäußerung ist" (Chr. Lehre, [3] 109). Die meisten begnügen sich nun mit der Behauptung einer „mit der Innerlichkeit unsers persönlichen Lebens selbst" gegebenen Anlage (Kähler 118). Andere streben weiter, und Stange hat bereits eine eigenartige Theorie aufgestellt. Die Religion ist für ihn ein notwendiger Bestandteil des Lebens. Denn die Frage, auf die sie antwortet, entspringt unentrinnbar im Zusammenhang des menschlichen Bewußtseins: nämlich die Frage nach der Vollständigkeit der uns gegebenen Erfahrung. Die Religion löst sie durch die Anschauung des Übersinnlichen. Da diese entsprechend der dreifachen Gestaltung des Weltbewußtseins bald durch den wunderbaren Eindruck der Natur, bald durch die Rätsel des Lebens überhaupt, bald durch die Erfahrungen des persönlichen Lebens ausgelöst wird, so ergeben sich als elementare Kategorien, an denen alle religiösen Vorstellungen orientiert sein müssen, die drei Begriffe des Übersinnlichen (Macht), Unendlichen (Geist), Unbedingten (Wille). So sucht Stange einerseits der Religion eine feste Stellung im geistigen Organismus zu verleihen, um sie über die Zufälligkeiten der Geschichte

1) Vgl. außer den § 6, 4 b genannten Schriften besonders: Zur Frage des rel. apriori, RGk 3, 263 ff.

und des Erlebens zu erheben; anderseits gewinnt er im Religionsbegriff gleich für den Gottesbegriff die zentrale Stellung, die in der üblichen Religionsphilosophie fehle, und ohne die doch kein rechter Maßstab für die Beurteilung der geschichtlichen Religionen möglich sei.

b) Eine andere Richtung der dogmatischen Arbeit stützt die Objektivität der Religion allein auf die Geschichte. Ihre Ausbildung hängt eng zusammen mit der Entwicklung der neueren Offenbarungslehre (vgl. unten § 30). Eine Vorbereitung bestand bereits in der älteren dogmatischen Überlieferung, sofern diese naiv die christliche Religion auf Jesus und die inspirierte Bibel zurückführte. Je mehr man auf biblizistischer und Erlanger Seite die „Heilstatsachen“ als Kern der Offenbarung wissenschaftlich herausarbeitete, desto leichter wurde es der konservativen Theologie möglich, hier weiter zu bauen. Am kräftigsten hat bisher Girgensohn das Problem bearbeitet. Ihm gehört die Religion nicht zur formalen Organisation des Geistes; eigentümlich ist dem Menschen nicht einmal die Anlage zur Religion im vollen Sinn des Wortes, sondern nur die für die Religion, die Aufnahmefähigkeit (Die R, S. 57 f.). Sie selbst entfaltet sich durch Erleben in der Geschichte. Dabei werden zwei Elemente unterschieden, einmal die religiösen Ideen, anderseits ihre Wirkung auf Gefühl und Willen. Beide sind unentbehrlich, der Anfang des religiösen Lebens aber ist stets der Eintritt der Idee in die Vernunft. Die Religion ist dennoch keineswegs ein Erzeugnis von Wünschen und Bedürfnissen, sondern umgekehrt: erst durch die religiöse Idee, die Kenntnis überirdischer Güter und Ideale, erwächst das Bedürfnis danach. So entsteht die Religion stets durch positive Stiftung, durch Verkündigung neuer religiöser Ideen, die sich immer irgendwie auf den Gottesgedanken, die religiöse Zentralidee, beziehen. Das übersinnliche Moment tritt dabei zwiefach hervor: in dem Auftauchen neuer religiöser Ideen (Die R, S. 123 f. 210) und in der geheimnisvollen individuellen Wirkung der Ideen auf Gefühl und Willen (S. 103 ff.). Vgl. § 20, 1.

Aber auch die Ritschlsche Schule, die am stärksten auf die anthropologische Ableitung der Religion einging, trug von vornherein das entsprechende Gegengewicht in sich, indem sie mit aller Kraft die geschichtliche Offenbarung Gottes betonte. Ritschl selbst gibt infolge seiner Scheu vor prolegomenischen Erörterungen keinen theoretischen Ausgleich der beiden Tendenzen. Kaftan sucht die Lücke dadurch auszufüllen, daß er für seine Religionstheorie neben den praktischen Grundbegriff des Gutes zwei andere stellt, den theoretischen Grundbegriff, nämlich Gott, und den der Offenbarung,

der die beiden anderen verknüpft. Seine „Dogmatik“ stellt die Offenbarung noch kräftiger in den Vordergrund als schon sein „Wesen der chr. R“. Freilich in der Durchführung bleibt der praktische Grundbegriff doch der fundamentalste; die Offenbarung ist für Kaftan stets „eine Kundmachung Gottes mit Bezug auf das Wohl und Wehe der Menschen“ (Wesen der chr. R, [2] 195). Auf ähnliche Weise suchen die Systematiker, die ihm auf der anthropologischen Bahn wenigstens im allgemeinen folgen, der Gefahr zu begegnen. Reischle formuliert die allgemeine Überzeugung treffend: „Das Seligkeitsinteresse ist das Auge, welches allein religiösen Hellsehens fähig ist, d. h. Offenbarung zu entdecken vermag; aber das Auge macht die Gegenstände nicht, welche es sieht, sondern sie sind ihm gegeben, so auch die Offenbarung dem nach Seligkeit suchenden Menschen“ (Wesen der R, S. 109, Anmerkung). Kirn sagt allgemeiner: „Kundgebungen einer höheren Macht in Natur und Geschichte und des Menschen Verlangen nach Vollendung seines persönlichen Lebens sind in ihrer Beziehung aufeinander die Quelle der Religion“ (Grundriß, S. 15). Häring verzichtet überhaupt auf ein einheitliches Grundmotiv. Nicht nur, daß er der Offenbarung Gottes durchaus die schöpferische Initiative in der Religion gibt, er fügt auch in der Beschreibung der subjektiven Religion zu der Motivierung durch das Lebensbedürfnis die durch das Gefühl der Abhängigkeit von einer überweltlichen Macht und die durch das Gefühl der Verpflichtung zur Huldigung in Beugung und Vertrauen; d. h. Motive, die an sich Gottes schöpferische Offenbarung mehr in den Vordergrund rücken als das der Lebensförderung. Am schärfsten arbeitet auch hier H e r r m a n n in der oben (Nr. 2) skizzierten Theorie die gemeinsamen Interessen heraus. Denn er beschränkt die anthropologische Ableitung auf den Weg zur Religion; die Entstehung der wirklichen Religion aber knüpft er untrennbar daran, daß dem einzelnen Menschen ein Stück Wirklichkeit, eben die geschichtliche Überlieferung von Jesus, zur bezwingenden, ein neues Leben schaffenden Offenbarung werde. Gerade an diesem wichtigen Punkte erweist auch Herrmann sich als Fortsetzer Schleiermachers, aber nicht wie Troeltsch seiner Religionsphilosophie, sondern der tiefsten Entdeckung, die in der Auffassung der „Reden“ (s. oben § 13) verborgen liegt: auch hier erwächst die Religion aus dem individuellen Erlebnis, in dem ein Mensch durch die Offenbarung Gottes in einem Stück Wirklichkeit innerlich ergriffen und zu einer Totalauffassung des eigenen Selbst wie der Welt emporgehoben wird.

Zweite Abteilung.

Systematische Darstellung von Ursprung und Wesen der Religion.

§ 15. Vorbemerkungen.

1. Der Name Religion. — Das lateinische Wort religio hat eine weitere, umfassendere Bedeutung als das deutsche „Religion". Religio heißt im subjektiven Sinne Gewissenhaftigkeit oder Bedenklichkeit, im objektiven Verbindlichkeit, d. h. Pflicht, oder es bedeutet eine bedenkliche Sache. Speziell auf die Gottheit bezogen nimmt es die Bedeutung an, die unser deutsches „Religion" hat: Scheu vor dem Göttlichen oder ehrfurchtsvolle Rücksichtnahme auf die Gottheit oder das Göttliche. Allen diesen speziellen Wendungen liegt die allgemeine Bedeutung „Scheu" zu Grunde. Wie kam aber das Wort zu dieser Bedeutung? Diese Frage führt zur Etymologie. 1. Die abenteuerliche Ableitung von relinquere[1]) verdient keine Widerlegung. 2. Nach der Ableitung von religare[2]) (anbinden) wäre religio ursprünglich der Zustand der Angebundenheit, also entweder der Verbindlichkeit gegen die Gottheit oder der Verbindung (Gemeinschaft) mit ihr. Ersteres ist die Ansicht des Lactantius (Hominem sibi Deus religavit et pietate constrinxit, quia servire nos ei ut domino et obsequi ut patri necesse est). Nach ihm sind wir vermöge des Bandes der Frömmigkeit Gott verpflichtet. Gott hat uns auf sich verpflichtet, wir müssen ihm dienen als unserem Herrn und gehorchen als unserem Vater. Diese gesetzliche Anschauung vom Wesen der Religion würde der Ansicht des römischen Volkes allerdings nicht widersprechen, aber die zu Grunde liegende Etymologie erregt Bedenken[3]). Substantiva wie postulio oder opinio sind nicht von Verbis wie postulare oder opinari gebildet, sondern von ihrem einfachen Stamme ohne den Bindevokal. Religio nun führt auf ligere, und ein solches Verbum ist in der Tat höchstwahrscheinlich vorhanden gewesen, aber es hatte (s. Nr. 4) eine Bedeutung, die zu dem Begriffe religio wohl paßt, nur nicht zu dem von religare[4]). 3. Sollte religio von relegere hergeleitet werden[5]), so könnte

---

1) Bei Massurius Sabinus (Gell. Noct. atticae IV, 9) und Servius Sulpicius (Macrob. Saturnal. convivior. III, 3).

2) Lactant., Instit. div. IV, 28; unter den Neueren z. B. Redslob (Ursprung u. Bedeutung des Wortes Rel., 1840); v. Öttingen I, 61 stimmt sachlich zu, doch ohne philologische Entscheidung. Kobbert, De verborum „religio" atque „religiosus" usu apud Romanos, 1910 (Diss.), nimmt die Ableitung von religare wieder auf, aber im Sinne von ligando retinere: religio re vera hominem ligando retinet, sacris scilicet vinculis eius menti iniectis (S. 61).

3) Die Hahnsche Hypothese, Verbindung oder Gemeinschaft sei die Grundbedeutung, scheitert an der Unmöglichkeit, die anderweitigen Bedeutungen des Wortes daraus abzuleiten (Hahn, Lehrb. des christl. Glaubens 1857, S. 30).

4) Vgl. J. B. Leidenroth i. d. Neuen Jahrb. f. Philologie u. Pädag., hrsg. v. Seebode u. a., III. Supplementband, 3. Heft, S. 455 f., und Bräunig, R nach Ursprung u. Bedeut., 1837.

5) So Cicero (De nat. Deor. II, 28: Qui omnia, quae ad cultum deorum pertinerent, diligenter retractarent et tamquam relegerent, sunt dicti religiosi a relegendo, ut elegantes ab elegendo cet.); Arnob., Adv. Gent. IV, 40, unter den Neueren z. B. K. I. Nitzsch, Max Müller, Biedermann, W. Schmidt, Kirn. Auch die moderne Philologie bevorzugt diese Ableitung (s. Walde, Lat. Etymolog. Wörterbuch, [2]1910, S. 647;

letzteres nicht heißen „wiederlesen“ (vgl. Müller, Theol. Stud. u. Krit. 1835, I, S. 129), sondern nur „wiederaufnehmen“ (vgl. den Ausdruck filum relegere). Ob aber dieses wirklich bedeuten könnte: wiederholt oder sorgfältig überdenken oder dgl., ist mindestens sehr zweifelhaft. Wahrscheinlich ist 4. auf den Stamm ligere[1]) zurückzugehen, d. h. sehen (vgl. das griech. ἀλέγειν, das sanskritan. lok, das engl. look, das deutsche lugen), auf den auch Komposita wie intelligere, negligere und diligere (nicht aber elegere) hinleiten. Religio scheint also ungefähr dasselbe zu sein wie respectus: Scheu, Respekt, Ehrfurcht. Das wiederholte Ansehen, das Beachten ist das Gegenteil der negligentia aus Mangel an Achtung oder Furcht; es ist der Ausdruck eines vereri, einer verecundia (Scheu), deren Grund Furcht oder Ehrfurcht sein kann (vgl. übrigens Augustin, De civ. dei X, 3; Gell. Noctes att. IV, 9).

2. Biblische Bezeichnungen. — Im AT wird ein allgemeiner Begriff der Religion, der auch auf das Heidentum Anwendung finden könnte, oder auch nur die einzelnen Momente der wahren Religion zusammenfaßte, nicht gegeben. Die Religion ist noch nicht Gegenstand der abstrahierenden Reflexion. Höchstens lassen sich einzelne Momente zusammenstellen. Der Hebräer findet die objektive Seite der Religion im „Gesetze“ oder „Gebote“ oder „Worte“ des Herrn oder im „Dienste“ oder „Wege“ des Herrn. Die subjektive Seite findet er in der Furcht des Herrn, in der Erkenntnis oder Weisheit, und im Gottesdienste im praktischen Sinne des Wortes. In diesen einzelnen Ausdrücken für die subjektive Seite läßt sich nun schon eine gewisse Unterscheidung der einzelnen Funktionen des menschlichen Geistes wahrnehmen. Denn Furcht ist zunächst ein Gefühl; Erkenntnis Gottes oder Erkenntnis schlechthin (Hos 4$_{2}$ 6$_{6}$ Prv 1$_{7}$) oder Weisheit (Ps 111$_{10}$ Job 28$_{28}$) ist zunächst eine theoretische Funktion, Dienst des Herrn ist zunächst etwas Praktisches (und Liebe Gottes, Dtn 6$_{5}$, etwas Ethisches). Aber eine strenge Sonderung jener einzelnen Gebiete findet nicht statt. Furcht Gottes ist zugleich etwas Ethisches. Sie erscheint auch als Erkenntnis, sofern der Thor (כְּסִיל) nicht nur als Irrender, sondern zugleich als Sünder, als Gottloser gilt und als Anfang der Erkenntnis oder Weisheit die Furcht Gottes bezeichnet wird (Prv 1$_{7}$); doch handelt es sich dabei lediglich um praktische Erkenntnis, nie um Weltanschauung im theoretischen Sinn.

Im NT fehlt ebenfalls ein fester Allgemeinbegriff. Die meisten alttestamentlichen Ausdrücke kehren wieder, jedoch in neuer Rangordnung: λατρεία und θρησκεία (Jak 1$_{26}$f. Act 26$_{5}$); ἡ ὁδὸς τοῦ κυρίου oder θεοῦ (Act 18$_{26}$f. 9$_{2}$ 19$_{9}$ u. $_{23}$ 22$_{4}$); φόβος θεοῦ oder κυρίου; ἐπίγνωσις τοῦ θεοῦ (II Pt 1$_{2}$ Joh 17$_{3}$) oder ἐπίγν. ἀληθείας τῆς κατ᾽ εὐσέβειαν (Tit 1$_{1}$). Synonymum der εὐσέβεια aber ist θεοσέβεια, auch die vox media δεισιδαιμονία. Die Furcht Gottes behält ihre Bedeutung, nimmt aber nicht mehr die zentrale Stellung ein wie im AT. Dagegen rücken in den Mittelpunkt die πίστις (mit der ἐλπίς) und die ἀγάπη. Nach Hbr 11$_{1}$ ist der Glaube zuversichtliche Überzeugung von einer jenseits der Gegenwart und Sichtbarkeit liegenden Realität. Ebenso rechnet Paulus zu den Momenten des Glaubens eine Gewißheit oder Überzeugung, die vom Augenschein, von unmittelbarer Wahrnehmung unabhängig ist (II Kor 5$_{7}$). Hiermit ist jedoch der paulinische Begriff vom Glauben nicht erschöpft. Vielmehr ist nach Paulus der Glaube eine innerliche, stetige, vom Wechsel der Erscheinungen unabhängige, vertrauens- und demutsvolle, freie, kindliche Empfänglichkeit gegenüber Gott oder dem Sohne Gottes (vgl. die Neutestamentlichen Theologien und Schlatter, Der

---

Otto, Religio u. superstitio, Arch. f. Relswiss., 1909, 533 ff.; doch s. oben Nr. 2 über Kobbert), kommt aber sachlich dabei zu ähnlichen Sätzen, wie sie oben unter Nr. 4 angedeutet sind.

1) S. oben Nr. 2; neuerdings H. Schultz, Girgensohn.

Glaube im NT, [3]1905). Dieser Begriff enthält eine Näherbestimmung des der Etymologie des Wortes religio entnommenen Begriffs. Die ehrfurchtsvolle Beachtung, die Scheu, der Respekt, den man Gott entgegenbringt, ist ein Merkmal des unbedingten Abhängigkeitsgefühls, das man ihm gegenüber hegt. In der πίστις tritt aber hinzu das Moment des kindlichen Vertrauens und freien Gehorsams gegenüber dem Machtvollen, die Zuversicht, daß der Allmächtige als der zugleich Liebevolle und Gnädige uns helfen kann und will, daß wir gerade durch die volle Abhängigkeit von ihm der Welt gegenüber wahrhaft frei werden. Diese Modifikation ist freilich der Vollendungsstufe des religiösen Lebens entnommen. Daher eignet sie sich nicht unmittelbar zur Definierung der Religion in allen ihren Arten und Stufen.

3. Allgemeinheit der Religion. — Wir betrachten die Religiosität, den Glauben an eine übermenschliche Macht, als eine Erscheinung, die sich nicht nur bei einem großen Teile des menschlichen Geschlechts findet, sondern überall in der Menschheit. Gegenüber der Leugnung dieses Satzes muß unterschieden werden zwischen einzelnen Individuen und ganzen Völkern. Bei den Individuen ist es scheinbar unmöglich, die Existenz des Atheismus in Abrede zu stellen. Denn nicht wenige Individuen behaupten selbst entschieden, sie seien ohne Religion. Zuzugeben ist nun, daß es auf allen Gebieten des geistigen und sinnlichen Menschenwesens Krüppel gibt, d. h. einzelne, denen ein Glied, welches zum menschlichen Organismus gehört, oder eine der psychischen und geistigen Funktionen des Menschenwesens fehlt (Blindgeborne, Denkunfähige usw.). Demgemäß mag es auch religionslose Individuen geben. Daraus folgt jedoch nicht, daß die Religion an sich kein Moment des menschlichen Wesens sei. Ferner ist zuzugeben, daß sich die Allgemeinheit des Glaubens an übermenschliche Wesen nicht induktiv-empirisch beweisen läßt; denn man kann nicht jedes einzelne der vorhandenen Millionen von menschlichen Individuen daraufhin untersuchen. Anderseits folgt aber aus der bloßen Behauptung vieler, sie seien ohne Religion, doch auch nicht, daß dies wirklich der Fall sei. Denn einmal ist oft mit einer derartigen Selbstbeurteilung nur der bewußte Glaube an einen persönlichen Gott abgelehnt; dessen Abwesenheit aber schließt keineswegs den Mangel jeglicher Religiosität ein. Ferner ist der behauptete Atheismus oft nur theoretisch und eingebildet und hat neben sich ein nur eben unterdrücktes religiöses Gefühl oder einen unterdrückten religiösen Trieb. Ganz unzweifelhaft dringt der eine Faktor der Religiosität, nämlich das Abhängigkeitsgefühl, irgendwie in jedes menschliche Individuum ein. Er stellt sich auch bei den Materialisten mit naturgesetzlicher Notwendigkeit ein und führt sie zu jenem geheimen Kultus einer Naturmacht, der gewissen heidnischen Kulten mindestens ähnlich ist. Wie verhält es sich nun aber mit den Völkern, welche zusammen die Menschheit bilden? Bayle († 1706) antwortete, es gebe atheistische Völker. Karneades († 130 v. Chr.) erklärte nicht nur selbst das Dasein einer Gottheit oder Weltseele für unerweislich, sondern behauptete auch, der consensus gentium lasse sich dafür nicht erbringen; ja schon die griechischen Sophisten rechneten die Götterverehrung zu den menschlichen Satzungen, mit denen es die einen so halten, die anderen anders. Aber solchen Stimmen gegenüber steht eine Majorität von Philosophen und anderen Beobachtern des Menschenlebens, welche die Allgemeinheit des Götterglaubens behaupten. So Homer (Odyss. III, 48: alle Menschen bedürfen der Götter) und Cicero (De nat. deor. 1, 17: es gibt kein so ungezähmtes und wildes Volk, das nicht wüßte, daß man einen Gott haben muß). Auch Luther sagt: es ist nie ein Volk so ruchlos gewesen, das nicht einen Gottesdienst aufgerichtet und gehalten habe. In der Tat ist auf Erden nirgendwo irgendein Volksstamm ohne — wenn auch noch so rohe — religiöse Vorstellungen angetroffen worden. Wohl haben Reisende zunächst bei gewissen Stämmen alle Religion ver-

mißt. Aber jedesmal und schlechterdings ausnahmslos sind dergleichen Wahrnehmungen später durch offenbare Tatsachen widerlegt worden (vgl. unten II § 14, 3). Dieser Umstand in Verbindung mit der psychologischen Analyse des menschlichen Geistes berechtigt uns zu der Annahme, daß die Religion ein allgemeines Phänomen des Menschenlebens ist (vgl. übrigens Scheiermachers Glaubensl. I, § 6, Nr. 1).

4. Methode der Wesensbestimmung. — Obgleich Wesen und Ursprung der Religion nicht mit einander verwechselt werden dürfen, ist doch bei der Bestimmung des ersteren von dem letzteren auszugehen, und zwar handelt es sich um den anthropologischen Beweggrund zur Religion. Für seine Auffindung wird aber die am meisten objektive Grundlage die Religionsgeschichte bilden. Diesen Satz halten wir fest, obwohl der hierdurch vorgezeichneten Methode bedeutende Bedenken entgegenzustehen scheinen.

Ehe wir sie beseitigen, müssen wir denen Rede stehen, die nicht einmal das Problem der anthropologischen Ableitung als solches anerkennen. Sie meinen, wenn Gott sei und sich bezeuge, so verstehe es sich von selbst, daß ein Widerschein seines Daseins oder doch eine Nachwirkung seiner ursprünglichen (durch den Sündenfall freilich verdunkelten) Abspiegelung im menschlichen Bewußtsein sich zeigen müsse. Es sei also nicht zu fragen, woher dieses Phänomen komme, sondern höchstens: wie ist es möglich, daß es wenigstens auf den ersten Blick bei einigen zu fehlen scheint? Indessen es macht mindestens keinen großen Unterschied, ob die Frage dahin lautet, was zur Herausbildung des Glaubens an Gott geführt habe, oder dahin, was die Gläubigen an ihrem Gottesglauben haben; und die Aufwerfung der letzteren Frage wird auch denen nicht anstößig sein können, die es für selbstverständlich und einer Erklärung nicht bedürftig erachten, daß, wenn ein Gott ist, an ihn auch geglaubt wird. Es genügt, daß die letzteren das, was die anderen für den einzigen Beweggrund zur Religion erklären, ihrerseits wenigstens als ein wesentliches Attribut der Religion anerkennen. Manche beanstanden das Problem auch deshalb, weil im Grunde das Christentum allein den Namen Religion wirklich verdiene, und weil es überflüssig sei, außer dem Wesen des Christentums auch noch das Wesen der Religion überhaupt festzustellen. Aber die in der Religionsgeschichte behandelten außer- und unterchristlichen Kulte bieten doch in gewissen allgemeinen Beziehungen mindestens formelle Analogien, von denen auch auf Momente der christlichen Religionsübung einiges Licht fällt.

Allein, wenn man auch das Problem als solches gelten läßt, wird man vielleicht noch Bedenken gegen die Objektivität des in Vorschlag gebrachten Ausgangspunktes hegen, und zwar dreierlei Bedenken. Einmal könnte eingewendet werden, wer das religiöse Verhältnis nicht nur überhaupt für real und objektiv halte, sondern auch persönlich an Gott glaube und auf diesen seinen Glauben Wert lege, der könne sich nicht mit denen auf einen Boden stellen, die alle Religion als Illusion betrachten (§ 9); die allgemeine Religionsgeschichte sei aber der bevorzugte Tummelplatz solcher Theorien. Ferner könnte darauf hingewiesen werden, es sei gar nicht ausgemacht, welche geschichtlich vorliegenden theologischen Gebilde wirklich Religionen zur Unterlage hätten; z. B. sei es zweifelhaft, ob der (von der vedischen Religion streng zu unterscheidende) Brahmanismus lediglich ein spekulatives System oder eine wirkliche Religion sei, oder ob der im Grunde atheistische Moralismus des ursprünglichen Buddhismus zu den Religionen gehöre. Endlich drittens könnte behauptet werden, man dürfe den Religionsbegriff und das Wesen der Religion nicht aus den geschichtlichen Religionen abstrahieren, weil wesentliche Momente der Religion sich erst auf den höheren oder gar der höchsten Stufe der Entwicklung zeigten,

also durch eine bloße empirische Betrachtung der Religionsgeschichte gar nicht festzustellen seien.

Doch diese Bedenken schlagen nicht durch. 1. Zunächst ist kein Grund vorhanden, ein gegebenes Material für die Beurteilung deshalb zu verwerfen, weil auch die atheistischen Anthropologen es in ihrer Weise zu Grunde legen; es ist gar nicht ausgeschlossen, daß sich in den rein psychologischen Fragen bei scharfsinnigen Gottesleugnern neben Falschem auch Richtiges finde, wie man denn in der Tat viel von Feuerbach lernen kann. Die Differenz in den Urteilen der Illusionisten und der Positiven wird keine unbedingte sein müssen, weil das, was nach den einen zu einer stets wiederkehrenden Einbildung, zur Erdichtung eines Nichtrealen, nach den anderen zu einer Ergreifung des sich darbietenden Allerrealsten führt, dennoch im wesentlichen derselbe Trieb sein kann, den beide im menschlichen Gemüte finden. 2. Die Entscheidung der Frage freilich, was denn als Religion (und nicht bloße spekulative Theologie) zu betrachten sei, wird vorläufig strittig bleiben. Dessenungeachtet sind alle einig über die sich gleichbleibenden Erscheinungs- und Ausdrucksformen der Religion. Trotz gewisser strittiger Gebiete bleiben genug Phänomene in der Geschichte des menschlichen Geisteslebens übrig, über deren religiösen Charakter durchaus kein Zweifel herrscht: nämlich niemand stellt in Abrede, daß die Verknüpfung bestimmter Kultussitten und gottesdienstlichen Zeremonien mit bestimmten entsprechenden Dogmen oder auch Mythen in einer Gemeinschaft stets das Vorhandensein einer Religion verrät. Damit ist vorerst wenigstens das Material umgrenzt, aus dem in einem gewissen Umfang die Erkenntnis der Sache zu erheben ist. Die Deutung der gegebenen erfahrungsmäßigen Tatsachen bleibt noch offen. Sie ist überhaupt nur möglich auf Grund vorgängiger Erfahrung und Beobachtung der Ursache analoger Erscheinungen, sei es im eigenen Selbstbewußtsein des Religionsphilosophen, sei es in den von ihm beobachteten Lebenskreisen. Aber es ist doch ein objektiver Ausgangspunkt für die Untersuchung gegeben, und bis zu einem gewissen Grade läßt sich Übereinstimmung nicht nur in der Anerkennung, sondern auch in der psychologischen Verwertung des vorliegenden Materials erreichen. Der 3. Einwand ist allerdings nicht ohne Gewicht; aber er beweist nur, daß man nicht atomistisch verfahren und alle Erscheinungen, indem man sie lediglich zählt, ohne weiteres als in gleicher Weise maßgebend betrachten darf. Man muß vielmehr das Einzelne nach dem Gesamtbilde aller Stufen der Entwicklung beurteilen, darf z. B. die Religion der Wilden nicht ebenso als Verwirklichung des Wesens der Religion herausgreifen wie die höheren Stufen, vielmehr das scheinbar Abweichende, übrigens Mehrdeutige darin lediglich als einen noch unentwickelten und deshalb mehrdeutigen Keim betrachten. Man braucht nicht alle eine einzelne Religion wirklich mitkonstituierenden Momente schon als solche zum Wesen aller Religion zu rechnen, ja man kann anerkennen, daß in gewissen Religionen Attribute, welche aus dem Gesamtbilde sich als bedeutungsvoll verraten, mindestens verhüllt erscheinen, und ist doch nicht genötigt, den Wert des religionsgeschichtlichen Verfahrens überhaupt in Abrede zu stellen. — Andere Einwendungen, die man gegen unsere empirisch-psychologische Methode gerichtet hat, sind grundlos [1]). Denn die Frage, ob die Religion auf bloßer Illusion beruht oder nicht, gehört gar nicht zur Untersuchung des psychischen Phänomens, ebensowenig ein von vornherein ganz feststehender Maßstab für die Beurteilung des Wertes der verschiedenen Religionen oder eine Ermittlung des Verhältnisses der religiösen Fundamentalsätze zur objektiv wissenschaftlichen Wahrheit.

---

1) Z. B. A. Dorner (StKr 1883, S. 217 f.) und Biedermann (Dogmatik, [2] I, S. 189 f.). S. dagegen Lipsius, Ph u. R, S. 199 f. Vgl. auch oben § 8, 2.

§ 16. Ursprung und Wesen der Religion im allgemeinen.

1. Die Zurückweisung des reinen Anthropologismus (§ 9). — Daß das religiöse Verhältnis zwischen Gott und den Menschen nicht nur Illusion, sondern etwas Wirkliches und objektiv Vorhandenes ist, läßt sich so wenig wie das Gegenteil beweisen; denn eine solche Überzeugung kann nur auf dem Wege innerer persönlicher Erfahrung gewonnen werden. Wohl lassen sich einzelne Instanzen der Illusionisten widerlegen; im ganzen aber muß es genügen, ihrem Versuche, das religiöse Phänomen zu erklären, eine andere Gesamtanschauung und Gesamterklärung gegenüber zu stellen.

Aus Betrug durch Priester und listige Staatslenker kann die Religion nicht entsprungen sein. Zwar leuchtet sofort ein, daß bereits vorhandener Götterglaube unter Umständen sehr leicht zu Gunsten des Einflusses von Priesterkollegien und Staatsgewalten ausgebeutet werden konnte. Aber ursprünglich erzeugt werden konnte die Religion durch Priester schon deshalb nicht, weil sie immer schon da war, wo sich ein Priestertum herausbildete, ja selbst längere Zeit hindurch bei manchen Völkern (vielleicht z. B. bei den ältesten Indern) ohne Priester ausgeübt wurde. Staatslenker aber, die nicht Priester waren, konnten auf den Gedanken, durch Vorspiegelung göttlicher Mächte die Massen zu gängeln, gar nicht kommen, wenn sie nicht bei sich oder bei anderen bereits die Erfahrung gemacht hatten, daß der Glaube an Götter eine starke Gewalt auszuüben vermag, mithin Religion schon vorgefunden hatten; und wo sich nicht von selbst die Ahnung solcher Machtwesen geregt hatte, konnte auf die Unsichtbaren die Autorität der sichtbaren und fühlbaren Staatsgewalt (Offenbares auf Geheimnisvolles) nicht begründet werden. Ferner bleibt kein Betrug auf die Dauer unentdeckt; das Fortbestehen der Religionen wäre also rätselhaft, wenn sie ursprünglich nur durch Betrügereien entstanden wären.

Aber auch lediglich aus dem Affekte der durch furchtbare Naturereignisse erregten Angst kann der Gottesglaube nicht entstanden sein. Denn die Geschichte zeigt nicht, daß er etwa mit dem Verschwinden solcher Angst auch seinerseits verschwände. Außerdem ist die Vorstellung übermächtiger kakodämonischer Gewalten und der Drang, sie durch Unterwürfigkeit zu besänftigen, noch nicht Religion. In den Religionen erscheinen die obersten Götter vielmehr zwar immer als furchtbar, jedoch irgendwie auch als Helfer in der Not und Beschützer (Agathodämonen); Furcht ist also niemals der einzige Affekt der Gottesfürchtigen. Wohl stark erregt, aber nicht erzeugt werden kann der Glaube des Natur-

menschen durch Donner und Blitz. Einleuchtender wird freilich die Hinweisung auf die Affekte, wenn zur Furcht die Hoffnung hinzugenommen wird und der in beiden sich äußernde Glückseligkeitstrieb, obwohl selbst dieser, wie sich zeigen wird, nicht der eigentlich zutreffende Ausdruck der hier in Frage stehenden Motive ist, noch weniger der Egoismus.

Speziell über Feuerbachs Behauptungen (§ 9) ist einiges zu bemerken. Richtig sind folgende Sätze: 1. Der religiöse Trieb beruht *auf einem nicht theoretischen, sondern praktischen Bedürfnis*, darauf, daß der Mensch sein Heil sucht. 2. Näher zu bestimmen ist das Motiv dieses Triebes als die Sehnsucht, von den Schranken der Natur frei zu werden. 3. Sein Ausgangspunkt ist das Gemüt, nicht der Verstand. 4. Bei dem auf jenem Triebe beruhenden religiösen Prozeß ist auch die Phantasie beteiligt.

Aber daneben stehen unhaltbare Voraussetzungen. Über die Leugnung der Objektivität des religiösen Verhältnisses ist schon das Nötige bemerkt worden. Unhaltbar ist ferner der Satz, der wahre Gegenstand der religiösen Verehrung sei der Mensch selbst. Denn gemeint sein könnte nur entweder die empirische Menschheit oder das Ideal-Menschliche. Ersteres würde jedoch allzu grell der Erfahrung widersprechen. Denn die wirkliche Menschheit, wie sie nun einmal ist, die Summe aller Menschen oder das empirisch allgemein Menschliche ist in keiner Religion Objekt der religiösen Verehrung. Im Gegenteil, dieses ist der Sitz des gesellschaftlichen Übels, von dessen Hemmungen der religiöse Mensch innerlich frei zu werden verlangt. Ist nun das Idealmenschliche oder der Idealmensch gemeint, also das Urbild des Menschen, so kann dieses allerdings so gefaßt werden, daß es etwas Göttliches ist. Aber das oberste Postulat des religiösen Menschen ist ein machtvolles Wesen, bei dem er Heil findet, und dieses Attribut legt kein religiöser Mensch einem bloßen Menschenideal bei. Am ersten paßt Feuerbachs Meinung auf die Griechen, deren Götter eine Zeit lang allerdings ideale Spiegelbilder ihres eigenen Wesens waren. Aber diese wurden von ihnen selbst der *Μοῖρα* als der höchsten Macht unterstellt, sie waren also nicht der höchste Gegenstand der Ehrfurcht. Der Deutung der Religion als einer Krankheit endlich steht schon die Tatsache entgegen, daß sie sich bei allen Nationen und auf allen Kulturstufen findet. Denn die Behauptung, daß eine geistige Krankheit, die nicht bloß Entwicklungsstadium ist, der ganzen Menschheit anerschaffen oder angeboren sei, läßt sich nur auf dem Grunde einer pessimistischen Weltanschauung halten, die Feuerbach selbst nicht gelten läßt.

Aber auch das Richtige zeigt sich bei Feuerbach in verdrehter Gestalt. Denn 1. sucht der religiöse Mensch als solcher allerdings sein Heil. Aber es fragt sich, worin er sein Unheil erblickt. Erblickt er es in seiner Unfreiheit durch Sündenknechtschaft, so ist das Motiv jener Sehnsucht nicht ein egoistisches Streben nach sinnlichem Wohlbefinden, sondern ein Trachten nach Überwindung der Selbstsucht. 2. Der Drang, von den Schranken der Natur frei zu werden, beruht auf dem Bewußtsein, mehr zu sein als ein bloßes Naturwesen, nämlich ein geistiges oder sittliches Wesen; und dieses Bewußtsein führt nicht zu sinnlichem Egoismus, sondern im Bunde mit der höchsten Geistesmacht wenigstens auf der höchsten Stufe zur Beherrschung des Egoistisch-Natürlichen auch im eigenen Wesen. 3. Daß der Ausgangspunkt des religiösen Triebes das Gemüt ist, ist nicht Merkmal einer Schwachheit. Denn wirkliche Gemütsbedürfnisse sind ebenso berechtigt wie Verstandesbedürfnisse; und die Egoität, die den Seligkeitstrieb einschließt, ist nicht dasselbe wie Egoismus. 4. Beim religiösen Prozeß ist allerdings auch die Phantasie beteiligt, aber nicht als Erzeugungsprinzip, sondern nur als Belebungsprinzip. Die Einbildungskraft kann immer nur bereits gegebene Stoffe und Triebe gestalten, aber nie kann sie die Religion selbst erst schaffen.

2. Die Zurückweisung der rein transzendenten Erklärung (§ 10). — Ist das religiöse Verhältnis als etwas Objektives und Wirkliches erkannt, so darf der Versuch gemacht werden, den Ursprung der Religion zu erklären. Zwar ist sie sicherlich etwas von Gott selbst Gewirktes. Die Theologie hat recht, wenn sie im menschlichen Gemüt einen Widerschein Gottes als des allerrealsten Wesens voraussetzt, das Vorhandensein des religiösen Triebes auf unmittelbar göttliche Stiftung und Selbstbetätigung zurückführt, das Gefühl der Abhängigkeit von Gott von diesem selbst erregt sein läßt, ja das Gottesbewußtsein der Anlage nach für eine angeborene Idee erklärt. Nur soll man nicht glauben, daß es unter jenen Voraussetzungen keinen Sinn mehr habe, das Phänomen dennoch zugleich aus einem Zuge des menschlichen Wesens selbst abzuleiten; und man soll sich davor hüten, unter dem Angeborenen anstatt einer der Verwirklichung so fähigen als bedürftigen Anlage oder eines lebendigen Keimes ein fertiges Gebilde sich vorzustellen, welches im neugeborenen Kinde oder auch im Urmenschen schon im Zustande der Reife sich vorfinde. Denn, so sahen wir (§ 15, 4), es kommt hier ziemlich auf eins heraus, ob der fragliche bewußte Zustand in einer bestimmten Gemütsverfassung, mit einem bestimmten Gefühl, um eines bestimmten Triebes willen zunächst nur ersehnt oder von vornherein empfangen,

lediglich ergriffen und aufgenommen oder auch absichtlich befördert und eifrig festgehalten wird. Die anthropologische Analyse bleibt dieselbe, mag gefragt werden: warum gab mir Gott die Religion ins Herz? — oder: was treibt mich zur Religion? oder: was habe ich an meiner Religion?

3. Der Fehler der theoretischen Deutung (§ 12). — Bei der *Prüfung der verschiedenen aufgestellten Motive müssen wir zunächst* in Abrede stellen, daß die Religion wesentlich aus einem Drang nach rein theoretischem Erkennen als eigentlichem und selbständigem höchsten Zwecke hervorgeht.

Gegen diesen Irrtum ist schon Spinoza aufgetreten (Tractatus theologico-polit. c. 14). Ihm heißt Glauben: von Gott solches denken, durch dessen Nichtwissen der Gehorsam gegen Gott würde aufgehoben werden, was also mit diesem Gehorsam notwendig gesetzt wird. Das ist nun freilich eine nach der positiven Seite hin ungenügende Definition der Religion, die sich übrigens nur auf die biblische Religion bezieht. Aber die negative Kehrseite dieser positiven Begriffserklärung verdient Beachtung, nämlich der Satz, daß Glauben und philosophische Erkenntnis nichts mit einander zu schaffen haben, d. h. eine scharfe Unterscheidung des theoretischen, uninteressierten, rein wissenschaftlichen Wissens von Gott von dem praktisch motivierten Interesse für das Dasein und Wesen Gottes. Das religiöse Bewußtsein ist nicht ein Schritt in derselben Richtung, in welcher die Philosophie den Schlußpunkt bildet, nämlich in der Richtung auf das objektive Denken oder Wissen, auf theoretische Welterklärung oder metaphysische Gottes- und Welterkenntnis. Die Vorstellungen von Gott und Welt, welche der einfachste Mann aus dem Volke um seiner Religion willen sich aneignet, bilden sich, ohne daß der Fromme etwas der wissenschaftlichen Theorie Analoges besitzt oder erstrebt. Ja selbst die Dogmatik, die allerdings Wissenschaft ist, hat nicht zum Ausgangspunkt Gott an sich oder den Prozeß Gottes zum Menschen hin, sondern das Selbstbewußtsein in seiner unmittelbaren Gottesbestimmheit, das religiöse Verhältnis. Die Glaubenssätze können von rein theoretischen Urteilen nicht nur insofern unterschieden werden, als sie sich auf eine höhere Quelle (übernatürliche Offenbarung) zurückführen und deshalb eine höhere Gewißheit beanspruchen als philosophische Lehrsätze; und in der Geschichte der Religion zeigt sich das Interesse des Erkennens nicht als der treibende Beweggrund. Der Religiöse interessiert sich nur für die Wahrheiten, von denen er das praktische Verhältnis des Menschen zur Gottheit bedingt glaubt (Zeller). Auch als ein Streben, das Unbegreifliche zu begreifen, als Neugierde nach dem Absoluten,

kann daher die Religion nicht gefaßt werden (gegen Max Müller); noch weniger kann sie aus dem Kausalitätsdrang oder aus dem wissenschaftlichen Bedürfnis der einheitlichen Erkenntnis abgeleitet werden. Das Gottesbewußtsein kommt nicht durch die Reflexion zustande, jede Wirkung müsse eine Ursache haben, also auch das Dasein der Welt. Der religiöse Mensch fragt nach einer letzten Kausalität der Erscheinungen immer nur insofern, als er persönlich von diesen affiziert wird. Um sich dem toten Mechanismus gegenüber, dem er als Naturwesen unterworfen ist, als selbstbewußtes und selbsttätiges Ich behaupten zu können, postuliert er eine geistige Macht, welche die schädlichen oder förderlichen Einflüsse des äußeren Lebens oder höher hinauf den gesamten mechanischen Kausalzusammenhang beherrscht, und verbündet sich mit dieser Macht. Allerdings wächst der Kausalitätsdrang auf einer bestimmten Entwicklungsstufe leicht mit dem religiösen Triebe zusammen, aber er ist nicht seine erste Wurzel (Lipsius). Ähnlich verhält es sich mit dem wissenschaftlichen Bedürfnis, die Welt einheitlich zu erkennen, d. h. die Mannigfaltigkeit und das Stückwerk der Erscheinungen auf eine höhere Einheit zurückzuführen. Es erzeugt die Religion nicht, verbindet sich aber leicht mit dem religiösen Triebe, den inneren Widerspruch zwischen unserem geistigen Wesen und unserer endlichen Naturbestimmtheit durch eine einheitliche Lebensansicht auszugleichen (Lipsius).

Nun wendet man freilich ein, die *mythologischen* Theogonien und Kosmogonien nicht minder als die biblische Schöpfungsgeschichte verrieten ein selbständiges oder doch den praktischen Gesichtspunkten koordiniertes theoretisches Interesse am Wesen und Wirken Gottes nicht nur, sondern auch am Ursprung der Welt. Aber darauf ist zu erwidern, daß nicht alle theogonische und kosmogonische Mythologie religiösen Fragen zur Antwort dienen wollte und daß, soweit dies der Fall war, es sich um Momente handelte, die ausnahmslos in der engsten Beziehung zu praktischen Lebensfragen standen. So großes Verdienst sich auch der romantisch beeinflußte Creuzer erwarb, indem er auf die religiösen Motive der Mythen aufmerksam machte (Symbolik u. Mythologie der alten Völker, 4 Bde 1810ff., [3] 37ff.), er ist doch hierin zu weit gegangen. Und so einseitig es war, wenn dagegen Gottfried Hermann in ihnen fast ausschließlich eine Verhüllung philosophischer Lehren erblickte (Über das Wesen u. die Behandlung der Mythologie, 1819), oder andere sich auf die physikalische Deutung beschränkten, sicherlich diente doch die Mythologie teilweise auch zur anschaulichen Darstellung wissenschaftlicher Überzeugungen, bald mehr metaphysischer, bald mehr

naturwissenschaftlicher Art[1]). Nun legen freilich manche Kosmogonien und Schöpfungsgeschichten den Ton darauf, lediglich auf die Gottheit den Ursprung der Welt und des Menschengeschlechts zurückzuführen oder die eigentümliche Würde und Bestimmung des Menschen als der Krone der Schöpfung und als des zur Herrschaft berufenen, aber tatsächlich hernach entarteten Weltwesens sicher zu stellen. Aber verrät sich darin nicht das Bedürfnis nach ethischer oder doch irgendeiner anderen Selbstbehauptung und Sicherstellung des eigenen Lebens, kurz ein eminent praktischer Zug des menschlichen Wesens (gegen A. Dorner)? Ist dies der Fall, so läßt sich aus der Tatsache, daß das heidnische Volk seine Mythologie, das jüdische und christliche Volk seine Schöpfungssage hegt und Wert darauf legt, auch nicht folgern, daß die Religion wesentlich Volksmetaphysik sei. Dieselben Sagen und Mythen, welche Ausdruck wirklich religiöser praktischer Bedürfnisse sind, enthalten freilich zum Teil auch anschauliche Darstellungen physikalischer und metaphysischer Ideen, sei es im Munde von Popularphilosophen solcher Nationen, bei denen die Elemente religiöser, naturwissenschaftlicher und philosophischer Weisheit noch ungeschieden in einander liegen, sei es (inmitten hochkultivierter Nationen) im Munde des gemeinen Mannes. Dieser weiß, weil ihm die wissenschaftliche Bildung fehlt, seine volkstümliche Physik sowie seine Volksmetaphysik einerseits und diejenigen Lehren anderseits, auf die ihn wirklich sein religiöses Bewußtsein Wert legen heißt, nicht aus einander zu halten. Den Luxus einer Philosophie und einer Naturkunde, die neben seinem religiösen Glaubenssystem hergehen, kann er sich in der Regel nicht gestatten. Diese Tatsache berechtigt uns aber nicht, die ganze Summe seiner Überzeugungen, die in seiner Mythologie verkörpert ist, für ein religiöses Gebilde zu erklären und daraufhin die Religion für Volksmetaphysik zu halten.

Der gewichtigste Einwurf gegen eine scharfe Unterscheidung

---

1) Die heutige Religionswissenschaft sieht in den Mythen überwiegend spätere, sekundäre Erzeugnisse der religiösen Entwicklung, die entweder natürliche Vorgänge oder, noch häufiger, kultische Zeremonien erklären wollen. Vgl. zur Einführung Lehmann, Erscheinungswelt der Religion, RGG [2], 1910, besonders Sp. 498. 539ff. Bei Wundt (Völkerpsychologie, besonders II, 3) bildet der Naturmythos die Entwicklungsstufe, die vom Dämonenkult zur Göttervorstellung und damit zur wirklichen Religion hinüberführt. Troeltsch verwendet den Begriff „Mythos" in engem Zusammenhang mit dem des religiösen Symbols: er gehört zu jeder Religion als „der in erster Linie von dem Heros selbst geformte Vorstellungsausdruck für das in ihm lebende religiöse Ganze" (Glaube und Geschichte, RGG 2, 1910, 1440); so tritt wieder eine engere Beziehung zwischen Mythos und lebendiger Religion hervor (vgl. auch unten § 17, 3). Über Schleiermachers Stellung vgl. Hch. Scholz, Chrtum u. Wissenschaft in Schl.'s Glaubenslehre, 1909, S. 125f.

der Religion vom theoretischen Erkennen liegt in der Tatsache, daß die Bibel ohne Zweifel einen außerordentlichen Wert auf das legt, was sie selbst als Erkenntnis der Wahrheit oder ähnlich bezeichnet. Aber dies geschieht selten in rein theoretischem, vielmehr fast überall in wesentlich praktischem Sinne. Außerdem sind jene Bezeichnungen historisch bedingt: die Philosopheme, an deren Stelle die geoffenbarte „Wahrheit", Weisheit oder Erkenntnis treten sollte, gaben durch ihren theoretischen Charakter den Anlaß, daß die offenbarungsmäßige praktische Lösung des Welträtsels nun gleichfalls als Ausdruck der höchsten Wahrheit erschien. Bedenkt man ferner, daß es sich schon in der hl. Schrift nicht allenthalben nur um Religion, sondern auch schon um Religionslehre, um Theologumene, um Theosophisches, ja um Dogmatisches handelt, so begreift sich jene Bezeichnung, ohne daß aus ihr auf eine wesentlich und selbständig theoretische Wurzel der Religion selbst geschlossen werden könnte. Denn sogar, wenn die Religion selbst gar kein theoretisches Interesse einschlösse (was wir freilich weit entfernt sind zu behaupten), so könnte doch die richtige Lehre von ihr als Ausdruck der Wahrheit betrachtet werden. Mithin folgt aus dieser Bezeichnung nicht, daß die Bibel den religiösen Trieb für unmittelbar und selbständig theoretisch erklärt.

Daß es sich bei der Religion um ein selbständiges, objektives, theoretisches Erkennen oder demonstrables Wissen nach Art des wissenschaftlichen Welterkennens nicht handelt, hat nun Schleiermacher wenigstens dadurch richtig ausgedrückt, daß er die Religion als frommes Selbstbewußtsein gekennzeichnet hat. Hieraus folgt aber nicht, daß, wie er gelegentlich lehrt, das unmittelbare Selbstbewußtsein oder das Gefühl als solches schon religiös ist. Religiös wird es erst „durch die bewußte Bezogenheit des konkreten, das Selbstbewußtsein erfüllenden Gehaltes auf den absoluten Grund alles Denkens und Daseins oder auf Gott". Das unmittelbare Selbstbewußtsein aber in seiner religiösen Bestimmheit ist nicht etwa, wie Schleiermacher meint, eine von dem empirischen Selbstbewußtsein spezifisch verschiedene Art des Gefühls (Lipsius, Studien über Schl.s Dialektik, ZwTh 1869, 123f.).

4. Der Fehler der moralistischen und eudämonistischen Deutung (§ 14, 2). — Die Wurzel der Religion ist auch nicht unmittelbar und durchweg, kurzum nicht in erster Linie, der Drang, ein sittliches Urbild oder Vorbild oder einen sittlichen Gesetzgeber oder Richter zu besitzen. Etwas anderes ist der im weiteren Sinne ethische Selbstbehauptungstrieb. Denn dieser ist immerhin auf ein Gut gerichtet, nicht direkt auf Leistungen.

Ebenso fehlerhaft ist es, mit Kant und den Kantianern die Religion zu einem bloßen Anhängsel der Moral zu machen. Auch die christliche Religion ist nicht bloßes Mittel für den sittlichen Selbstzweck des als autonom vorgestellten Willens; denn Gott kann dem Sittengesetz nicht subordiniert werden, weil er das persönliche Urbild des Guten ist; Gott kann nicht herabgesetzt werden zum notwendigen Mittel für die Verwirklichung eines ihm wenigstens formal übergeordneten sittlichen Weltzwecks. Sondern durch die freie Hingebung an den göttlichen Willen auf dem Grunde des geschenkweise erlangten Gutes der zum sittlichen Streben ermutigenden göttlichen Sündenvergebung und Gemeinschaft mit Gott weiß der Christ seinen sittlichen Endzweck sichergestellt. Wenngleich aber ein erlangtes religiöses Gut auch im Christentum die Voraussetzung des sittlich Guten ist, und auch insofern Religion und Ethik von einander wenigstens zu unterscheiden sind, so kann doch aus dem reinen Eudämonismus die Religion nicht abgeleitet werden. Das Streben nach Gütern oder dem höchsten Gute muß vielmehr irgendeinen ethischen Hintergrund haben, wenn es zur Religion führen soll. Jeder religiöse Akt der Erhebung zu einer als überweltlich vorgestellten Macht ist schon in der Naturreligion ein Akt der Erhebung über die Natur; sofern diese eine Unterscheidung des eigenen Selbst vom Naturdasein und eine Art inneren Freiheitsbewußtseins voraussetzt, liegt darin bereits eine im weiteren Sinne sittliche Schätzung der menschlichen Persönlichkeit. Die Herabwürdigung des Kultus zum Mittel der Befriedigung egoistischer Wünsche und der Erlangung sinnlicher Güter oder der Abwehr sinnlicher Leiden findet sich auch bei Frommen höherer Religionsstufen (man denke z. B. an die durch Regenmangel veranlaßten Bittgänge des katholischen Landvolkes), ohne daß dadurch das Wertlegen auf den Verkehr mit dem übernatürlichen Wesen, das angebetet wird, als solchem ausgeschlossen ist.

5. Der Fehler der ästhetischen Deutung (§ 13). — Allerdings ist der Kunstgenuß und die begeisterte Naturbetrachtung einem religiösen Zuge verwandt. Die Ästhetiker sagen: Religion ist Ahnung des Ewigen im Endlichen, oder Wahrnehmung des Unendlichen, Innewerden des Unendlichen, Gefühl für das Erhabene. Dabei stützen sie sich, was die Seite der Erkenntnis betrifft, teils auf die Unbestimmtheit und das Bildliche, teils auf die Lebendigkeit, Unmittelbarkeit, Elastizität, Zartheit und Innigkeit in der Auffassung, welche die Wahrnehmung des Unendlichen im Gebiete der Kunst und des Großartigen in der Natur gemein habe mit der religiösen Erkenntnis, die ja wesentlich Ahnung sei. Was aber im Unterschiede

von dem Erkennen das Genießen anlangt, so stellen sie die religiöse fruitio dei in Parallele mit der Gemütserhebung, die uns aus den Tiefen der Poesie sowie aus dem Harmonischen in den Gebilden der Tonkunst zuwächst. Dem kann man nicht entgegen halten, daß lediglich auf den Höhen der modernen Kultur oder doch allezeit *nur bei hochgebildeten Individuen* die Religion in Verbindung trete mit ästhetischen Bedürfnissen. Denn unbewußt findet wohl auch der gemeine Mann im religiösen Kultus zugleich Befriedigung ästhetischer Bedürfnisse; und „in dem Gefühl des Erhabenen" treffen die ästhetischen und religiösen Gefühle zusammen (Kaftan, Wesen der chr. R, [2] S. 53). Aber trotzdem sind sie sehr verschieden von einander. Während im Kunst- und Naturgenuß das Unendliche nur für die Phantasie und das Gefühl sich vergegenwärtigt, faßt der Fromme, obwohl nur in praktischem und persönlichem Interesse, das Unendliche in bestimmte, wenn auch bildlich ausgedrückte Gedanken, verlangt nicht nur Nahrung für die Einbildungskraft, sondern objektive Wahrheit und direkten Antrieb zum sittlichen Handeln. Wenn auch ein ästhetisches Bedürfnis dem Menschen als solchem innewohnt, so verknüpft sich dessen Befriedigung doch nur per accidens mit der Befriedigung des religiösen Bedürfnisses. Und nicht ausschließlich, jedoch als häufige Erscheinung wird diese Verknüpfung sich nur bei hochgebildeten Individuen finden. Auch die Völker sind darin verschieden: während z. B. die Griechen das Göttliche mit dem Schönen und Erhabenen zusammenzuschließen geneigt waren, zeigt sich diese Neigung bei den nüchternen Römern fast gar nicht. Wer froh ist, in Gott den Heiland in der Not und den Tröster zu finden, begehrt oft weiter keinen schwelgerischen und berauschenden Genuß; er ist zufrieden, wenn er zur Ruhe der Seele gelangt; und selbst das Erhabene erblickt der Religiöse meist mehr in der Macht- und Liebesfülle als im Glanze oder in der Harmonie. Kurz zwischen dem religiösen und dem ästhetischen Gefühl findet nur wegen eines Zuges der Frömmigkeit (des Zuges zum Erhabenen) Verwandtschaft statt. Diese Verwandtschaft reicht auch hin, um es zu erklären, daß mitunter Kunst und Religion in *einander übergehen* oder *in* der einen Ersatz gesucht wird, wenn die andere nur in kümmerlicher Gestalt sich darbietet, sowie, daß die eine fast immer irgendwie in den Dienst der anderen gezogen wird.

6. Der praktische Charakter der Religion (§ 14). — In Wirklichkeit ist die Wurzel der Religion das praktische Interesse an der persönlichen Selbstbehauptung, an der Befriedigung des persönlichen Lebenstriebes und Heilsbedürfnisses, die aus der hohen

Bestimmung des Menschen als geistigen und sittlichen Wesens entspringen. Die Bezeichnungen dieses Motivs, die uns in der Geschichte der Religionsphilosophie begegnen, lauten verschieden, ohne einander auszuschließen. Selbst Hegel, dessen Religionsbegriff wir nicht gutheißen können, ist auf der richtigen Spur, wo er sagt, die Religion sei *Erhebung über die Abhängigkeit zur wahren Freiheit*. Noch treffender lehrt Pfleiderer, der Religiöse wisse als solcher sich in Gott und Gott in sich, in Gott eins mit der Weltordnung und durch Gott frei von der Weltschranke (RPh, [1] 258; vgl. § 14, 2). Man vergleiche ferner die früher angegebene Definition von Lipsius, oder was Ritschl im Sinne Kants von der Sicherstellung der Persönlichkeit sagt. Der Mensch *sieht sich einerseits* verflochten in den Weltzusammenhang, in den Kausalnexus und Mechanismus der Natur. Die physikalischen und alle anderen Naturgesetze, welche die ihm gegenüberstehende Welt beherrschen, beherrschen auch ihn, und er findet sich hier in die unerbittlichen Fesseln der Notwendigkeit eingeschnürt. Anderseits ist es ihm unmöglich, sich den andern Naturwesen lediglich an die Seite zu stellen; vielmehr erhebt er den Anspruch, etwas spezifisch anderes und mehr zu sein als ein bloßes Naturwesen. Er bäumt sich auf gegen die Wogen des Zwanges und der Notwendigkeit, die über ihn wie über alle Naturwesen hinbrausen wollen.

Hierbei fühlt er sich getrieben von einer inneren geistigen Macht, die ihn ahnen läßt, daß es ein höheres Gebiet gibt, welches von den Hemmungen der Naturgewalten unberührt bleibt, das Gebiet des Geistes und der inneren Freiheit; und in diesem Gebiete weiß er sich heimisch, weiß er sich als persönliches Wesen, als Subjekt des Selbstbewußtseins und der Selbstbestimmung, kurz — als Mensch heimisch. So *erhebt* sich denn der menschliche Geist über seine endlich-natürliche Bestimmtheit in der Welt zur freien persönlichen Selbstbeziehung auf die weltbeherrschende Gottheit und zur Lebensgemeinschaft *mit* Gott. Durch das Gottesbewußtsein allein überwindet er den Zwiespalt seines Weltbewußtseins und seines Selbstbewußtseins, der dadurch entstand, daß er sich in einer Welt des Zwanges *gefangen sieht* und sich dennoch bewußt ist, als Mensch der höheren Welt der geistigen Freiheit anzugehören. In der Gemeinschaft mit dem weltbeherrschenden Gott weiß er sich frei gegenüber der Welt; und obgleich jene Gemeinschaft ihm seine Abhängigkeit von Gott zum Bewußtsein bringt, so wirkt sie doch erhebend. Indem er seiner religiösen Abhängigkeit von Gott inne wird, „erhebt er sich über den ganzen Bereich endlicher Abhängigkeit und endlicher Freiheit zur Freiheit in Gott“. Man kann dieses Motiv der Religion

bezeichnen als den Trieb der ethischen Selbstbehauptung. Ethisch ist er freilich auf allen Stufen, auch den niedrigen, nur in dem weiteren Sinne, in welchem auch der Naturmensch einem sittlichen Antriebe folgt. Im engeren Sinne ethisch ist jener Trieb nur innerhalb der spezifisch ethischen, der christlichen Religion. Daß die wahre Freiheit die Sittlichkeit ist, die Überwindung der Welt und Natur in der eigenen Brust, die in der Sündenvergebung wurzelnde Herrschaft über die Selbstsucht, das alles weiß der Naturmensch nicht. Aber sofern doch schon er seine Menschenwürde ahnt, die ihn über die Natur erhebt, ist auch die Selbstbehauptung, die er in seiner Religion erstrebt, etwas im weiteren Sinne Ethisches. Eine rein eudämonistische oder gar egoistische Selbstbehauptung ist nicht das, was der Religiöse als solcher sucht, obgleich nicht nur der Wilde, sondern auch leider mancher betende Christ seinen Gott herabwürdigt zum Handlanger für ganz egoistische Bestrebungen. Bloßes äußerliches, sinnliches Streben nach Glückseligkeit führt nicht zur Religion. Wohl aber ist einzuräumen, daß die Religion außer der ethischen eine (allerdings lediglich durch ein praktisches und persönliches Interesse bedingte) theoretische und auch eine mystische Seite hat. Weiß sich nämlich der ethische Selbstbehauptungstrieb, der Drang, nicht die empirisch-egoistische, sondern die ideale Selbstheit oder Persönlichkeit sicher zu stellen, durch die erlangte Gemeinschaft mit Gott als dem heiligen und machtvollen Liebeswillen vollständig befriedigt, so entsteht aus dem demütigenden und zugleich erhebenden Bewußtsein, in ihm seinen bleibenden Ruhe- und Schwerpunkt gefunden zu haben, ein Gefühl der Beseligung, ohne dessen Vorhandensein der frommen Empfänglichkeit und dem Glauben das Zeichen der Vollendung fehlen würde. Daher muß man wenigstens nach dem Sprachgebrauch, nach dem alle dem höheren Selbstbewußtsein angehörigen überschwenglichen Gefühle mystisch sind, die Mystik zum Wesen der Religion rechnen (vgl. übrigens § 18).

§ 17. Subjektive und objektive (gemeinschaftliche) Religion.

1. Die Priorität der objektiven gegenüber der subjektiven Religion. — Von Religion reden wir in verschiedenem Sinne, je nachdem wir uns vergegenwärtigen, daß die Individuen ihrerseits die Gemeinschaft bedingen oder durch sie bedingt und bestimmt werden. Entweder meinen wir mit der Religion eine Sache der Individuen, oder wir meinen eine Sache, die erst von der Gemeinschaft auf die Einzelnen übergeht. Reden wir von einer Religion oder von bestimmten geschichtlichen Religionen, so schwebt

uns zunächst etwas Objektives, eine Institution, etwas den Subjekten Übergeordnetes vor. Da wird nicht sowohl daran gedacht, daß jemand Religion hat, als daran, daß gleichsam eine Religion, d. h. eine Religionsgemeinschaft, ihn hat, ihn mit umfaßt.

Das objektive Dasein einer Religion stellt sich normaler Weise in einer Gemeinschaft dar, und die Bedeutung der Gemeinschaft ist für die Religion ebenso groß wie für alle Momente des geistigen Lebens der Menschen. Die Sprache, das Recht und die Sitte gelangen nur in der Gemeinschaft zu voller Entfaltung. So gewinnt auch das religiöse Leben erst durch die Gemeinschaft und in der Gemeinschaft Gestalt und Bestimmtheit und ist selbst wiederum Basis einer Gemeinschaft, wie dies bei jedem wesentlichen Element des menschlichen Geisteslebens der Fall ist. Ob nun die objektive Religion, die sich vorzüglich in einem bestimmten Kultus und Dogma darstellt, das Prius ist oder die subjektive, könnte zweifelhaft erscheinen. Das Richtige ist aber, die Priorität der objektiven Religion zu behaupten; denn in der Regel überkommt jeder eine bestimmte Religion, ehe er selbst eine subjektive Religiosität in sich erzeugt. Nur in zwei Fällen scheint es sich anders zu verhalten: 1. bei dem oder den Urmenschen, 2. bei Religionsstiftern. Der erste Mensch fand ja noch keine in einer Gemeinschaft fixierte Religion vor, und jeder Religionsstifter mußte seine Religion selbst stiften, ehe sie da sein konnte. Indessen die Menschenschöpfung war erst vollendet, als Mann und Frau geschaffen waren, und die Zweiheit ist bereits eine Stufe gemeinschaftlichen Daseins. Was aber die Religionsstifter anlangt, so mag die Originalität ihrer Stiftungen noch so unverkennbar sein, dennoch lassen sich alle Religionsstiftungen anderseits betrachten als Umbildungen von etwas Vorgefundenem. — Jedenfalls im allgemeinen ist auch in der Entwicklung des religiösen Lebens objektiv Gegebenes und in einer Gemeinschaft Realisiertes das Prius, individuelle Gestaltung das Posterius. Jeder, mag er Christ oder Jude oder Heide sein, wird in eine religiöse Gemeinschaft schon hineingeboren, und diese arbeitet eher an ihm als er an ihr.

2. Das Verhältnis der Religionsgemeinschaft zu anderen Gemeinschaftsformen. — Es fragt sich nun, ob die in der Gemeinschaft realisierten Religionen lediglich auf religiösen Momenten beruhen, oder ob die religiöse Gemeinschaft nur ein Moment eines umfassenderen (familiären, stammesartigen, völkischen, staatlichen) Gemeinschaftslebens bildet. Ersteres ist im Judentum und Christentum, letzteres in den meisten heidnischen Religionen der Fall. Im Heidentum entwickelt sich die Religion im engsten

Zusammenhang mit allen anderen wesentlichen Faktoren des Gemeinschaftslebens, im Judentum dagegen wird von den religiösen Statuten und Institutionen das ganze Familien-, Stammes- und Staatsleben beherrscht. Im Christentum aber ist nicht nur die Basis der religiösen Gemeinschaft rein religiös, sondern bei normaler Entwicklung ist das religiöse Leben mit dem politischen Leben auch gar nicht äußerlich vermischt; denn so sehr äußerliche und politische Theokratie fürs Judentum wesentlich ist, sie entspricht nicht der Idee des Christentums, welches ja nicht eine bloße Nationalreligion sein will, sondern menschheitlich, universal, kosmopolitisch. Im Heidentum ist die Religion ein, allerdings sehr wichtiges, Moment des nationalen Lebens der Völker, ein Moment, welches das Volksleben nicht nur bedingt, sondern ebenso bedingt wird durch die nationalen Eigentümlichkeiten des sozialen, politisch-juristischen und sonstigen Gemeinschaftslebens. Bei einigen heidnischen Völkern, wie bei den alten Chinesen und Römern, stand das Religionswesen sogar unter der Herrschaft des Staatslebens, während bei den Juden das Gegenteil der Fall war. Der organische Zusammenhang mit dem sonstigen öffentlichen Leben, mit Staatsverfassung, Rechtsformen und Sitten, bestand sogar auf den Vorstufen der Staatsgemeinschaft. Sobald die menschliche Entwicklung, sagt Schleiermacher mit Recht, bis zu einem auch nur einigermaßen geregelten Hausstande gediehen war, wird jede Familie in ihrem Innern eine besondere Gemeinschaft des frommen Selbstbewußtseins (also der Gottesverehrung) aufgerichtet haben. Aber auch die Familien finden wir nicht vereinzelt, sondern massenweise in bestimmten begrenzten Verbindungen stehend, mit gemeinsamer Sprache, Sitte und Religion; der Familienkultus erweiterte sich zu einer Stammesreligion und zuletzt zur Volks- und Staatsreligion. Es ist freilich wohl zuviel gesagt, wenn Schelling behauptet: jedes Volk ist als solches erst da, nachdem es sich in Ansehung seiner Mythologie bestimmt und entschieden hat. Aber es ist anderseits falsch, wenn Varro und im Grunde auch der englische Philosoph Hobbes sagen: zuerst waren die Staaten da, und dann entstanden durch staatliche Gesetzgebung die besonderen Religionen und religiösen Satzungen. Die Religionen entwickelten sich vielmehr mit den übrigen Faktoren des öffentlichen Lebens. Man kann daher mit Hegel sagen: Die Religion stand im engsten Zusammenhang mit dem Staatsprinzip. Wie die Religion beschaffen war, so der Staat und die Verfassung. Der athenische und der römische Staat war nur in dem eigentümlichen Heidentum dieser Völker möglich. Diese Hegelsche Auffassung gilt aber nicht für das Christentum und für das Judentum. Denn im Leben des hebräischen Volkes

waren die religiösen Statuten den übrigen Momenten des Volks- und Staatslebens nicht gleich-, sondern übergeordnet, mit maßgebender Autorität bekleidet. Im Christentum aber hat es freilich auch Theokratien gegeben, namentlich war der italienische Kirchenstaat unter dem Papstkönig ein Analogon der hebräischen Theokratie. Aber der Idee des Christentums entspricht das nicht; einen Weltstaat, mit dem die christliche Religion verquickt sein könnte, gibt es gar nicht; sie will Weltreligion, Religion der ganzen Menschheit sein.

3. Die Ausdrucksformen der objektiven Religion. — In allen besonderen Religionen dienen als solche: eine Tradition über ihre Stiftung (wofür es im allgemeinen auch heißen kann: ein besonderer Mythos), ferner ein feststehender Kultus, ein entsprechendes Dogma, eine besondere Gestaltung der sozialen Sitten. Die Grundlage jeder besonderen Religion bildet ihr besonderer Mythos oder, da dieser Ausdruck für die christliche Religion mißverständlich wäre, die besondere Tradition über ihre Stiftung. Andere als bestimmte und insofern besondere Religionen gibt es aber nicht. Auch das Christentum ist trotz seiner Universalität eine besondere und bestimmte Religion[1]). Der Mythos oder die Stiftungstradition sind nun bald schriftlich fixiert, bald nur mündlich überliefert. Den

---

1) Was man natürliche Religion nennt, ist keine Art der Religion, sondern eine noch dazu willkürliche Zusammenstellung populär-philosophischer Satzungen; daher besitzt sie auch keinen Mythos. Unter natürlicher Religion versteht man nach dem Vorbilde des Engländers Herbert von Cherbury etwas, was allen positiven Religionen gemein und allen vernünftigen Menschen angeboren ist, kurz die angebliche neutrale Basis aller konkreten Religionen, bestehend z. B. in den Sätzen: es ist nur ein Gott; wenn ihr gesündigt habt, sollt ihr euch bessern; Gutes belohnt Gott, Böses bestraft er usw. Mitunter werden oder wurden die sog. Grundwahrheiten der Religion auch beschränkt auf den Glauben an Gott, Tugend und Unsterblichkeit. Man suchte also das jeder einzelnen Religion Eigentümliche in Abzug zu bringen und erklärte dann den Rest für den Inhalt der natürlichen Religion. Aber eine solche natürliche Religion hat nie bestanden. Es gibt keine wirkliche Religion, die allen Menschen als solchen eigen war oder ist, ohne daß Zeit, Ort oder Umstände einen Unterschied begründeten. Das Bedürfnis, eine Religion zu besitzen, ist allgemein menschlich. Mit dem Bedürfnis darf man aber nicht eine bestimmte Befriedigung, mit dem bei allen Menschen vorhandenen Gefäß nicht den bestimmten Inhalt verwechseln. So wenig es eine allgemeine natürliche Sprache gibt, so wenig gibt es eine allgemeine natürliche Religion, und ein Komplex von rein theoretischen Sätzen begründet eine solche nicht. Was man reine Vernunft- oder natürliche Religion nennt, ist nichts anderes als eine willkürliche Zusammenstellung von Lieblingsvorstellungen einer gewissen Zeit- oder philosophischen Geschmacksrichtung. Unsere konkreten religiösen Vorstellungen sind nicht ein Erzeugnis unserer Natur rein als solcher, sondern sie entstehen immer nur unter dem Einflusse irgendeiner positiven Religion. — Vgl. unten § 32.

Inhalt bilden meist die religiöse Stiftungstat und gewisse Momente der Lebensgeschichte eines Einzelnen, sei er ein Prophet oder ein nationaler Heros oder auch ein auf Erden wandelnder Gott. Bis zu irgendeinem Maße enthält aber jeder derartige Mythos nicht nur Tatsächliches, sondern auch Lehre oder doch Ritualvorschriften, die auf den Stifter irgendwie zurückgeführt werden.

Dem Mythos entstammen oder entsprechen wenigstens Kultus und Dogma. In einigen Religionen ist der dogmatische Gehalt gering, während der Kultus sehr in den Vordergrund tritt. Aber irgendwie vorhanden ist in allen beides, eine bestimmte Art des Gottesdienstes und eine bestimmte Art von Vorstellungen über die Gottheit und ihr Verhältnis zu den Menschen. Ein Ausdruck der verschiedenen religiösen Vorstellungen sind ja schon die Mythen selbst. Fehlten solche — so zu sagen — dogmatische Voraussetzungen gänzlich, so könnte auch der Kultus keine bestimmte Gestalt haben. Denn man kann Götter nicht in einer besonderen Weise verehren, wenn man nicht einen irgendwie besonderen oder bestimmten Gottesglauben hegt. Anderseits ist keine, auch die christliche Religion nicht, denkbar ohne Liturgisches. Ein kirchliches Christentum ohne Gemeindegebet kann man sich nicht vorstellen, so sehr auch das rituale Interesse hinter dem eigentlichen Glaubensinteresse zurücktritt. Die Hauptformen des Kultus sind nun im allgemeinen die Gebete und die Opferhandlungen, beide geknüpft an heilige Zeiten und heilige Orte, Personen und Sachen, seien es Symbole oder rein technische Gerätschaften.[1])

Was zunächst das Gebet betrifft, so läßt sich dessen absolute Allgemeinheit allerdings nicht nachweisen. Auf der allertiefsten Stufe scheint die Form der Religionsübung weder das Opfer noch das Gebet gewesen zu sein, vielmehr unmittelbare Unterstützung oder auch Nachahmung dessen, was, wie man glaubte, die verehrten Mächte trieben (Schwartz, Ursprung der Mythologie c. XVI). Später zeigt sich das Gebet durchweg mit der Religion verknüpft. Voraussetzung ist das Bewußtsein der eigenen Abhängigkeit von Gott, die jedoch in der Form der Freiheit von dem Betenden anerkannt wird. Auf dem Grunde dieser Anerkennung gestaltet es sich nun bald zu einem bloßen erneuerten Huldigungsakte (im Lob- und Dankgebet), bald zugleich zu einem Mittel der Erreichung eines bestimmten Zweckes, nämlich der Sicherstellung eines bestimmten Moments des eigenen Wohles oder Heiles. Das Gebet ist freie, bewußte, konzentrierte, einen bestimmten Zeitmoment ausfüllende und

---

1) Über die heutige Auffassung der Religionswissenschaft von der Entstehung dieser kultischen Elemente orientiert am raschesten Lehmann, Erscheinungswelt der Religion, RGG II, 1910, 497—577. Über den biblischen Stoff und die Gesamtauffassung vgl. die alt- und neutestamentlichen Theologien, auch O. Schmitz, Die Opferanschauung des späteren Judentums und die Opferaussagen des NT, 1910, und die Artikel von Ed. v. d. Goltz, H. Schmidt, Jülicher, Eck über das Gebet, RGG II, 1141—66.

ausdrückliche Vollziehung der Gemeinschaft mit der Gottheit durch unmittelbare Anrede. Die Frage, ob Bitte oder aber Dank das Wesentlichere ist, muß eine verschiedene Beantwortung finden, je nachdem man das Ideal und die vollkommene Gestaltung der Religion ins Auge faßt oder das in der Geschichte der Religionen sich in den Vordergrund Drängende (vgl. Ritschl, Rechtf. u. Vers. III [3], 605 ff.). Geschichtlich betrachtet, tritt das Bittgebet mehr hervor als das Dankgebet, und zwar verrät es auf der untersten Stufe einen sittlichen Eudämonismus und ideenlosen individuellen Egoismus. Schon höher steht es, wenn es zwar fast ausschließlich auf Glück gerichtet ist, aber so, daß dabei der Gedanke an die Gemeinschaft mitwirkt, der man angehört, oder an ein irgendwie ideales Gut, wie die besondere Religion oder das besondere Vaterland, zumal wenn im Hinblick auf die höhere Weisheit der Gottheit der Gebetsgegenstand dieser anheimgestellt (vgl. das Gebet des Sokrates, Xenoph. Memorab. I, 3 $_2$) und die Erhörbarkeit an die Bedingung der Schuldlosigkeit des Beters geknüpft wird (wie bei den alten Römern). Übrigens hat das geregelte, statutarisch und zeremoniell geordnete Gebetswesen zwar für die objektive Religion mehr Bedeutung als das ursprüngliche, naive und ungebundene; ein geordneter Gemeindegottesdienst fordert zum Teil feststehende Formeln, und wo, wie im evangelischen Christentum, dem Mechanismus und dem Aberglauben eine Schutzwehr gegenübersteht, ist ein geordneter Gebetskultus ohne alle Gefahr. An und für sich steht aber das freie Gebet höher; und von der evangelisch-christlichen Kirche abgesehen, zeigt die Religionsgeschichte, daß die Regelung der Gebetsübung gewöhnlich irgendeine Herabwürdigung der Gottesverehrung zur Folge hatte, nämlich Mechanisierung, Starrheit, Zauberwesen und Archaismus auf Kosten der Verständlichkeit (man denke an die Gebetsmühlen bei den tibetanischen Buddhisten, an den Rosenkranz, an die Gebetsriemen). Die Vollkommenheit des Gebetes auf der höchsten Stufe stellt sich insonderheit dar in der Überordnung des Dankgebetes und in der vollständigen Ethisierung der Bitte, d. h. in dem zuversichtlichen Flehen um Sündenvergebung und Heiligung sowie in der die Bruderliebe verratenden Fürbitte.

Das O p f e r *ist eine das Gebet begleitende Handlung, nämlich die Darbringung* einer von dem Betenden der Gottheit zugedachten Gabe. Sie hat in der Regel den Zweck, dieselbe Gesinnung der Huldigung und des demütigen Gehorsams zu bekunden, welche auch dem Beten zu Grunde liegt; nur daß meist der Gedanke hinzutritt, man müsse sich durch eine wirkliche Gabe bereit zeigen, sich die Gemeinschaft mit der Gottheit und ihren Beistand etwas kosten zu lassen und deshalb auf einen Teil des Eigentums zu verzichten. Dieser Kultusakt hat sich dann aber von dem Gebetskultus losgelöst und selbständig gemacht. Das Opfer ist Vollziehung der Hingebung an die Gottheit durch Darbringung einer Gabe, sei es ein Sühnopfer oder ein Dankopfer oder ein Bittopfer. Dargebracht wird es entweder im realistischen Sinne oder in sinnbildlicher Weise; und zwar wird bald angenommen, daß die empfangende Gottheit auf den wirklichen Verzicht des Darbringenden Wert legt, bald nicht. Das eine oder das andere wird aber sowohl stattfinden können, wenn nach dem Glauben der Opfernden die Gottheit sich über den Gegenstand selbst freut, als auch, wenn sie bei der Fülle ihres Reichtums dadurch nicht bereichert werden kann, sondern nur an dem Huldigungsakte Wohlgefallen hat. In den niedrigeren Formen der Religion liegt die Geschenktheorie zu Grunde, nach der die Gottheit an Geschenken lediglich wegen ihres Gegenstandes Freude hat. Auf den höheren Stufen herrscht vielmehr die Huldigungstheorie, bei welcher nicht an materielle Bereicherung der Gottheit und an den natürlichen Wert des Opfers gedacht wird, sondern nur daran, daß die Gottheit das Pfand der Ehrerbietung des Opfernden annimmt. Hiermit kann sich die Vorstellung verbinden, daß man, weil es wesentlich nur auf die

Gesinnung ankommt, sich die Verzichtleistung erleichtern dürfe durch Substitution einer pars pro toto oder eines Lebens für ein anderes oder eines Bildes für den Gegenstand des Bildes. Im Heidentum nun herrscht vor die realistische Geschenktheorie, eine gewisse Roheit und namentlich die Zulässigkeit auch unsittlicher Opfer; im israelitischen Opferwesen herrscht vor die symbolische Huldigungstheorie, und in der prophetischen Periode verrät sich die Erkenntnis, daß nicht der äußere Ritus, sondern die Gott wohlgefällige Gesinnung den Kern der Frömmigkeit bilde. Im Christentum endlich sehen wir den Fortschritt von der Symbolik zur reinen Idee, mit welchem sich die völlige Abschaffung alles äußerlichen Opferwesens verbindet, an dessen Stelle aber nicht nur das Gebet, sondern auch andere Ausdrucksformen treten. In der Apologie (p. 260 f.) sagt Melanchthon: Fasse man mit den Zeremonien zusammen die Predigt des Evangeliums, den Glauben, die Anrufung Gottes, die Danksagung, die Mortifikation und Vivifikation des Herzens, so könne man auch auf Grund des Neuen Testaments sagen, daß das Opfer in der evangelischen Religion fortdauere. S. 255 fügt er noch hinzu die confessio und die afflictiones sanctorum, imo omnia opera sanctorum, und S. 253 gibt er eine Definition: Sacrificium est ceremonia vel opus, quod nos deo reddimus, ut eum honore afficiamus. Dankopfer seien auch jetzt noch am Platze. Daß man in der Tat nicht veranlaßt ist, zu behaupten, im NT sei das Opfer in jedem Sinne abgeschafft, zeigen Stellen wie Hebr 13 $_{15}$ $_{16}$ I Pt 2 $_{5}$ und $_{9}$ und Rm 12 $_{1}$, wo die ganze Persönlichkeit als Gegenstand der Darbringung bezeichnet wird. Nach Phl 2 $_{17}$ ist das Objekt der Darbringung ein Ergebnis der Berufstätigkeit, vgl. auch noch Phl 4 $_{18}$ und II Tim 4 $_{6}$. Die Hauptstelle bleibt aber Rm 12 $_{1}$. Der Gegenstand des geistigen und geistlichen christlichen Opfers sind die christlichen Personen selbst, die sich Gott völlig hingeben, nicht nur durch Gebet und durch Wohltätigkeit gegenüber den Brüdern, sondern auch durch Berufstätigkeit, ja durch Darangabe des Lebens, kurz durch jede praktische Erweisung des Glaubens in der Liebe als dem höchsten Dankopfer.

4. Äußerung der subjektiven Religion. — Diese, d. h. die Religiosität, ist zwar der objektiven Religion gegenüber das Posterius (s. oben Nr. 1), aber der eigentliche Herd lebendiger Frömmigkeit. Wird einem die Religion lediglich angetan, d. h. steht jemand bloß unter der Einwirkung der objektiven Religion, so führt das möglicherweise zu bloßem Mechanismus und Zeremonienwesen. Erst, wenn die objektive Religion zugleich subjektiv geworden ist, gewinnt sie Lebendigkeit sowie innerliche Wahrheit, und die subjektive Religion wirkt dann wiederum zurück auf die Religion der Gemeinschaft. Diese wird durch sie genährt, aufrechterhalten, getragen, ja auch weiterentwickelt. Die objektive Religion regt das in sie hineingeborene Individuum zu eigener persönlicher Frömmigkeit an; darnach macht dieses eigene religiöse Erfahrungen, die sich wie alles Innere bei wachsender Reife auch äußern. Sie werden dann von anderen wahrgenommen und wirken auf andere, ja es bildet sich ein Wechselverkehr religiöser Gefühle, Vorstellungen und Strebungen. Die näheren Modalitäten dieses Prozesses können aber nur erkannt werden, wenn man sich die psychologischen Gesetze vergegenwärtigt, die das Leben der Religion beherrschen.

§ 18. Psychisches Element der Religion.

Die Frage nach dem psychischen Elemente der Religion, gleichsam nach ihrem Ort oder Sitz in der menschlichen Seele, ist oft verwechselt worden mit der Frage nach dem Ursprung und Wesen der Religion, und das hat oft zur Verwirrung der Probleme geführt. Aber so sehr auch unterschieden werden muß zwischen Wesenslehre und gleichsam psychologischer Topographie — angestellt werden muß auch diese psychologische Erörterung. Das Motiv, den Ursprung und das Wesen der Religion haben wir schon festgestellt. Damit ist aber noch nicht hinreichend entschieden, ob sie nur Sache des Gefühls oder des Willens oder des Vorstellens und Denkens oder der Einbildungskraft ist, oder ob sie allen diesen Funktionen angehört, einer aber zunächst.

Es gibt Fassungen des Wesens der Religion, welche ihr schon einen bestimmten psychischen Sitz anweisen. Wo als Hauptsache die sogenannte „reine Lehre" gilt, da ist im Grunde, wenn das auch nicht eingestanden wird, der für wahr haltende Verstand, das verstandesmäßige Vorstellen und Anerkennen der Kern der Sache. Auf dasselbe Ergebnis führt die Ansicht, die zur Wurzel der Religion den Kausalitätsdrang macht. Denn Reflexionen über die letzte Ursache der uns umgebenden Erscheinungen können nur im Denkvermögen, im Intellekt vor sich gehen. Dasselbe gilt im Grunde von der Meinung Hegels, welcher der Religion und der Philosophie denselben Gegenstand zuweist. Kant hingegen verbindet Religiosität und Moralität, muß also die Religion an den Willen knüpfen. Feuerbach weist sie, wenigstens vorzugsweise, der Phantasie zu (s. dagegen oben § 16, 1). Schleiermacher endlich betrachtet die Frömmigkeit als Sache des Gefühls. In neuerer Zeit verbindet und koordiniert man gewöhnlich Vorstellen, Fühlen und Wollen als religiöse Funktionen. Dies tut auch Ritschl (Rechtf. u. Vers., III § 27), während Lipsius, Pfleiderer (Grundriß der Glaubens- u. Sittenlehre, § 10) und Kaftan das Gefühl für fundamentaler ansehen als Vorstellen und Wollen.

Ausführliche Darstellung erheischt Schleiermachers Ansicht wegen ihres großen Einflusses und wegen des vielen Richtigen, wenn auch Einseitigen, das sie darbietet (s. Glaubenslehre § 3, Nr. 2, 3 und 5). Er hat den Ausdruck Gefühl für das hier in Betracht kommende Gebiet nicht erst erfunden. Namentlich die Mystiker aller Zeiten haben ihn schon gebraucht oder gemeint. Außerdem kommt er, wie Schleiermacher selbst sagt, in der Sprache des gemeinen Lebens häufig vor. Er bestimmt ihn aber genauer, und

zwar dadurch, daß er 1. bewußtlose Zustände von dem hier gemeinten Gefühl ausschließt; daß er 2. innerhalb der nicht bewußtlosen Zustände, also innerhalb der Sphäre des Selbstbewußtseins ein vermitteltes Selbstbewußtsein und ein unmittelbares unterscheidet und das Gefühl nur letzterem zuweist, ja mit dem unmittelbaren Selbstbewußtsein identifiziert; 3. gewisse Unterscheidungsmerkmale des unmittelbaren Selbstbewußtseins gegenüber dem vermittelten namhaft macht; 4. endlich zur Illustration ein Beispiel anführt. Vermöge des vermittelten Selbstbewußtseins werden wir uns gegenständlich, stellen uns unseren Zustand vor, analysieren ihn nachdenkend, beurteilen, billigen oder mißbilligen ihn. Da werden wir uns selbst Objekt für eine Verstandesoperation, wir zerreißen unser Ich in ein angeschautes und ein anschauendes. Das tun wir vermöge des Gefühls nicht. Ferner ist das vermittelte Selbstbewußtsein etwas, das immer anderes nur begleitet. Das findet auf das Gefühl keine Anwendung. Zwar können Gefühle auch begleitend sein, aber sie sind es nicht immer; namentlich kommt es vor, daß wir von einem uns überwältigenden Gegenstande im Gefühl so hingenommen sind, daß uns Denken und Wollen nahezu vergeht; ferner kommt es vor, daß der Gefühlszustand unverändert bleibt, während im Denken und Wollen Fortbewegung und Veränderung stattfinden. Was er meint, macht Schleiermacher schließlich klar durch Vergleichung der Begriffe: Freude und Selbstbilligung, Leid und Selbstmißbilligung. Selbstbilligung kann an und für sich Folge eines verstandesmäßigen Urteils sein, welches dadurch zustande kommt, daß wir unseren Zustand uns selbst gegenständlich machen, ihn kühl beobachten und einen Richterspruch darüber fällen. Läuft dieser auf Anerkennung hinaus, so werden wir uns allerdings freuen, aber die Freude selbst ist etwas anderes als jenes direkte Ergebnis der Reflexion über uns. Sie ist ein Gefühl, weil ein Zustand, in dem eine Zerreißung unseres Ich in ein Subjekt und ein Objekt gar nicht stattfindet.

In Nr. 4 sucht Schleiermacher den Beweis für seinen Satz zu führen, daß die Frömmigkeit wesentlich eine Bestimmtheit des Gefühls ist, nicht ein Wissen oder ein Tun. Er sagt, es sei freilich nicht alle Verbindung mit Wissen und Tun ausgeschlossen. Auch sie werden von der Frömmigkeit aufgeregt und sind (wenigstens eines von beiden) keimartig vorhanden selbst in solchen Momenten, in welchen überwiegend die Frömmigkeit hervortritt. Verhielte es sich nicht so, so müßte die Frömmigkeit ohne Einfluß bleiben auf die übrigen geistigen Lebensverrichtungen. Im Wissen aber besteht die Frömmigkeit nicht. Denn 1. ist der beste Inhaber der christ-

lichen Glaubenslehre als solcher nicht der Frömmste. Sage man 2. aber, es komme dabei nicht sowohl auf den Inhalt des Wissens an als auf den Grad der Gewißheit, die man den Glaubenslehren beilege, so sei damit entweder doch wieder etwas rein Theoretisches gemeint, nämlich die Stärke derjenigen Überzeugung, die auf Klarheit und Vollständigkeit des Denkens beruhe; Klarheit und Vollständigkeit des Denkens seien aber sicherlich nicht das Maß der Frömmigkeit. Oder man meine die Gewißheit des Selbstbewußtseins, eine Gewißheit, die durch tiefes Ergriffensein vermittelt sei, und diese Art des Wissens weise selbst auf das Gefühl zurück.

Aber auch im Tun besteht nicht die Frömmigkeit. Denn beim Tun kommt es auf den Antrieb an, aus dem es hervorgeht; hingegen weder auf den Inhalt — rein als solchen — noch auf den Erfolg. Denn der Erfolg steht nicht in der Hand des Täters; der sittliche Wert einer Handlung kann nicht nach dem Erfolg beurteilt werden. Ja auch das ist nicht an und für sich entscheidend, was getan wird. Sondern auf das Motiv, auf den Antrieb kommt es an. Die Motive sind aber von den Gefühlen abhängig, die ihnen zu Grunde liegen. Fromm ist ein Tun, sofern das zum Affekt und Antrieb gewordene Gefühl, das darin wirkt, fromm ist. Kurz: Wissen und Tun gehören nur insofern der Frömmigkeit an, als das erregte Gefühl in einem es fixierenden Denken zur Ruhe kommt und in ein es aussprechendes Handeln sich ergießt. Ja es gibt Gefühlszustände, die wir ohne Rücksicht auf ein daraus entstehendes Wissen und Tun als fromm betrachten, z. B. Freudigkeit zu Gott.

Das Verhältnis der drei Funktionen wird dann in Nr. 5 besprochen. 1. Sie sind sicher nicht so verbunden, daß das Fühlen dabei aus Wissen, das Tun aus Fühlen abgeleitet werden kann. 2. Wenn aber keine Unterordnung stattfindet, so ist für die frommen Momente die Verbindung nicht charakteristisch. Denn a) bei Handlungen ist der Zweck ein Vorgestelltes, die Handlung begleitet also ein Denken, und das Verhältnis zwischen Zweckbegriff und Handeln drückt sich auch im Selbstbewußtsein aus (Zufriedenheit, Sicherheit); also begegnen auch im Handeln alle drei Funktionen. b) Ebenso beim Wissen. Denn hier drückt sich die glücklich beendigte Operation als zuversichtliche Gewißheit aus (Gefühl); aber mit dem Wissen verknüpft sich auch ein Anfang des Tuns (Bestreben der Kombination der erkannten Wahrheit mit anderen oder der Anwendung). Bei jener Trias ist jedoch das Wesentliche das Tun, bei dieser das Wissen, bei der Frömmigkeit ist das Wesentliche das Gefühl.

Die Kritik muß zugeben, daß Schleiermacher das Gottesgefühl

mit Recht als nächste, unmittelbarste Erscheinung wirklicher Frömmigkeit im Subjekt und für das Subjekt betrachtet. Aber 1. kommt es zu diesem Reifezustande der Religion durch Akte, die nicht lediglich dem Gefühl angehören; 2. vollendet sich auch die Religion (selbst rein als solche) noch nicht in bloßem Gefühl.

Wenn wir den religiösen Prozeß überdenken, so müssen wir bei dem früheren Ergebnis (§ 17) einsetzen, daß normaler Weise der subjektiven Religiosität die objektive Religion vorangeht. Eine bestimmte Religionsgemeinschaft arbeitet an uns, ehe wir mit vollem Bewußtsein die entsprechende Religion uns aneignen. Kommen wir dann zu dem Akte dieser lebendigen subjektiven *Aneignung*, so erscheint die Religion innerhalb unseres Geistes im Gefühl und wird damit in uns subjektiv lebendig. Dieser Moment hat aber seine Vorstufen. Zunächst gehört dazu ein dem Menschen angeborener Trieb, sein Heil in einer übernatürlichen Macht zu suchen. Ferner machen wir uns, ehe wir recht lebendig fromm werden, in unserer Phantasie ein Bild von Gott, wir denken nach über Gott, wir bilden uns eine Vorstellung von Gott, oder vielmehr wir ergreifen die Vorstellung von Gott, die uns im Kreise unserer Familien- und Volksgenossenschaft entgegengebracht wird, und nehmen dann Stellung zu dieser, kommen diesem Gott innerlich entgegen, indem wir uns ihm ergeben und hingeben. Erst infolge all dieser Prozesse kommt ein wirkliches Gottesbewußtsein in uns zustande, und erst, wenn es so zustande gekommen ist, kann unser Gefühl davon bestimmt werden, und erst, wenn dieses der Fall ist, sind wir wirklich religiös. Aber es liegt auf der Hand, daß auf dem Wege dahin bereits andere Funktionen unseres Geisteslebens wirksam gewesen sein müssen. Denn dem ursprünglichen religiösen Triebe entspricht eine Bewegung des endlichen Subjekts zum Unendlichen hin, welche jedenfalls zugleich auch Sache des Willens ist. Auch der letzte Akt vor der Entstehung des reifen wirklichen Glaubens, nämlich die innerliche Selbsthingebung an den gefundenen lebendigen Gott ist ein Willensakt. Dieser setzt aber eine Vorstellung von Gott voraus und letztere auf den ersten Stufen eine gewisse Phantasietätigkeit. Schleiermacher hätte also 1. seiner psychologischen Beschreibung eine Entstehungsgeschichte der Religiosität vorausschicken sollen; dann würde er erkannt haben, daß man in diesem Gebiete wenigstens mit der Hinweisung auf das Gefühlsleben nicht auskommt. Aber 2. auch, wenn die Religion in subjektiver Lebendigkeit zum wirklichen reifen Dasein gekommen ist, ist ihr Element nicht ausschließlich das Gefühl; und es genügt nicht, mit Schleiermacher zu sagen, die Frömmigkeit dürfe nicht von aller Verbindung mit dem

Wissen und Tun ausgeschlossen werden, sie habe auch Einfluß auf die übrigen geistigen Lebensverrichtungen. Sondern man muß sagen: wie das fromme Gefühl nicht entstehen kann ohne vorangegangene religiöse Vorstellungen, so besteht es auch immer zugleich in Ideen, die freilich nicht rein theoretischer Natur sind, sondern sich auf das praktische Heilsbedürfnis beziehen. Folglich beeinflußt die Religion nicht nur das Gebiet des Denkens, sondern sie versiert auch wesentlich mit im Denken. Das religiöse Gefühl objektiviert sich immer wieder in gegenständlichen Aussagen über seinen bestimmten Inhalt durch weitere Denkakte. Dasselbe gilt vom Wollen. Der Fromme sieht sich innerlich gedrungen, sich immer mehr über das Endliche zu erheben, sich immer mehr Gott hinzugeben, um Gottes willen in der Welt sich sittlich-praktisch zu verhalten und auch kultisch Gott zu verehren.

Wir geben also Schleiermacher zu, daß das Gefühl fundamentaler ist für die zur Wirklichkeit gelangte subjektive Religiosität als die anderen Funktionen; aber wesentlich sind auch diese für die Religion, und entstehen kann Religiosität niemals ohne vorgängige Mitwirkung des Vorstellens und Wollens.

So weit führt die Auseinandersetzung mit Schleiermacher. Aber auch andere Erwägungen zeigen, daß in der entwickelten Religion das Gefühl den Vorrang besitzt.[1]) Wenn es in der Religion auf Güter oder das höchste Gut und auf Seligkeit abgesehen ist, so bildet das unmittelbarste Korrelat dazu innerhalb des menschlichen Geisteslebens das Gefühl, weil es nur bei diesem den Ausschlag gibt, ob sich das Subjekt wohl oder übel befindet, ob es sich befriedigt oder unbefriedigt, gehoben oder gedrückt weiß. Ferner geht dank unserer religiösen Entwicklung nicht nur in uns, wie z. B. bei unserem Zunehmen an wissenschaftlicher Einsicht, sondern mit uns eine Veränderung vor, d. h. das Zentrum und der Gesamtzustand unseres Selbstbewußtseins werden durch jene Entwicklung bedingt. Was aber weder aus uns hervorgeht, noch bloß in uns, sondern mit uns vorgeht, das ereignet oder spiegelt sich in unserem Gefühlsleben.

Im besonderen endlich zeigt sich die maßgebende Stellung des Gefühls in der Beschaffenheit unserer religiösen Urteile und Strebungen (im Zustande unserer religiösen Reife). Bei jenen ist

1) Vgl. zum Folgenden bes. Nahlowsky, Das Gefühlsleben, 1884, und Kaftan, Wesen d. chr. R, I 1, auch Carlblom, Das Gefühl in seiner Bedeut. für den Glauben, 1857; E. Braasch, das psych. Wesen der R (ZwTh 37, 2); G. Vorbrodt, Psychologie des Glaubens, 1895; Em. Koch, Die Psychologie i. d. Religionswissensch., 1896. — Neue religionspsychologische Literatur s. oben § 6,4 b.

zwar auch eine gewisse Abhängigkeit unserer Gefühle von unseren Vorstellungen anzuerkennen. „Mit der Wiederkehr gewisser Vorstellungen stellen sich gewisse Gefühle ein, während sie mit dem Zurücktreten derselben wieder verschwinden.“ Also Gefühle werden durch Vorstellungen erweckt, namentlich unter Mitwirkung der Phantasie, welche an gewisse Gegenstände Nebenvorstellungen knüpft und jene zu „Trägern und Symbolen gewisser Gemütsstimmungen“ macht. Aber weit bedeutungsvoller als der Umstand, daß Gefühle durch Vorstellungen geweckt werden, ist die Tatsache, daß Urteile durch Gefühle erzeugt und gefärbt werden, und dies gilt von allen religiösen Urteilen. Diese und daher alle Glaubenssätze kommen stets unter entscheidender Mitbeteiligung des Gefühls der Lust oder Unlust, des Gefallens oder Mißfallens zustande, nämlich dadurch, daß unsere Prädikate stets ausdrücken, was die Subjekte uns, für uns sind und bedeuten; sie sind niemals bloße Ausdrücke eines objektiven Tatbestandes, ja sie drücken zunächst die Stellung aus, welche wir zu den vorgestellten Dingen einnehmen; kurz sie sind niemals rein gegenständliche, logische oder theoretische Urteile, sondern immer durch Werturteile (s. oben § 11) bedingte Sätze. Gemeint werden die Glaubenssätze allerdings, wenn sie sich der Überzeugung erst tief eingepflanzt haben, schließlich nicht lediglich als Gefühls-, Wert- und subjektive Urteile. Sage ich als religiöser Mensch: „es ist ein Gott, der helfen kann“, so mag ich dabei immerhin vorzugsweise an das denken, was Gott mir bedeutet, ich will doch zugleich einen objektiven Tatbestand aussprechen, und ich lege Gewicht darauf, daß dieses Urteil nicht bloß für mich wahr ist, sondern objektiv wahr, so daß meiner Überzeugung nach alle daran glauben sollten, wenn ich auch niemanden dazu zwingen kann. Aber auch die insofern theoretischen Urteile haben eine ganz andere Wurzel als die wissenschaftlich theoretischen. Sie entstehen nicht durch eine kühle Beobachtung und objektive Erforschung des Seienden und des Universums oder aus einer wissenschaftlichen Verarbeitung der beobachteten Tatsachen; also auch unsere religiöse Weltanschauung ist kein reines Ergebnis unseres Intellekts, sie entspringt vielmehr zugleich, ja vorwiegend aus der Stellung, die wir mit unseren persönlichen Interessen zur Welt einnehmen, sie ist praktisch bedingt, und was der Mensch in seinem Gott sucht, ist Lebensförderung und Heil. Ein theoretischer Satz, der nicht mit dem praktischen Wesen der Religion zusammenhängt und daher letztlich aus einem Gefühlsurteil entsprungen ist, ist gar kein Glaubenssatz; alle Glaubenssätze ergeben sich ursprünglich aus Gefühls- und Willenserregungen, aus Beziehungen zur eigenen Person und ihrem Leben, ihrer Sehnsucht, ihrem Heilsbe-

dürfnis. Das Theoretische darin tritt niemals rein für sich auf und ist niemals aus reinen Theorien entsprungen. Während sonst das persönliche Interessiertsein die Erkenntnis oft stört, ist für die theoretischen Glaubenssätze jenes persönliche gefühlsmäßige Beteiligtsein die wesentliche Basis.

Nicht minder aber als die Vorstellungen und Urteile stehen in der Religion die Regungen des Willens, welche in Verbindung mit der Verfassung der Gefühle das innere Gemütsleben des Individuums bestimmen, unter der Herrschaft des Gefühls. Nicht nur begleiten Gefühle die Strebungen, namentlich ihren Erfolg oder Mißerfolg, sondern jene sind auch die Hauptwurzel dieser, seien sie nun Gefühle des Mangels, der beseitigt werden will, oder des Drucks, von dem man befreit werden will, kurz der Unlust, oder Gefühle der Befriedigung und Lust, die irgendwie ein verbreitendes oder erweiterndes Handeln veranlaßt. Auch das darstellende Handeln oder der Kultus empfängt seine Richtung vom religiösen Gefühlsleben. Ja direkt können Strebungen durch bloße Vorstellungen, die sie allerdings voraussetzen, gar nicht hervorgebracht werden. Die Gefühle bilden das unumgängliche Mittelglied.

Zweiter Abschnitt. Das Wesen des Christentums.[1]

(Die biblische Idee des Reiches Gottes.)

Erste Abteilung.

Abstrakte Bezeichnungen des Wesens des Christentums.

§ 19. Bestimmung durch abstrakte Attribute auf dem Weg der Religionsvergleichung.

Die Aufgabe, die Eigentümlichkeit der christlichen Religion und

1) Der Weg vom allgemeinen Religionsbegriff zur geschichtlichen Erscheinung des Christentums wurde früher überwiegend so gezeichnet, daß man irgendwie das Christentum als Verwirklichung der religiösen Idee überhaupt und damit als die absolute Religion erwies (s. die nächste Anmerkung sowie § 19f.). Das ist heute unmöglich geworden. Seitdem haben sich die Philosophen, die dem Christentum gerecht werden wollen, meist auf das Verhältnis von Idee und empirischer Verwirklichung überhaupt zurückgezogen. Die Idee bleibt stets abstrakt, wird niemals volle absolute Wirklichkeit, sondern treibt nur immer neue relative Verwirklichungen in den geschichtlichen Religionen hervor; unter ihnen ergibt sich dann durch Vergleichung eine bestimmte, vorläufig die christliche, als relativ reinste und stärkste. So z. B. Wundt, vgl. oben § 12. Euckens Unterscheidung der charakteristischen

die Merkmale ihrer Vollkommenheit[1]) zu bezeichnen, ergibt sich für die christliche Theologie von selbst und fast an erster Stelle. Ihre Lösung aber kann auf verschiedenen Wegen versucht werden. Der

---

Religion von der universalen meint etwas Ähnliches. Die Theologen stellen im Religionsbegriff als notwendiges Moment die Offenbarung heraus; damit ist von innen her die Notwendigkeit begründet, daß die Religion in die Geschichte tritt; aber auch die andere, daß der Mensch sich ihr Wesen nicht durch bloße abstrakte Vergleichung, sondern durch erlebende Vertiefung in die ihn treffende geschichtliche Offenbarung erschließt. Also der Religionsbegriff selbst wird so angelegt, daß er in die Geschichte, und zwar uns in das Christentum, hineinweist. Damit aber verbindet sich als Ergebnis der religionsphilosophischen Arbeit die Feststellung bestimmter Kriterien, nach denen die verschiedenen geschichtlichen Religionen beurteilt werden. Vgl. als typisch für die beiden theologischen Lager, soweit sie selbständige Religionsphilosophie treiben: hier Troeltsch (s. die nächste Anmerkung), dort Stange (Chrtum u. mod. Weltanschauung, S. 90ff.). Neben dem Begriff der Offenbarung kommt vor allem der des Symbols in Betracht. Seine Bedeutung wurde bereits von der idealistischen Philosophie erkannt (s. z. B. oben S. 42); später wurde er besonders von Lipsius und Sabatier (RPh auf psych. u. gesch. Grundlage, dtsch. v. A. Baur 1898) gebraucht, und auch in der modernen Religionsphilosophie tritt er häufig auf; doch ist bisher weder seine Fassung noch die Möglichkeit und Grenze seiner Verwertung scharf bestimmt worden. — Überhaupt beginnt das Verhältnis von Religion und Geschichte erst neuerdings allgemeines Interesse zu erregen; teils die wachsende Schwierigkeit, die für Dogmatik und Glauben aus der historischen Kritik entstehen, teils die neue Spannung von Religionsphilosophie und Dogmatik im allgemeinen, teils die verstärkte religiöse Selbständigkeit der Gegenwart gegenüber der Vergangenheit führen jetzt von allen Seiten auf dies Problem. Aus der Literatur vgl. vor allem Troeltsch, Glaube u. G, RGG 2, 1447 ff.; Bousset, Die Bedeutung der Person Jesu für den Glauben, 1910; Wobbermin, G u. Historie in der Relswiss., 1911; Eck, R u. G, 1907; Kirn, Glaube u. G, 1900; Kähler, Der sog. hist. Jesus u. der gesch. bibl. Christus,[2] 1896; Herrmanns Schriften (s. oben S. 57); Schaeder, Theozentr. Th, I 1909 (dazu Stephan, ZThK 1911), überdies unten § 30, 3.

1) Der Begriff der Vollkommenheit ist ein etwas milderer Wechselbegriff für den der Absolutheit. Als absolut und einzigartig hat das Christentum schon dem neutestamentlichen Glauben gegolten; die Theorien vom Λόγος σπερματικός und von der allgemeinen Offenbarung haben dieser Überzeugung keinen erheblichen Abbruch getan. Sie stützte sich in der Orthodoxie auf die inspiriert gedachte biblische Offenbarung und besonders neuerdings (Frank) auf das Erlebnis der absoluten inneren Erneuerung. Die Formel Absolutheit hat erst der deutsche Idealismus geschaffen. Er faßte das Christentum als die volle Verwirklichung der Idee der Religion oder wenigstens als die volle Bewußtmachung der religiösen Kräfte und Ziele und suchte es als solche durch sinnende Vertiefung in den ewigen Gehalt des christlichen Gedankens herauszuarbeiten; apologetische Hilfe gab die Überzeugung, daß eine absolute Verwirklichung der religiösen Kräfte der Menschheit an einem bestimmten Punkte der Geschichte rational notwendig sei. Diese Annahme ist von der modernen Erkenntnistheorie und Geschichtswissenschaft zerbrochen worden. Ersatz dafür bietet ein Gedanke, in dem bald mehr die religiöse Erfahrung, bald mehr ein Nachklang der idealistischen Konstruktion hervortritt: das auf seine einfachsten Motive, etwa auf das Evangelium Jesu, zurückgeführte Christentum ist „die Religion", weil es den ewig gleichbleibenden Grundbedürfnissen der Menschenseele in unüberbietbarer

erste Weg, der freilich für sich allein nicht zum Ziele führt, ist der Nachweis, daß das Christentum Anspruch auf Zuerkennung gewisser abstrakter Eigenschaften besitze, welche insgemein als Merkmale der Vollkommenheit der Religion betrachtet werden. Diese Eigenschaften sind das monotheistische, das universalistische und das spezifisch ethische Gepräge. Sie scheinen wenigstens in ihrer Zusammenfassung als genügender Ausdruck der Vollkommenheit gelten zu können und sind auch, da es tatsächlich keine andern gleichwertigen abstrakten Attribute gibt, in ihrer Art erschöpfend. Zwar wird zuweilen außerdem noch hervorgehoben, daß das Christentum im Gegensatz zum Pantheismus und Deismus theistisch geartet ist. Aber theistisch, d. h. auf einen persönlichen Gott oder auf persönliche Götter oder Dämonen oder Geister angelegt, sind alle Religionen. Pantheismus und Deismus sind philosophische Schulsysteme, denen gegenüber der christliche Gottesbegriff zwar sichergestellt werden muß, deren Ausschließung jedoch kein spezifischer Vorzug des Christentums und der diesem etwa gleichartigen Religionen ist. Denn es gibt nur positive Religionen, und solche sind ohne Kultus nicht denkbar; einer pantheistisch oder deistisch vorgestellten

---

Weise entspricht (Harnack u. a.; vgl. auch Wendt, unten § 30, 3 Schluß). Neuerdings hat Troeltsch das Problem wieder in den Vordergrund gerückt, das in dem Verhältnis des von uns als unüberbietbar erfahrenen Christentums zur Idee der Entwicklung und damit zur Gesamtkonstruktion der menschlichen Kultur liegt: Die Absolutheit des Chrtums und die RG, 1902; Glaube, RGG 2, 1910, 1437—56; Die Zukunftsmöglichkeiten des Chrtums, Logos 1, 1910, 172 ff. Er unterscheidet die naivreligiöse und die wissenschaftliche Betrachtung. „Wo Gott und das Ziel des Geisteslebens stark und lebhaft vor den Seelen steht, da wird in völlig naiver Weise die Verkündigung von ihm sich von selbst als alleinwahr und absolut geben" — wie wir es vor allem an den großen Offenbarungsträgern beobachten. Die Wissenschaft aber zeigt, „daß das echte und naiv zu empfindende Absolute nicht eine historische Erscheinung, sondern nur Gott selbst in seiner unberechenbaren, den menschlichen Kleinglauben mit immer neuen Offenbarungen überraschenden Lebensfülle und das menschliche Geistesziel mit seiner über aller Geschichte schwebenden Unendlichkeit und Jenseitigkeit ist" (Absolutheit, S. 112 f.). Darum ist anzunehmen, daß die Geltung des historischen Christentums so wenig im wissenschaftlichen Sinne absolut ist wie voraussichtlich die Dauer unseres Kultur- und Geistessystems; nur für dieses unser System ist das Chri tentum, ist Jesus die Offenbarung, die Verwirklichung der religiösen Wahrheit, die tiefste und stärkste Quelle des uns möglichen und bestimmten Lebens in Gott (Logos 1, 174 f.). Troeltsch gibt also die rationale Absolutheit des Christentums auf, die von der älteren idealistischen Religionsphilosophie behauptet worden war; anderseits führt er die Religionswissenschaft weit stärker in das konkrete historische Christentum hinein. — Literatur bei Steinmann, Absolutheit des Chrtums, RGG 1, 1910, 125 ff.; zu Schleiermachers Übergang von der relativen Höchststellung (Reden [1]) zur Absolutheit Christi und des Christentums s. Süskind, Chrtum u. G bei Sch., 1911, S. 28 ff. Zu dem ganzen Problem vgl. auch unten § 30, 2—4.

Gottheit werden aber von keiner religiösen Gemeinde Gebete oder Opfer dargebracht.

Entscheidend für den Rang einer Religion ist unter jenen drei Maßstäben der ethische. Er muß zunächst an die Auffassung des Gutes angelegt werden, die in den verschiedenen Religionen herrscht. Werden lediglich sinnliche Güter als die höchsten begehrt, und zwar selbstsüchtig und ohne Interesse für die Gemeinschaft, wie in den Religionen der Wilden, so ist die entsprechende Religion unsittlich. Gemildert erscheint die Unsittlichkeit, wenn zwar rein natürliches (sinnliches) Wohlbefinden und Glück erstrebt wird, aber für die Gemeinschaft, nämlich die Volks- oder Staatsgemeinschaft, für das Vaterland. Nicht rein sinnlich sind die Bemühungen, deren Ziel der politische und soziale Kulturfortschritt bildet. Aber die höchste Stufe ist nicht erreicht, solange die Gesinnungsbildung mit der Beherrschung der äußeren Natur durch Kultur und Geistesbildung gleichgestellt, die Bildung der Gesinnung nicht als höchstes Ziel ins Auge gefaßt wird. Wenn daher im persischen Mazdaismus wirtschaftliche Kultur, Sittlichkeit und Kultus gleichmäßig empfohlen, mithin das ethisch Böse und das physisch Schädliche nicht scharf von einander unterschieden werden, so zeigt sich darin eine Schranke der im übrigen trotz dualistischer Reste sittlich hochstehenden Religion des Zarathustra.

Ferner muß der sittlichen Beurteilung die jeweilige Gottesidee unterworfen werden. Sie ist freilich schon durch die Auffassung des Gutes bedingt; denn die Verleihung bestimmter Güter kann nur von einer Gottheit erhofft und erfleht werden, die über sie verfügt und sie unter gewissen Bedingungen verleihen will. Aber auch abgesehen davon kann die Gottesidee so geartet sein, daß sie die Moralität einer Religion sicherstellt oder aufhebt oder beschränkt. Wo Naturkräfte (Himmel, Sonne, Feuer usw.) rein als solche angebetet werden, d. h. als physische Machtwesen, überläßt man das Sittliche dem Zufall, so daß die Unsittlichkeit freien Lauf behält oder gar befördert wird. Zwar fehlt es niemals an irgendwelcher Personifikation auch solcher Mächte. Folglich wird ihnen auch ein Wille zugeschrieben, ja dieser Wille wird immer so gedacht, daß faktische Wohltaten der Gottheit nicht als ausgeschlossen gelten. Wie das Korrelat der bloßen Macht, die angstvolle Furcht, niemals der einzige Affekt des religiösen Menschen ist, sondern stets auch irgendwie die Hoffnung ihn leitet, so wird den Göttern stets irgendwelche Bereitschaft zur Hilfeleistung zugetraut. Diese Bereitschaft wird jedoch auf der niedrigsten Stufe so gedacht, daß die Dämonen oder Götter trotz ihrer nicht aufhören, als durchaus selbstsüchtige

Wesen vorgestellt zu werden, deren Hofdienst die Unsittlichkeit alsdann befördert oder doch zuläßt. Aber auch wenn die Götter Repräsentanten einer nationalen Zivilisation und geistig-sittlichen Kultur sind, bleibt ihr ethischer Charakter doch begrenzt durch die Schranken der entsprechenden geschichtlich bedingten Volksideale und der jedesmal erreichten empirischen sittlichen Bildungsstufe. Denn sie sind eben idealisierte Spiegelbilder der Besten oder Einflußreichsten ihrer Verehrer. Erst eine Gottheit, die nicht Spiegelbild einer relativen, sondern Urbild einer absoluten Heiligkeit wäre, würde den wahrhaft ethischen Charakter einer Religion sicherstellen. Sie müßte ihre Heiligkeit dann auch darin erweisen, daß sie zwar einerseits die Güter, die sie verleiht, an ethische Bedingungen knüpft, anderseits aber in ihrer Gnadenfülle ein Mittel besitzt, wahre Religiosität und Sittlichkeit zu ermöglichen; denn bloße Machtfülle (wie sie einseitig z. B. der Ἀνάγκη oder Μοῖρα der Griechen, aber auch den Gottheiten der bloß nomistischen Religionen beiwohnt) muß diese erdrücken. — Daß nun erst der Monotheismus eine in diesem Sinne schlechthin ethische Religion ermöglicht, ist zuzugeben. Aber rein für sich verbürgt er sie nicht; im Islam z. B. ist der monotheistische Gott ein rachsüchtiger, blutdürstiger, schlauer Tyrann, also nicht wahrhaft übernatürlich, weil nicht wahrhaft übermenschlich. Darum ist der ethische Charakter entscheidend für die Vollkommenheit einer Religion.

In zweiter Linie ist allerdings auch der Monotheismus wesentliche Voraussetzung für die Vollkommenheit der Religion. Denn im Polytheismus erscheint nicht nur wie im Dualismus die Macht, sondern auch die Heiligkeit und Gnade gespalten und zur bloßen Relativität herabgedrückt. Durch beides wird aber das Vertrauen der Frommen auf die Dauer unmöglich gemacht und damit der religiöse Glaube. Daher erklärt es sich, daß alle polytheistischen Religionen einen monotheistischen Hintergrund haben und durch Hinstreben zum Monotheismus selbst ihre Unvollkommenheit verraten[1]).

Endlich muß die vollkommene Religion universalistisch sein. Denn der Glaube an die Allmacht und allumfassende Gnade der Gottheit, die man verehrt, muß durch den Gedanken entleert werden, daß es neben und außer dieser Gottheit wirkliche Götter gibt, die für bestimmte andere Gebiete ebenfalls göttliche Allmacht und partikularistisches Wohlwollen in sich tragen. Eine Gottheit,

1) In der Gegenwart wird die Bedeutung des Gottesbegriffs wieder stärker betont, sowohl für den Religionsbegriff selbst wie für die Wertung der Einzelreligionen. Vgl. §§ 14, 3 b; 20, 1 (Girgensohn, ferner Stange, Troeltsch, Steinmann u. a.).

die nicht alles Göttliche in sich faßte, wäre keine eigentliche Gottheit; ebensowenig eine Gottheit, deren Majestät nicht nur zunächst einer Nation aufgegangen, sondern dauernd so an sie geknüpft bliebe, daß die Aufnahme in die Religionsgemeinschaft durch die Zugehörigkeit zur Nation bedingt wäre. Denn es gibt keine Universalnation, und der Eintritt in eine bestimmte fremde Nation wäre, soweit überhaupt möglich, zugleich eine Unterwerfung unter deren nationale Beschränktheit, welche zugleich die betreffende Religion herabziehen müßte. Die vollkommene Religion muß kosmopolitisch, muß menschheitlich sein.

§ 20. Bestimmung durch eine abstrakte Zentralidee.

Freilich die Einsicht, daß die christliche Religion als einzige schlechthin sittlich und außerdem sowohl monotheistisch wie universalistisch geartet ist, genügt nicht zur Bestimmung ihres Wesens. Daher bemühen sich manche Theologen, darüber hinaus ein Charakteristikum, besonders eine eigentümliche Zentralidee aufzuweisen, die das vom Christentum verheißene höchste Gut oder seine sittliche Art sofort näher und bestimmter kennzeichnen soll. Die hauptsächlichsten *angeblich dem Christentum eigentümlichen* Zentralideen lassen sich so gruppieren, daß man die metaphysischen und die ethischen von einander unterscheidet.

1. Metaphysische Zentralideen. — In eine metaphysische Lehre hat Lessing die Eigentümlichkeit der christlichen Religion gesetzt, indem er Christus wesentlich als den ersten zuverlässigen praktischen Lehrer der Unsterblichkeit der Seele verstand (Erziehung des Menschengeschlechts, §§ 57—61). Christus habe dieser Lehre freilich eine praktische Bedeutung gegeben, d. h. vorgeschrieben, daß man seine inneren und äußeren Handlungen danach einrichte; ihm sei es allein vorbehalten gewesen, eine innere Reinigkeit des Herzens in Hinsicht auf ein anderes (zukünftiges) Leben zu empfehlen. Da Lessing aber nicht diese „Empfehlung" der Herzensreinigung, sondern die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele zur Hauptsache macht, gehört er hierher. Doch ist seine Bestimmung der Zentralidee falsch. Denn der Vergeltungs- und Auferstehungsglaube war auch bei den Pharisäern keine bloße theoretische Schulmeinung, sondern das persönliche Heil jedes Einzelnen wurde von ihnen daran geknüpft. „Praktische Lehrer der Unsterblichkeit der Seele" waren auch sie.

Zur weiteren Durchbildung mußte die metaphysische Fassung in den Richtungen kommen, die das theoretische Element der

Religion betonen. Sie neigen unwillkürlich dazu, eine Lehre als Zentralidee des Christentums zu werten; und zwar tritt dabei gegenüber den mehr naiven, lebensvollen, aber unsystematischen Vorstellungen der Bibel die dogmatische Fassung der christlichen Erkenntnis in den Vordergrund. So zunächst in der spekulativen Philosophie, die durch Mischung religiöser, sittlicher und theoretischer Elemente eine allumspannende Weltanschauung begründen möchte, und in der von ihr abhängigen spekulativen Theologie. Vor allem sind es die Trinitätsidee und die im christologischen Dogma vorgebildete Idee der Einheit des Göttlichen mit dem Menschlichen, die den Rang von Zentralideen erhalten. Die spekulative Fassung ist am kräftigsten durchgeführt bei Hegel. Für ihn ist es die Natur des absoluten, des göttlichen Geistes, sich in der Menschheit zu verwirklichen; der menschliche Geist müsse, in seine eigene Tiefe steigend und seine ewige Wesenheit erfassend, sich als göttlichen erkennen. Es sei das Wesen Gottes, menschlich, das Wesen des Menschen, göttlich zu sein; Gott sei die Wahrheit des Menschen, der Mensch die Wirklichkeit Gottes. Das Bewußtsein von dieser Tatsache sei nun der Menschheit in und mit dem Christentum aufgegangen: darin bestehe die Eigentümlichkeit des Christentums. Es habe den Menschen an seine inwohnende Gottheit erinnert, den Gegensatz des Göttlichen und Menschlichen, des Jenseits und des Diesseits überwunden, den Himmel auf die Erde verpflanzt. Daraus ergibt sich dann von selbst die trinitarische Fassung der Gotteserkenntnis: Gott an und für sich in seiner Ewigkeit, Gott als sein eigenes Anderssein, das sich in der natürlichen und geistigen Welt vollzieht, Gott in der Rückkehr vom Anderssein zu sich selbst (Versöhnungsprozeß, Geistesbesitz der Gemeinde). Von den führenden Theologen hat unter Hegels Einfluß vor allem F. Chr. Baur die Dreieinigkeit als Grundlehre des Christentums behandelt. Auch in der gegenwärtigen Spekulation ist der Zug noch lebendig, der von Hegel seine klassische Gestaltung empfangen hat. Nur daß man seit D. Fr. Strauß (Leben Jesu 1835 f., § 147) allmählich aufgehört hat, die Trinität und Christologie direkt in ihrer dogmatischen Fassung zu verwerten, und lieber daraus die Idee der Gott-Menschheit als Zentralidee des Christentums ableitet. Wir finden dies Verfahren z. B. einerseits bei Ed. v. Hartmann und seinem Schüler A. Drews, die durch religionsphilosophische Verselbständigung und pantheistische Umdeutung jenes christlichen Kerngedankens das Christentum zu überwinden suchen; anderseits bei A. Dorner, der vom Standpunkt der Gott-Menschheits-Idee aus das Christentum selbst läutern und festigen möchte.

Auf ganz anderem Wege kommen manche konservative Theologen dazu, die Trinitätslehre als Zentralidee des Christentums zu fassen. Sie finden das Wesen der Religion wenigstens zu einem guten Teile in der Erkenntnis und Lehre, d. h. im Gottesgedanken (vgl. z. B. Girgensohn, oben § 14, 3b). Dann ist es für das Christentum die sicherste Bestimmung seiner Eigenart und seines Wesens, eben im Gottesgedanken einen scharfen Unterschied gegenüber Judentum und Heidentum herauszukehren. Dazu aber kann zweifellos gerade die Trinitätslehre dienen. In diesem Sinne bemühen sich heute Seeberg, Schaeder, R. Grützmacher u. A. um sie. Letzterer behauptet: „Die Kirche hat von Anbeginn die sichere Empfindung gehabt, in dem trinitarischen Glauben das Wesen des Christentums zu erfassen" (Gegen den rel. Rückschritt, S. 30).

Allein die Trinitäts- und die Gottmenschheitsidee sind, wenn man sie mit den meisten spekulativen Philosophen rein ontologisch betrachtet, nicht eigentlich religiös; sie sind zwar auf christlich-religiöse Erkenntnis gegründet, aber doch nur theoretische Folgerungen aus dieser. Daher eignen sie sich nicht als Zentralideen des Christentums. Faßt man sie im Gegenteil ökonomisch, geschichtlich und ethisch, wie es wenigstens die theologischen Vertreter zumeist tun, dann gehören sie nicht zu den abstrakten Zentralideen, die hier zu bezeichnen waren.

2. Ethische Zentralideen. — Ethisch ist zunächst die Deutung Kants, der gegenüber dem jüdischen Fronglauben und Afterdienst die moralische Vernunftidee der gottwohlgefälligen Menschheit oder des guten Lebenswandels oder des Reiches Gottes zum Kern des Christentums macht. Sie ist der rein metaphysischen Fassung Hegels überlegen, reicht aber zur Bestimmung der Eigentümlichkeit des Christentums nicht aus; denn Kant versteht einmal das Reich Gottes nur moralisch, nicht religiös, d. h. eigentlich nur als Aufgabe, fast gar nicht als Gabe, und er bestimmt sodann den Gott nicht näher, dessen Wohlgefallen erstrebt, dessen Reich verwirklicht werden soll. Kant rechnet es also erstens nicht zu den Vorzügen des Christentums, daß es die göttliche Gnadentat der menschlichen Selbsttätigkeit voranstellt; er läßt sogar die Frage unentschieden, ob dem reinen Vernunftglauben gemäß, der der allein wertvolle Kern des Christentums sein soll, das menschliche Unvermögen durch göttliche Gnadenwirkung überhaupt ergänzt (geschweige vorweg aufgehoben) werden muß; und indem er sein Augenmerk wesentlich auf das richtet, was der Mensch tun muß, um das göttliche Wohlgefallen zu erlangen, übersieht er, daß in jeder Religion ein höchstes Gut als göttliches Geschenk erstrebt

wird, wenn auch als ein solches, dessen Empfang an Bedingungen geknüpft ist. Der zweite Mangel besteht darin, daß, solange der Gott nicht näher bezeichnet wird (z. B. durch Hinweisung auf den biblischen Gottesbegriff), dessen Wohlgefallen auf ethischem Wege erstrebt wird, die Gottwohlgefälligkeit für alle höheren Religionen als Ausdruck der Frömmigkeit gelten kann.

Der erste Mangel der Kantischen Fassung haftet auch allen den Deutungen an, welche die Vollkommenheit der christlichen Religion schon durch die Bestimmung hinreichend bezeichnet glauben, daß sie die Religion der (auf Gott und die Mitmenschen gerichteten) Liebe sei. Zwar wird in keiner anderen Religion die unbeschränkte Liebespflicht so in den Mittelpunkt gestellt wie im Christentum. Aber bloße Pflichten konstituieren keine Religion; und die Liebe, die der Christ erweist, hat nach dem christlichen Glauben nicht nur zum Korrelat, sondern auch zur Voraussetzung und zum Möglichkeitsgrunde die von seiten Gottes in der Erlösung und Sündenvergebung zuvor erfahrene Liebe; sie weist also dergestalt auf eine göttliche Veranstaltung zurück, daß sie als bloße abstrakte moralische Zentralidee nicht betrachtet werden kann, wenn sie für das Christentum charakteristisch bleiben soll.

Desto mehr könnte nun die Erlösungsidee als charakteristisches Merkmal erscheinen. Allein, abgesehen davon, daß auch Buddha einem Teile seiner Anhänger nicht nur als Prediger der erlösenden Wahrheit, sondern als der Erlöser gilt, drückt dieses Attribut doch an sich nur aus, daß das Christentum keine bloße Gesetzesreligion ist. Als bloße allgemeine Idee bleibt sie unverständlich; wird sie aber näher bestimmt[1]), so gehört sie nicht mehr hierher. Eher könnte man sagen, das Christentum sei die Religion der Gotteskindschaft, d. h. des Bewußtseins, durch den Besitz

1) Eine solche nähere Bestimmung wird heute fast überall der Bezeichnung des Christentums als Erlösungsreligion beigefügt: gegenüber dem Buddhismus und Pantheismus, für die das persönliche Leben nur ein zu überwindender Irrtum ist, will das Christentum eine ethische Erlösung, d. h. Befreiung des Menschen von Sünde und Schwäche, Erhebung zur Freiheit und Tat, zur Persönlichkeit im Vollsinn des Wortes, zu persönlicher Gemeinschaft mit Gott in einer übersinnlichen Welt. Vgl. Troeltsch, Erlösung, RGG 2, 481 ff.; Kirn, Erlösung, RE 5, 460 ff; auch Eucken, Wahrheitsgehalt der R, 392 ff., Siebeck, Lehrbuch der RPh, u. a. — Bemerkenswert für die Kritik ist der Satz von Kirn, daß das Christentum zutreffender als Religion der Versöhnung denn als Religion der Erlösung bezeichnet werde (RE 5, 461; 20, 553). Weiter der von Stange, daß der Begriff der Erlösungsreligion ein einzelnes Motiv hervorhebe, aber nicht den Gesamtcharakter der Religion bestimme (Grundriß der RPh, S. 30). Am schärfsten kämpft Schaeder gegen die einseitig soteriologische Auffassung des Christentums (s. oben § 6, 4 b). — Vgl. überdies unten § 40, 2.

des Geistes mit Gott als gnädigem Vater in persönlicher Gemeinschaft zu stehen. Aber fast alle, die dieses Kriterium aufstellen, fügen den Hinweis auf die Vermittlung solchen Bewußtseins durch Jesus als den urbildlichen Träger des Sohnschaftsbewußtseins hinzu und weisen hiermit selbst über den Kreis des Abstrakten hinaus. Wer das nicht tut, verwechselt mit dem Christentum einen geschichtslosen Mystizismus (s. unten § 14,1).

§ 21. Bestimmung durch Verknüpfung von Ursprung und Inhalt des Christentums.

Auf den beiden bisher beschriebenen Wegen läßt sich die Besonderheit des Christentums nicht hinreichend feststellen. Denn auch das Christentum ist eine bestimmte geschichtliche Religion, deren besonderes Gepräge vor allem durch ihren Stifter bedingt ist. Ein geschichtliches Individuum läßt sich niemals vollkommen beschreiben durch Hervorhebung gewisser Gattungsmerkmale und Artbegriffe, zu denen schließlich eine spezifische Differenz hinzugefügt wird. So läßt sich auch die christliche Religion weder durch Angabe einer Hauptlehre noch durch Vergleichung ausreichend kennzeichnen. Daher haben sowohl die älteren als auch die meisten neueren Theologen schon in der Definition des Christentums auf Christus hingewiesen, aber so, daß zugleich in irgend einer Weise der Inhalt oder Charakter des Christentums mit der Hervorhebung des Stifters verknüpft wurde; bloße Angabe des Stifters als Erklärung des Wesens des Christentums wäre lediglich eine tautologische Nominaldefinition. Es fragt sich nun aber einmal, was nach Maßgabe des christlichen Bewußtseins an sich schon aus diesem Ursprung des Christentums folgt, sodann wie der Inhalt zu bezeichnen ist, durch dessen Verknüpfung mit jenem bestimmten Ursprung der Charakter der christlichen Religion wirklich hinreichend ausgesprochen ist.

Die Stiftung des Christentums durch Jesus von Nazareth könnte nach dem Wortlaut rein für sich lediglich so gemeint sein, daß der Stifter nur als erster Lehrer der christlichen Religions- und sittlichen Wahrheiten hingestellt werden sollte; und von Rationalisten ist er oft lediglich in diesem Sinne Stifter genannt worden. Die christliche Gemeinde aber legt Wert darauf, daß die vollkommene Religion durch ihren Stifter offenbart worden sei. Und zwar faßt sie in dieser Bezeichnung zunächst drei Momente zusammen: 1. daß die christliche Religion etwas Übernatürliches ist, 2. daß ihre vollkommene Enthüllung ein übernatürliches Organ voraussetzt, 3. endlich daß die Heilsoffenbarung nicht nur äußerlich von Jesus stammt, sondern in

ihm für die Gemeinde und den Christen beschafft, zu Wege gebracht, verwirklicht, durch Verwirklichung geoffenbart ist. Der Ursprung des Heils wird also von der christlichen Gemeinde in dem Sinne betont, daß er auch schon seinen Inhalt andeutet. Bezeichnet aber wird dieser sehr verschieden, am häufigsten durch Ausdrücke wie Gemeinschaft mit Gott, Erlösung, Versöhnung mit Gott, am richtigsten durch den Begriff der Verwirklichung des vollendeten Gottesreiches, der, recht verstanden, alles jenes einschließt. Übrigens liegt für das christliche Bewußtsein in dem Urteil, daß in Christus das Heil der vollendeten Gottesherrschaft offenbar ist, noch zweierlei: einmal, daß er der bleibende Mittler des Heils ist, nicht nur der vorübergehende einmalige Vermittler, und sodann, daß seine Erscheinung, obgleich einzig in ihrer Art, doch nicht isoliert ist, sondern Gipfelpunkt und Abschluß einer Reihe göttlicher Offenbarungsakte. Alle diese Sätze aber bleiben bloße Thesen, solange sie nicht durch eingehende Erörterung des Offenbarungsbegriffs erhärtet sind.[1])

Zweite Abteilung.

Die Lehre von der Offenbarung.

A. Dogmatische Lehre.

§ 22. Herausarbeitung eines rein religiösen Offenbarungsbegriffs.

Der Ausdruck „Offenbarung“ lautet an sich ganz unbestimmt. Offenbaren heißt Verborgenes kundmachen. Wird freilich Gott oder ein göttliches Organ als Subjekt des Offenbarens gedacht, so erlangt dadurch scheinbar der Begriff sofort die Bestimmtheit, deren er in der Dogmatik bedarf. Aber dem ist nicht so. Daß es sich hier lediglich um das religiöse Gebiet handelt, muß erst festgestellt werden. Denn der Begriff ist oft auch von solchen, die irgendwie die Gottheit als die offenbarende Macht betrachten, so erweitert worden, daß mit dem religiösen Element andere Erscheinungsformen des menschlichen Geisteslebens geradezu verwirrt wurden. Begreiflich ist das zwar, weil der Ausdruck an sich eben ganz allgemein lautet, weil die verschiedenen Momente des Geisteslebens sich nicht mechanisch von einander trennen lassen, und weil vorzüglich die Nachwirkungen der hellenischen Weltanschauung dahin drängten. Aber begünstigt werden darf jene Unbestimmtheit in der Dogmatik nicht.

1) Vgl. die Fortführung dieses Gedankengangs vor allem in §§ 36 und 40.

Es handelt sich einerseits um die intellektualistische, anderseits um die ästhetische Verkehrung des Begriffs. Jene ist ziemlich allgemein in Orthodoxie[1]) und Aufklärung: beide sehen in der Offenbarung die übernatürliche Mitteilung von Lehren und billigen oder verwerfen sie wegen dieses Inhalts. Freilich dieser Intellektualismus kommt für die neuere wissenschaftliche Theologie wenigstens nicht mehr bewußt in Betracht. Dafür ist der andere Irrtum zeitweise mächtig geworden, und zwar gerade bei den Männern, die mit ihrer neuen Auffassung von Religion und Christentum sowohl die Orthodoxie wie die Aufklärung überwinden wollten (s. oben § 13). Für sie trat die Offenbarung wieder in den Mittelpunkt der Religion; aber nicht wie früher als übernatürlich vermittelte Lehre, sondern als objektives Korrelat zu Anschauung, Gefühl und Ahndung. Dadurch gewann der alte Begriff eine neue Weite, Elastizität und Lebendigkeit. Allein man bedurfte zur Durchbrechung des intellektualistischen Bannes der Hilfe aller nicht intellektuellen Funktionen, vor allem der ästhetischen Empfindung; und so erhielt der Offenbarungsbegriff einen ästhetischen Einschlag. Als Offenbarung wurde jeder starke Eindruck hingenommen, der das Menschenherz traf und mit Anschauung, Gefühl und Ahndung der Gottheit erfüllte. Eindrücke der Natur und der Geschichte, ästhetischer und sittlicher Art wurden ohne scharfe Sichtung, ohne klare Durchdenkung des Problems in dem einen Begriff zusammengefaßt; die Grenze vor allem gegenüber der poetischen Genialität verfloß; nötig zur Konstituierung des Begriffs schien nur der Eindruck der Unmittelbarkeit, des Überwältigenden, Schöpferischen und Irrationalen. Einen ersten Ausdruck fand diese Auffassung bei Hamann, dem nordischen Magus, und kräftiger in Herders Bückeburger Schriften. Doch zeigt gerade ihr Beispiel, daß im Kern des erneuerten Begriffs eine tiefere Wertung der Geschichte steht. Das Wichtigste ist ihnen die Offenbarung Gottes, die sich in den Tatsachen der Geschichte und ihrem freilich oft ästhetisch geschilderten Eindruck auf den Menschen vollzieht; erst wer von ihr getroffen ist, vermag dann auch Gottes Offenbarung im unendlichen Weben der Natur und des Alltags zu erfassen; erst ihm wird alles göttlich und irdisch zugleich, werden alle sichtbaren Dinge Zifferblatt und Zeiger der Weltuhr, in der Gottes Winde und Feuerflammen Gewicht und Räderwerk sind (Hamanns Schriften, B. VI 113).

Die weitere Entwicklung des deutschen Idealismus suchte den neuen Offenbarungsbegriff auch theoretisch zu festigen. Den Anfang machte Jacobi, der eine ganze Offenbarungsphilosophie schuf. Ihm

1) Zur altprotestantischen Offenbarungslehre vgl. unten § 42,1.

ist Offenbarung wie Glaube die Bezeichnung für die Irrationalität der Welt. Wir können die Dinge *nicht* beweisen; unsere Überzeugung von ihrem Dasein stützt sich auf Offenbarung und Glauben. Vor allem aber die irrationalen Kräfte in uns selbst, der Grundtrieb des Wahren, Guten und Schönen, die Vernunftgefühle, müssen als Offenbarung Gottes gewertet werden; durch sie ist Gott in uns selbst unmittelbar gegenwärtig. Eine Brücke zur Geschichte fehlt hier völlig. Weit strenger sucht Schleiermacher in seinen „Reden" den neuen Offenbarungsbegriff mit dem geschichtlichen Christentum zu verbinden. Jede „ursprüngliche und neue Anschauung des Universums", die ein Mensch erfährt, ist eine Offenbarung; sie wird uns vorzüglich im geistig-geschichtlichen Leben zuteil, ja dem Christen geht in der aufsteigenden Kette der Offenbarungen eine neue Anschauung des Unendlichen auf, in der dann wiederum und ganz besonders eine Offenbarung liegt. De Wette unterscheidet ausdrücklich die innere Offenbarung, die sich unmittelbar in den religiösen Gefühlen (s. oben S. 42f. 95) vollzieht, und die äußere historische, die durch besonders begnadete Individuen die Masse der übrigen zum religiösen Leben führt.

Nach Schelling ist das Universum sogar Selbstoffenbarung des absoluten Subjekts oder Gottes. Die Natur ist der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur. In der Natur objektiviert und offenbart sich der Geist, das Universum ist die Offenbarung des unendlichen göttlichen Lebens. Gottes fortwährendes und direktes Wirken wird dem Menschen kund in der gesamten Natur, vor allem aber in der Entwickelung des menschlichen Geistes in Kunst, Religion und Wissenschaft. Später wandte sich Schelling einer anderen Ansicht zu. Die Natur, die ihm früher als Offenbarung des Geistes galt, erschien ihm nun als Negation des Geistes. Ja, ganz zuletzt stellte er die Offenbarung der Mythologie gegenüber und verstand unter Mythologie die unvollendete Religion, unter Offenbarung die vollendete Religion.

Keiner von all diesen Theorien ist es gelungen, den in der neuen Auffassung liegenden Fortschritt klar herauszustellen und von den fremdartigen, besonders ästhetischen Elementen zu befreien. Versuche dazu haben Herder und Schleiermacher in ihren späteren Werken gemacht. Aber Herder verlor dabei den vorher so voll gewerteten Begriff. Und Schleiermacher nahm der Offenbarung wenigstens viel von dem starken Ton, den er ihr früher verliehen hatte. Immerhin ist die Erörterung der „Glaubenslehre" (§ 10, Zusatz) wichtig genug, um hier skizziert zu werden. Schleiermacher verwendet den Begriff *nur* wider Willen; am liebsten würde er ihn

ganz aus dem Spiele lassen, weil er ihn zu unbestimmt findet. Da er ihm aber einmal durch das theologische Herkommen aufgenötigt ist, verwirft er ihn in der Tat nicht; ja er dringt seinerseits darauf, daß man ihn auf das religiöse Gebiet beschränke. Zweitens ist ihm wichtig, daß Produkt der göttlichen Offenbarung nur das genannt werde, was sich nicht aus einem geschichtlichen Zusammenhang erklären läßt, sondern als ein schlechthin Neues und Ursprüngliches hervorgetreten ist (s. unten § 30,2). Drittens endlich hebt er hervor: von Offenbarung sei nur da zu reden, wo nicht ein einzelner Moment durch eine originale göttliche Mitteilung bestimmt sei, sondern eine ganze Existenz, namentlich eine heilige Person (s. unten § 23, 5). Göttliche Kundgebungen, die an dergleichen geknüpft sind, will er also als Offenbarungen gelten lassen. Dabei versäumt er nun freilich eine hinreichend klare Unterscheidung dessen, was wir als Christen für spezifisch geoffenbart erachten, von dem, was im weiteren Sinne als geoffenbart gelten kann. Aber richtig und wichtig ist, daß er — worauf es hier zunächst ankommt — auch seinerseits den Offenbarungsbegriff auf das religiöse Gebiet beschränkt wissen will.

Einen bestimmteren Inhalt und genügenden Schutz wider die ästhetische Deutung erhielt der Begriff dann allmählich im 19. Jahrhundert (vgl. § 30). Soviel aber war durch Schleiermacher doch schon wenigstens grundsätzlich entschieden, daß eine Rückkehr zum intellektualistischen oder ästhetischen Offenbarungsbegriff unmöglich wurde. Trotzdem ist in weiteren Kreisen die Neigung geblieben, auch künstlerische Stimmungen und Inspirationen, originale und geniale Gedanken als Offenbarungen zu werten. Die Dogmatik kann das nicht hindern, versteht aber ihrerseits unter Offenbarungen nur die Kundgebungen Gottes, welche vom Menschen mittels des religiösen Organs vernommen werden.

Religion und Offenbarung fordern einander; religiöses Bewußtsein und Offenbarungsbewußtsein sind Korrelata, und zwar ist Offenbarung die göttliche Tätigkeit in Beziehung auf dasselbe Objekt, auf welches sich beim Menschen die Religion bezieht. Alles, was Gott tut, um den Menschen zur Religion zu bewegen, seinem religiösen Bewußtsein Inhalt, seinem religiösen Streben Richtung zu geben, gehört im weiteren Sinne zur Offenbarung Gottes. Sind aber religiöses Bewußtsein und Offenbarungsbewußtsein Korrelata, so kann es nicht ausbleiben, daß die Anhänger oder doch die Theologen und Priester jeder bestimmten Religion eben die ihrige auf göttliche Offenbarung zurückführen. Es fragt sich nur, ob dies in so ausschließlicher Weise geschieht, daß allen fremden Religionen der Ursprung aus Offenbarung abgesprochen wird, oder ob mit der Herleitung des

eigenen Glaubens und Kultus aus einer Kundgebung der entsprechenden Gottheit die Anerkennung eines analogen Ursprungs anderer Religionen verträglich ist. Ferner fragt sich, ob nicht — selbst abgesehen von der biblischen Religion — allgemeine und besondere Offenbarung unterschieden werden müssen. Erstere Frage ist nun dahin zu beantworten, daß beides vorkommt, sowohl Einschränkung des Offenbarungscharakters auf die eigene Gottesverehrung als auch Ausdehnung auf fremde Kulte. Letztere aber wird bald so vollzogen, daß den anderen lediglich im allgemeinen Sinne Teilnahme an der Offenbarung zugestanden wird, bald so, daß zwar, wie für die eigene Religion selbst, so für ihre Entstehungsweise die oberste Stufe in Anspruch genommen, aber auch fremden Kulten der Ursprung aus einer besonderen Kundgebung der entsprechenden Gottheit nicht abgesprochen wird. Selbst Mohammed lehrte, Allah habe gewollt, daß jedes Zeitalter und jedes Volk seine eigene Offenbarung besitze, und habe deshalb von Zeit zu Zeit Propheten zu den Völkern gesandt. Alle diese Sätze durch religionsgeschichtliche Tatsachen zu beweisen, ist hier nicht unsere Aufgabe. Die christliche Dogmatik darf sich darauf beschränken, zu untersuchen, wie sich Bibel und Christentum zu jenen Fragen verhalten (vgl. darüber unten § 24 f.).

§ 23. Die von allen Religionen beanspruchten Merkmale der besonderen Offenbarung.

1. Zweck der Offenbarung im bestimmten Sinne des Wortes ist zwar allezeit irgendeine Art göttlicher Einwirkung auf irgendeine Art des menschlichen Wahrnehmungs-, Vorstellungs- oder Erkenntnisvermögens, dank der fortan der enthüllte Gegenstand ein bekannter oder gewußter ist. Hierbei ist aber an ein methodisches, wissenschaftliches Wissen gerade nicht zu denken, ja nicht einmal wesentlich überhaupt an ein verstandesmäßiges; vielmehr besteht gerade die vollkommenste Offenbarung in einer göttlichen Einwirkung auf das innerste Zentrum des Selbstbewußtseins; es handelt sich um Vorstellungen, wie sie auch schon in der Einbildungskraft, dem Fühlen und dem Glauben, kurz mit jedem Innewerden gegeben sind. An eine Einwirkung lediglich auf den Intellekt ist schon deshalb nicht zu denken, weil es sich in der Religion niemals um Tatbestände rein als solche handelt, sondern um Tatbestände, von denen unser Wohl und Wehe abhängig ist.

2. Inhalt einer besonderen Offenbarung ist stets eine Tatsache, die wenigstens in dem bestimmten Moment der natürlichen, vernünftigen Erkenntniskraft nicht zugänglich, ja auch den Einsichts-

vollsten und Frömmsten verborgen war. Denn Motiv des Offenbarungsglaubens ist eben die Überzeugung, daß es einer besonderen göttlichen Kundgebung bedurfte, wenn die Kunde von dem Wissenswertesten und für das Bewußtsein Unentbehrlichsten gesichert werden sollte. Ob aber eine Offenbarung schon hinreichend motiviert ist, wenn ihr Gegenstand eben nur in dem bestimmten Moment auf natürlichem Wege nicht erkennbar ist, während er an sich und implicite auch dem natürlichen vernünftigen Geiste des Menschen innewohnt; ob ferner auch der Zweck einer bloßen Beglaubigung natürlicher Einsichten oder einer schleunigen Popularisierung esoterischer Wahrheiten ausreicht, um eine Offenbarung zu motivieren, diese Fragen werden später bei der Entwicklung des christlichen Offenbarungsbegriffes zu beantworten sein. Im übrigen steht der Gehalt der Offenbarungen zwar allezeit mit religiös-praktischen Interessen ihrer Empfänger im engsten Zusammenhang, bezieht sich jedoch nicht lediglich auf abstrakte und immanente Eigenschaften Gottes und habituelle Zustände des hilfsbedürftigen Menschen, sondern besteht auch in authentischen Deutungen geschichtlicher Prozesse, in Verheißungen und in Vorschriften.

3. Als Subjekt der Offenbarungen gilt allein die Gottheit, welche sich freilich mittlerischer Organe bedienen kann. Darauf beruht die unbedingte Zuverlässigkeit des Mitgeteilten und der Glaube an seine Wahrheit.

4. Die Offenbarungen sind nach ihrer Art teils einmalige, religionsstiftende, teils auf dem Grunde der Stiftungen weiterbauende fortgehende, teils endlich die Stiftungen vorbereitende.

5. Als Mittel der Offenbarung gelten, namentlich wo es sich um bloße Erhaltung, Sicherstellung oder Förderung einer bereits bestehenden Religionsgemeinschaft handelt, einzelne Akte der göttlichen Kundgebung durch Visionen, Träume u. dgl. Gewöhnlich aber, vorzüglich wo es sich erst um Stiftungen handelt, wird die Offenbarung vielmehr an „eine ganze Existenz“ geknüpft, welche durch göttliche Mitteilung bestimmt ist: „Dergleichen sind . . .nicht nur die göttlichen Kundmachungen und Sprüche, welche an bestimmte heilige Örter gebunden sind, die als besonders erkorene Wohnsitze der Gottheit von ihr sind kundgegeben worden, sondern auch diejenigen Personen, welche, weil sie von der Gottheit abstammen, auf eine ursprüngliche [aus dem geschichtlichen Zusammenhang nicht begreifliche] Weise das Göttliche vorbildlich in einem menschlichen Leben kundgeben“ (Schleiermachers Glaubenslehre, I, § 10, Zusatz). Ja auch, wenn inspirierte Personen nicht als physisch von der Gottheit abstammend betrachtet werden, kann ihr ganzes Personleben (und

zwar nicht nur innerhalb des Polytheismus) als Offenbarungsmedium angesehen werden. Mindestens im Islam gilt manches als unmittelbares göttliches Offenbarungswort, was nicht etwa aus spezifisch prophetischen Aussprüchen oder wesentlichen und stetigen Verhaltungsarten des Stifters, sondern lediglich aus Zufälligkeiten des Lebens Mohammeds sich herleiten läßt.

§ 24. Der christliche (biblische) Begriff einer besonderen Offenbarung.

Der christliche Offenbarungsbegriff steht trotz seiner Eigentümlichkeit nicht außerhalb der Analogie mit dem außerchristlichen, d. h. mit den Attributen, die von den Bekennern anderer Religionen je für die ihrige in Anspruch genommen werden. Irgendwie lassen sich die in § 23 entwickelten Merkmale, die ohnehin große Dehnbarkeit haben, auf ihn anwenden; geschieht es in richtiger und bestimmter Weise, so erschöpfen sie den eigentümlichen Offenbarungsbegriff des Christentums.

Die beiden umfassendsten Ausdrücke für den Begriff der Offenbarung sind im NT φανεροῦν und ἀποκαλύπτειν, im AT גָּלָה oder גִּלָּה. Die Offenbarung wird freilich auch durch andere Ausdrücke bezeichnet, z. B. „Wort“ oder „Spruch“ Gottes, ferner durch Umschreibungen. Die beiden umfassendsten Bezeichnungen sind aber die genannten. Φανέρωσις nun, hat man gesagt, bezeichne die natürliche oder allgemeine Offenbarung, ἀποκάλυψις die spezielle. Richtiger ist es aber, zu sagen, daß φανεροῦν und φανέρωσις jede Kundgebung Gottes bezeichnet, welche Gegenstand der menschlichen Wahrnehmung und Erkenntnis werden kann, ἀποκαλύπτειν dagegen nur die von Gott vollzogene Enthüllung eines bis dahin verschleierten oder verdeckten oder geheimnisvollen Gegenstandes. Der ἀποκάλ. entsprechen daher die Mysteria, namentlich das μυστήριον, welches in dem göttlichen Heilsratschlusse besteht. Φανέρωσις ist jede „manifestatio dei, quae cognitionis materiam offert“, ἀποκαλύπτειν heißt „efficere, ut conspiciatur aut cognoscatur aliquid remoto impedimento“ (vgl. van Bell, Disputatio theolog. de vocabulis φανεροῦν et ἀποκαλ., 1849; F. E. König, Der Offenbarungsbegriff des AT, 1882 f.)[1]).

---

1) Die heutige Schriftforschung legt keinen Wert auf solche Unterscheidungen; sie behandelt die beiden Worte wesentlich als Synonyma. H. Cremer suchte einen gewissen Unterschied wenigstens so festzustellen, daß ἀποκ. sich nur auf das Objekt beziehe, „während in φαν. eine direkte Relation zu den Personen liegt, denen das Objekt kundwerden soll“ (Bibl.-theol. Wörterbuch unter φανερόω).

1. Auszugehen ist hier von dem oben aufgestellten fünften Merkmal, weil dieses für die Fassung der anderen maßgebend ist. Das Mittel, durch das nach dem Glauben der Gemeinde Christus Gott offenbart hat, ist seine ganze Person, und zwar diese nicht bloß in ihrem ruhenden Sein, sondern in ihrem ganzen Lebenswerke bis zum Tode, kurz sein ganzes „Personleben". Gott ist dadurch offenbar geworden für die Erkenntnis des Glaubens, mithin auf dem Wege gewirkter Vorstellungen, aber nicht für das verstandesmäßige, objektive Wissen, sondern für das unmittelbare Bewußtsein der Gläubigen, welchem sich Gott in Christus als die heilige, gnädige Liebe durch Selbstmitteilung aufgeschlossen hat. Soweit reicht also die Wirkung dieser Offenbarung, daß nunmehr Gott in dieser Qualität in den Gläubigen mittels des Glaubens lebt und durch sie der Menschheit als neues Lebensprinzip eingepflanzt ist, letzteres insofern, als die Gläubigen ein Continuum (eine Gemeinde) bilden und die Gemeinde nicht nur in dem Nebeneinander oder Miteinander ihrer Glieder, sondern auch zeitlich (in dem Nacheinander der verschiedenen Phasen der Gemeinde) ein Continuum ist, von welchem aus sich das neue Lebensprinzip nach und nach in der Menschheit verbreitet und wirksam wird. Wie im Alten Bunde der theokratische König den Bundesgott repräsentiert, so repräsentiert Christus den Vater, indem er einmal in seinem Namen auftritt, ferner sein göttliches, ewiges Leben der übernatürlichen Liebe in sich trägt und es jedem ermöglicht, für dieses Leben, also die Teilnahme am göttlichen Leben, durch Aneignung der in seiner Gemeinschaft organisierten Mittel (Sündenvergebung und Heiligung) die Kraft zu gewinnen.

2. Offenbar wird auf diesem Wege Gott dem Gläubigen freilich durch das Wort des Offenbarers, welches selbständig wirkt und überdies all seine Lebensakte erklärend begleitet. Aber objektive Belehrung über die religiösen Wahrheiten ist kein erschöpfender Ausdruck für diese Kundmachung; sondern die Darstellung einerseits des Wesens, des Willens und der Wege Gottes, anderseits der Aufgaben, zu deren Erfüllung seine Gaben verpflichten, vollzieht sich in dem Personleben des Mittlers in anschaulicher Weise; er prägt das neue Lebensprinzip urbildlich aus. Er gibt also auch kein bloßes Vorbild. Allem dem entspricht aber auf seiten der Empfänger nicht ein bloßes objektives Hören und Lernen, sondern ein lebendiger Eindruck, ein Getroffenwerden im Innern des Gemütes, ein gläubiges Ergreifen im Vertrauen und Willensentschluß. Das nunmehrige Wissen um das Heil in der Gnade Gottes ist also kein verstandesmäßiges, sondern ein persönliches Überzeugt- und Ergriffen-

sein; anderseits handelt es sich nicht nur um äußerliche, stückweis vollzogene, allmähliche Nachahmung eines bloßen Vorbildes, sondern um Aufnahme des ganzen und vollkommenen Urbildes als Ferment nicht nur in die Phantasie, sondern auch in das Innerste der den Willen bestimmenden Motive.

3. Den Inhalt der Kundmachung bildet nun allerdings das Wesen Gottes, der sich selbst offenbart als den Gnädigen, und der wesentliche Wille Gottes. Aber diese Offenbarung geschieht nicht in abstrakter Weise, sondern dadurch, daß sich die Gnade in ihrem persönlichen Offenbarer und in ihrer Stiftung, dem Reiche Gottes, zu erfahren gibt. Gottes Liebeswille schließt sich auf, indem der Mittler, das persönliche Wort (Logos) Gottes, sein Berufswerk vollbringt, welches in der Stiftung seines Reiches besteht. Hiermit ist zugleich auf seiten der Empfänger der Offenbarung ein erstes volles Erkennen oder ein vertieftes Bewußtsein ihrer natürlichen Hilfsbedürftigkeit, nämlich ihrer Sündhaftigkeit, gesetzt, und indem auf dem Wege der Sündenvergebung und der Wirkung des Bewußtseins ihres Besitzes das Hindernis eines neuen göttlichen Lebens beseitigt ist, tritt mit der neuen Gabe und Kraft zugleich die neue Aufgabe ins volle Bewußtsein, also auch nach der ethischen Seite hin der Wille Gottes. Endlich verbindet sich mit dieser Selbstaufschließung Gottes ein Aufschluß über die ganze Vergangenheit und Zukunft, eine Deutung der vormaligen Wege Gottes in der Geschichte seines Volkes, nicht minder die Verheißung einer zukünftigen Vollendung des gestifteten Reiches. Ob nun die Tatsache der Stiftung des Reiches Gottes auf Erden und der zuvorkommenden Berufung der Sünder zu diesem Reiche aus nichts anderem als einer übernatürlichen und wunderbaren Wirkung Gottes begriffen werden kann, diese Frage findet ihre Beantwortung im allgemeinen je nach der Wertung dieser Tatsache; doch kann es, wie die Geschichte zeigt, auch vorkommen, daß sich bei voller Anerkennung der überschwänglichen Herrlichkeit des in Christus erschienenen Heiles doch die Neigung geltend macht, aus theologischen oder ethischen Gründen das objektiv Wunderbare des Vorgangs in Abrede zu stellen oder wenigstens einzuschränken. Zweifellos aber ist es unmöglich, denen, die außerhalb des Gebietes der christlich-religiösen Erfahrung stehen, den Wert der Leistung Christi zu beweisen und damit die Voraussetzung für den Glauben an die Übernatürlichkeit des Christentums zu geben. Das christliche Bewußtsein schließt allerdings die Überzeugung ein, daß mindestens im religiösen Sinne des Wortes hier ein Übernatürliches und ein Wunder (s. § 35) vorliege.

4. Da das ganze Leben, Leiden und Wirken Christi das Mittel

der göttlichen Offenbarung war, so beschränkte sich diese nicht auf einzelne Akte innerhalb seines Lebens. In dem Personleben des Erlösers konzentriert, war die das Christentum begründende Offenbarung einmalig, nicht sukzessiv oder fortdauernd. Trotzdem war sie auch vorbereitet; nämlich einerseits durch die Einwirkungen Gottes auf das erwählte Volk Israel, anderseits durch die natürliche Ausrüstung der Menschen mit Empfänglichkeit für das Heil, welche durch die Sünde nicht aufgehoben ist; kann diese nicht im engeren Sinne (wie die Stiftung des neuen und auch des alten Bundes) Offenbarung genannt werden, so doch vielleicht in einem weiteren. Außerdem hat die in Christi Lebenswerk vollendete Offenbarung eine fortgehende Nachwirkung, die auch an der übernatürlichen Ursache Anteil behält. Sie besteht in der Aneignung jener spezifischen Offenbarung oder in der Mitteilung des heiligen Geistes an alle, die zum Glauben an Christus gebracht werden. Hierbei fragt sich aber, ob es möglich ist, daß das sog. Prinzip des Christentums, das Bewußtsein der Gotteskindschaft, nachdem es einmal objektiv-geschichtlich durch Christus aufgeschlossen ist, fortan seine Person wirksam vertritt, oder ob die Aneignung des Heiles allezeit an die Gemeinschaft mit der Person des Stifters geknüpft bleibt, und in welcher Weise.

§ 25. Das Christentum und die allgemeine Offenbarung.

Keine positive Religion verzichtet darauf, daß die Offenbarung, von welcher sie sich herleitet, in irgendeinem Sinne vorzüglicher sei als die allen anderen Religionen angeblich oder wirklich zu Grunde liegende. Vollends nach dem christlichen Bewußtsein hat es überhaupt keine besondere Offenbarung außer der in Christus geschehenen oder doch vollendeten gegeben; aus besonderer übernatürlicher Offenbarung leitet der Christ ausschließlich seinen Glauben ab.

Dem widerspricht es jedoch nicht, daß im weiteren Sinne auch die natürliche Ausstattung des Menschen mit Geisteskräften auf eine Art von Offenbarung zurückgeführt wird. Die Bibel sieht in dem Menschen als solchem das Ebenbild Gottes und ein Wesen göttlichen Geschlechts. Besitzt er Vernunft und freien Willen, ist er ein geistiges, persönliches Wesen, so muß er auch imstande sein, Göttliches zu vernehmen und irgendwie Offenbarungen zu empfangen (Rm 1 19 f. Act 14 7 Rm 2 14 f.), durch die Welt des Schöpfers äußerlich vermittelte, in der geschichtlichen Entwicklung sich darstellende und im eigenen Innern sich vollziehende. Hieraus

erklären sich jene Spuren der Erkenntnis der Wahrheit und des sittlich Guten, die nach der hl. Schrift auch bei den Heiden nicht fehlen und ihre Empfänglichkeit für das Heil erklären [1]). Ob freilich die Apostelgeschichte (c. 10: Cornelius) eine relativ wahre Frömmigkeit innerhalb des Heidentums für möglich und mindestens sporadisch auch wirklich vorkommend ansah, ist zweifelhaft; denn Cornelius soll wohl als Proselyt des Tores, als berührt von der alttestamentlichen besonderen Gottesoffenbarung geschildert werden. Aber Paulus schreibt Rm 2 15 den Heiden eine gewisse Wahrheitserkenntnis zu (des Gesetzes Werk geschrieben in ihren Herzen); und Act 17 23 f. scheint er die Aufschrift eines heidnischen Altars und einen heidnischen Dichterspruch für den Ausdruck einer Wahrheit zu halten. Freilich sagt er Rm 1 21, daß die Heiden von Gott abgefallen seien und infolgedessen auch ihre ursprüngliche relative Gotteserkenntnis verscherzt hätten. Aber er kennt doch eine solche ursprüngliche relative Gotteserkenntnis und schreibt selbst Heiden seiner Zeit ein gewisses frommes Gefühl zu, anstatt bewußter und absichtlicher Gottesverleugnung ein Suchen und Tasten nach dem nicht fernen Gott, einen unbewußten Gottesdienst. Ist nun in der Heidenwelt Gutes und Wahres vorhanden, so muß sich Gott auch den Heiden irgendwie offenbart haben. Denn die andere Erklärung, daß die Heiden diese Elemente der Wahrheit rein aus sich, aus eigner Kraft und Vernunft entdeckt hätten, würde sich gerade mit der biblischen Ansicht nicht vertragen (Phl 2 13 Rm 7 18 Joh 2 16). Gott muß also auch in den Heiden und auf die Heiden gewirkt haben. Daher sagt Zwingli: „Gott hat sich allen Menschen geoffenbart. Göttlich ist alles, was wahr, heilig und untrüglich ist. Ich wage also, auch das göttlich zu nennen, was von den Heiden entlehnt ist, wofern es nur heilig und religiös und unbestreitbar ist. Denn dieses muß von Gott allein herkommen, woher und von wem es auch zunächst an uns gelangen mag." Und Schleiermacher: „Wie sollte es denn möglich sein, daß man aus Religionen, die lauter Irrtümer enthielten, in das Christentum übergehen konnte, da doch nur in dem Wahren und nicht in dem Falschen die *Empfänglichkeit für die* höhere Wahrheit des Christentums gegründet sein kann?"

---

1) Die wenigen Stellen des NT, die man auf eine „allgemeine Offenbarung" im dogmatischen Sinne beziehen kann, werden neuerdings meist für hellenistisch-philosophisch beeinflußt gehalten. Vgl. H. Lietzmann zu Rm 1 19 ff., 2 14 ff. (Handbuch z. NT, hrsg. v. H. Lietzmann III 1); ferner P. Wendland, Die hell.-röm. Kultur, S. 141 ff. (ebendort II 1); J. Weiß, Beiträge zum Verständnis des Römerbriefs, Z. f. ev. Religionsunterricht XX 1, S. 9 ff.

B. Zur Geschichte der Kritik.

§ 26. Versuch der Beschränkung auf die allgemeine Offenbarung.

Solche Theologen und Philosophen, die in der Anerkennung des Übernatürlichen eine Bedrohung der Autonomie des menschlichen Geistes erblicken, versuchen als ausreichenden Erklärungsgrund für die Entstehung des Christentums die Kundgebung Gottes hinzustellen, welche in der natürlichen Ausrüstung des menschlichen Geistes besteht. Zwar leugnen sie die individuell und kulturgeschichtlich verschiedenen Entwicklungsstufen dieses Geistes nicht, aber sie betrachten auch die vollkommenste und reifste Frucht religiöser Genialität doch nur als eine Entfaltung der dem Menschengeschlecht ursprünglich anerschaffenen Geisteskraft.

Wenn die entgegengesetzte Ansicht als Supernaturalismus bezeichnet wird, so empfiehlt sich für diese der Name Naturalismus. Tatsächlich sprechen ihre Vertreter meist lieber von Rationalismus, um auszudrücken, daß die vollkommene Religion keinen anderen Inhalt habe als die auf ihren tiefsten Gehalt angesehene menschliche Vernunft. Nun haben aber die meisten theologischen Rationalisten das Christentum als Erzeugnis einer besonderen göttlichen Offenbarung anerkannt; diese habe zwar nichts Übervernünftiges kundgemacht, aber den tiefsten Inhalt der Vernunft auf wunderbare Weise weltkundig gemacht und in die Geschichte eingeführt, ehe er auf dem Wege rein natürlicher Entwicklung als reife Frucht der Menschheit erreichbar werden konnte. Schon aus diesem Grunde ist als der korrektere Gegensatz der zwischen Supernaturalismus und Naturalismus zu betrachten. Freilich ist dieser Sprachgebrauch gegen Mißverständnisse sicher zu stellen oder wenigstens der Gebrauch der entsprechenden Ausdrücke: natürliche Religion und natürliche Theologie. Denn es ist oft vorgekommen, daß die natürliche Theologie in einem gewissen Sinne nicht als Gegenteil, sondern als Bestätigungs- oder als Ergänzungsmittel des Supernaturalismus betrachtet wurde (s. § 27).

Die Gründe, welche die Naturalisten zur Aufgabe des in der christlichen Überlieferung herrschenden Supernaturalismus getrieben haben, sind mannigfach. Man leugnet die Geschichtlichkeit der übernatürlichen Offenbarung, weil eine solche nicht möglich sei. Die Unmöglichkeit aber folgert man vorzüglich aus der Überflüssigkeit, also aus einem teleologischen Gesichtspunkt: Gott könne nichts Überflüssiges tun. Überflüssig endlich erscheint jede übernatürliche Offenbarung entweder, 1. weil die natürliche Vernunft zur Erzeugung

der wahren Religion hingereicht habe (s. unten § 32), oder 2. weil ihre ausreichende Quelle schon im Gewissen liege (§ 33), oder 3. weil im Gefühl und der unmittelbaren geistigen Anschauung oder im „inneren Licht" aller oder wenigstens bevorzugter (jedoch nicht übernatürlich erleuchteter) Menschen die wahre Religion schon gegeben sei, so daß es eines weiteren nicht bedürfe (naturalistische Mystik; § 34), oder 4. weil mehrere dieser Agentien in ihrem Zusammenwirken die vollkommene Religion genügend begründet haben sollen.

§ 27. Arten der natürlichen Theologie.

Eine natürliche Theologie, welche keineswegs Widersacherin, vielmehr Bundesgenossin der Offenbarungstheologie sein will, kennt schon die alte Kirche. Die Apologeten beginnen kräftig mit dieser für den ganzen Bestand der Kirche grundlegenden Synthese. Unter den Kirchenvätern weist z. B. Tertullian (De testimonio animae) auf die Stimme der Vernunft und des Gewissens hin, welche die Existenz und die Einheit Gottes bezeugten. Sogar das Bewußtsein von den göttlichen Eigenschaften glaubt er in gewissen unwillkürlichen Aussprüchen, die gleichsam von selbst aus der Seele hervordringen, nachweisen zu können. Die Seele, sagt er, ist älter als der Buchstabe der Schrift. So du den Büchern nicht traust, so lügt doch Gott, lügt die Natur nicht. Um Gott und der Natur zu glauben, glaube der Seele. Clemens Alexandrinus nennt die ganze Welt ein „großes Buch, worin die Gotteserkenntnis nicht mit toten, sondern mit lebendigen Buchstaben eingezeichnet stehe". Vgl. auch Orig. in Cantic. III, p. 81. Noch weniger als die Alexandriner verkennt Augustin die hohe Bedeutung der Natur als symbolisch-analogischer Erkenntnisquelle für das Wesen der Gottheit und der himmlischen Dinge. Gott als den ewigen Grund aller Form und als das ewige Vorbild aller Schönheit findet er in allen sinnlichen Dingen wieder; er betrachtet sie als Zeichen und Abbilder der göttlichen Herrlichkeit. Ja die ganze Schöpfung ist ihm ein großes Buch der Natur, welches wie die hl. Schrift von Gott Zeugnis gebe; das Lesen im Buche der Natur diene dem Lesen im Buche der hl. Schrift zur Grundlage und zur Vorbereitung. Dieser Gedanke ist dann auch im Mittelalter wieder ergriffen worden, namentlich von Raimundus de Sabunde, der ihn in der Theologia naturalis weiter ausführt (um 1436). Er versteht unter der Theologia naturalis eine Theologie, die ihren Inhalt nicht aus der Schrift, auch nicht durch metaphysische Dialektik, sondern durch Naturbetrachtung gewinnt; dank der

eigentümlichen Bedeutung, die sie der Natur gibt, ist sie aber kaum minder positiv als die, welche sich auf die Schrift stützt. Die Dinge außer ihm sollen den der Selbsterkenntnis entfremdeten Menschen zu sich selbst zurückführen. Durch stufenweise vollzogene Erkenntnis der Natur soll er zur Selbsterkenntnis gelangen. Das Buch der Natur, welches uns connaturalis ist, umfaßt ebenso wie die Schrift alle Fülle der Wahrheit und kann nicht verfälscht werden; es würde allein ausreichen, wenn die Menschen richtig darin zu lesen verstünden.[1])

Wie die mittelalterlichen, so haben wenigstens seit der Mitte des 17. Jahrhunderts auch die protestantischen Scholastiker, freilich in Widerspruch zur Haupttendenz der Reformation, die natürliche Theologie aufgenommen.[2]) Noch Chemnitz hatte die natürliche Gotteserkenntnis languida, imperfecta, immo nulla genannt. Gerhard dagegen nahm sich der „notitia naturalis insita“ nebst der not. nat. acquisita externa bereits mit Wärme an (nach Rm 1 19. 20); sie besteht ihm aus den sogenannten allgemeinen Ideen (κοιναὶ ἔννοιαι) von Gottes Dasein sowie aus dem Zeugnisse des Gewissens. Speziell behandelt wurde die natürliche Theologie von den Lutheranern St. Klotz (Pneumatica sive th. nat., 1640), B. Cellarius (Epitome theol. philosophicae seu natur., 1651), H. J. Scheurl, W. Jäger, Rudrauff u. a. Der Philosophie wurde dabei die Rolle einer Gehilfin der Theologie zugeteilt. Sie sollte die unentbehrlichen wissenschaftlichen Begriffe erklären, die religiösen Sätze niederer Ordnung, welche nicht über die menschliche Fassungskraft hinausliegen, begründen, endlich das Falsche und Widersinnige widerlegen. Daß die „wahre“ Philosophie ihrem Wesen nach der Offenbarung nicht widersprechen könne, davon waren die meisten dieser Dogmatiker fest überzeugt. Eine gewisse Anerkennung der natürlichen Theologie liegt schon in der üblichen Einteilung der Glaubensartikel in Articuli puri et mixti. „Es gibt“, sagt Quenstedt, „gewisse Dogmen in der Schrift, welche schlechthin Gegenstände des Glaubens sind und in keiner Weise durch die Vernunft erkannt werden können, diese vielmehr weit übersteigen. Es gibt auch gewisse relativ dem Glauben anheimfallende Dogmen, die zwar in der Schrift offenbart sind, und die man notwendig erkennen muß, die jedoch so beschaffen sind, daß auch die Vernunft vermöge ihrer Prinzipien bis zu einem gewissen Grade zur Einsicht in sie gelangen kann. Hieraus ergeben

---

1) Vgl. Fch. Nitzsch, Quaestiones Raimundanae, Z für d. hist. Th 1859, III.

2) Notizen dazu s. schon oben § 10. Vgl. überdies besonders Harnack, Lehrbuch der DG ^{4} 1910, und Troeltsch, Vernunft u. Offenbarung bei Joh. Gerhard u. Melanchthon, 1891.

sich die reinen und die gemischten Glaubensartikel. Jene werden lediglich aus dem Worte Gottes hergenommen und sind nur Gegenstand des Glaubens wie die Artikel von der Dreieinigkeit. Diese werden zwar gewissermaßen auf dem Wege des natürlichen Lichtes bekannt, sind aber nur insoweit Gegenstand des Glaubens, als sie auf Grund der göttlichen Offenbarung feststehen (Deum esse scitur per evidentem demonstrationem et creditur propter divinam revelationem). Dies alles jedoch, was irgendwie auf dem Wege des natürlichen Lichtes uns bekannt wird, wird nicht geglaubt, sofern es aus dem natürlichen Lichte, sondern sofern es aus der göttlichen Offenbarung herstammt." — Auch von den reformierten Dogmatikern wurde die Theologia naturalis nicht vernachlässigt. Bereits Calvin hatte anerkannt, daß die Cognitio dei creatoris eigentlich schon der natürlichen Vernunft erreichbar sei, wenngleich sie erst in der hl. Schrift ihre volle Bestätigung finde. Dies wurde beibehalten, jedoch vereinfacht und geschärft durch den Cartesianischen Versuch, jene der natürlichen Vernunft erreichbare Theologie philosophisch zu entwickeln (vgl. z. B. van Til, *Compend. theologiae utriusque*, 1704).

Bei den bisher betrachteten Vertretern der natürlichen Theologie findet sich ein gewisses Schwanken in der Bestimmung des Begriffs. Zwischen äußerer Natur und innerer Natur des Menschen selbst, zwischen dem rein Natürlichen als Methode und als Quelle der Gotteserkenntnis wurde selten klar unterschieden. Deutlich ist nur, daß die Theol. naturalis der Theol. revelata (im engeren Sinne) gegenüber gestellt wird, aber durchweg so, daß die naturalis als Vorstufe oder Bundesgenossin der revelata erscheint. Auch Chr. Wolffs natürliche Theologie sollte die positive Theologie nicht entgründen, sondern begründen. Die tatsächliche Wirkung war freilich teilweise eine andere als die ursprünglich beabsichtigte (s. oben § 5, 3).

Typisch für den reinen Naturalismus, der, gestützt auf Energie und Verstand, das Übernatürliche möglichst beschränkt, ist die Religionsphilosophie des englischen Deismus.[1]) Manche seiner Vertreter verwarfen die Offenbarung überhaupt. Die Herrschaft aber hatte vielmehr ein naives Kompromiß, das in den Wahrheiten der natürlichen Religion (d. h. vor allem Gott, Tugend und Freiheit, Unsterblichkeit und Vergeltung) die eigentliche Hauptsache, im Christen-

1) Herbert von Cherbury, † 1648; Toland, † 1722 (Christianity not Mysterious, 1696, dtsch. als „Christentum ohne Geheimnis" von Lunde und Zscharnack 1908); Tindal, † 1733 (Christianity as Old as the Creation, 1730); Collins, † 1729 (Discourse of Freethinking, 1713) u. a.

tum nur eine erneute Verkündigung, ev. auch Verfestigung jener Wahrheiten sah. Die Bedeutung des Übernatürlichen sank hier auf den Nullpunkt. Es erschien immer mehr als wirklich wichtig höchstens für die Vergangenheit, für die Gegenwart aber meist als gleichgültig oder gar als gefährlicher Keimpunkt des Aberglaubens. Im besten Falle gab doch die natürliche Religion den Maßstab für Deutung und Kritik des Übernatürlichen sowie die eigentliche Gewißheit der Überzeugung. Voll durchgeführt wurde die Kritik erst in Frankreich, vor allem durch Voltaire und die Enzyklopädisten. Bei ihnen fiel die Gleichsetzung des Christentums mit der natürlichen Religion dahin; diese rückte als ein zu erstrebendes Ziel in die Zukunft; und die chinesische Moral schien zu ihrer Verwirklichung fruchtbarer als das Christentum. In Deutschland fand der reine Naturalismus zwar auch Vertreter (Reimarus, der spätere Bahrdt u. a.); aber im allgemeinen blieb hier sowohl die „Aufklärung" wie der eigentliche prinzipielle Rationalismus bei einer Synthese der natürlichen Religion mit der Offenbarung (§ 28).

§ 28. Arten des Rationalismus.

Der Name „Rationalismus" trat namentlich seit Kant in den Vordergrund. Dagewesen war die Sache irgendwie von jeher, auch im Mittelalter. Gefehlt hatte selbst der Name nicht. Man hatte die Socinianer und andere anrüchige Parteien in tadelndem Sinne Rationalisten genannt. Seit Kant aber verlor der Name seinen übeln Beigeschmack, er bezeichnete nun eine legitime Sache. Freilich in Gebrauch kam er in seiner neuen Prägung mehr durch Gabler, der selbst Rationalist war, und durch Reinhardt, einen Gegner des Rationalismus. Kant nun erklärt („R innerhalb . . ." 4. Stück, 1. Teil): Wer bloß die natürliche Religion für moralisch notwendig erkläre, könne Rationalist genannt werden. „Der Rationalist muß sich vermöge dieses seines Titels von selbst schon innerhalb der Schranken der menschlichen Einsicht halten. Daher wird er nie als Naturalist absprechen und weder die innere Möglichkeit einer Offenbarung überhaupt noch die Notwendigkeit einer Offenbarung als eines göttlichen Mittels zur Introduktion der wahren Religion bestreiten; denn hierüber kann kein Mensch durch Vernunft etwas ausmachen." Der Rationalist muß also nach Kant sachlich im wesentlichen die natürliche Religion vertreten; über ihre Einführung aber kann er verschieden denken: er kann dafür die Offenbarung als notwendig betrachten oder als überflüssig und ist darnach entweder ein Supernaturalist oder ein „reiner Rationalist".

So treten denn auch vor allem zwei Arten des Rationalismus

aus einander. Gemeinsam ist beiden der Grundsatz, daß Christus der Menschheit nichts anderes und Höheres habe mitteilen können als den tiefsten Inhalt der (theoretischen oder praktischen) menschlichen Vernunft selbst. Nach den einen aber fällt damit alles Übernatürliche weg, nach den anderen ist lediglich dem Inhalte dessen, was Christus der Welt gebracht hat, der Charakter der Übernatürlichkeit abzusprechen, hingegen anzuerkennen, daß er auf wunderbare Weise diesen Inhalt weltkundig machte.

Die radikalere Ansicht vertritt z. B. Wegscheider (vgl. unten § 31). Er bestreitet den positiven Offenbarungsbegriff zunächst mit Gründen, die aus seiner Idee Gottes stammen. Die Natur, und also auch ihr Schöpfer würde an einer nicht notwendigen Unvollkommenheit leiden (nämlich einer Nachbesserung bedürftig sein), wenn Wirkungen innerhalb der Welt stattfänden, welche durch die Naturkräfte nicht hätten hervorgebracht werden können. Ferner müßte, wer zu behaupten wagte, ein vielleicht auffallendes Ereignis könne durchaus nicht aus den Gesetzen der Natur erklärt werden, mit einer vollständigen Kenntnis aller Naturgesetze ausgerüstet sein. Das sei aber niemand. Mithin würde eine wunderbare Offenbarung mit der göttlichen Weisheit nicht zu vereinigen sein. Denn wenn niemand ein angebliches Wunder als über die Leistungsfähigkeit der Natur hinausgehend sicher zu erkennen vermöge, so eigne sich ein solches auch nicht zur Offenbarung der Gottheit. — Andere Gründe entnimmt Wegscheider aus der Natur des Menschen. Alle übrigen lebenden Wesen seien mit den Kräften begabt, deren sie bedürfen, um ihre Bestimmung zu erreichen. Dasselbe müsse nun auch vom Menschen angenommen werden, welcher allein durch seine Vernunft den anderen Geschöpfen überlegen sei. Mit der Vernunft sei dem Menschen in der Tat die Fähigkeit verliehen, das zu verstehen und zu leisten, was seine Bestimmung erfordere, seine Pflichten zu erfüllen und die Religion auszuüben. Wolle man aber die Existenz einer übernatürlichen Offenbarung aus einem Buche beweisen, das auf übernatürliche Weise entstanden sei, so begehe man eine petitio principii. Denn die Überzeugung von der Glaubwürdigkeit dieses Buches suche man durch den Hinweis auf die in ihm enthaltene übernatürliche Offenbarung zu wecken. Man nehme also etwas, was selbst des Beweises bedürfe, für bewiesen. Und wer die sogenannte Unzulänglichkeit der natürlichen Religion aus der Erbsünde, einer angeblichen Folge des Falles der ersten Menschen, beweisen wollte, der würde denselben Fehler begehen. In Wahrheit sei die Vernunft die höchste, die souveräne Erkenntniskraft des Menschen, deren Urteile bei allen Gedanken und Handlungen maßgebend sein müßten.

Blinder Gehorsam gegen eine angebliche übernatürliche Offenbarung bedeute eine volle Aufhebung der Menschenwürde; und es sei törichte Anmaßung, dann, wenn man die Ursache empirischer Ereignisse oder die in der Seele verborgen liegenden Ursprünge der wahren Religion nicht sofort ergründen könne, überhaupt ihren empirischen oder rationalen Ursprung zu leugnen.

Diesem auch formalen Rationalismus steht gegenüber ein mit formalem Supranaturalismus verknüpfter materialer Rationalismus, der supranaturale Rationalismus. Lessing hatte gelegentlich gesagt, die Offenbarung gebe Wahrheiten, auf welche die sich selbst überlassene Vernunft auch hätte kommen können, dem Menschen nur früher — ein Satz, der modifiziert bei Kant und Fichte als Hypothese wiederkehrte. Bei Theologen entwickelten sich daraus Theorien wie die folgende: Unter der Offenbarung, welche sich in den Tatsachen und Lehren des Evangeliums darstellt, ist nicht die göttliche Mitteilung eines übernatürlichen Inhaltes zu verstehen, sondern die Promulgation, d. h. von außen her an alles Volk herangetretene Kundmachung eines göttlichen Inhaltes, der an sich zwar auch schon wenigstens latent dem menschlichen Geist, Gewissen und Gemüt innewohnt, aber durch die mit heimlichem Schuldgefühl verknüpfte Herrschaft des Eigenwillens oder der Eigenliebe unterdrückt ist. Mit anderen Worten: Offenbarung ist äußere (geschichtliche, tatsächliche) und auf den ganzen Umfang der Menschheit in ihrem geistlich gehemmten und verkehrten Zustande berechnete öffentliche repraesentatio, introductio und Sicherstellung der wahren Religion (oder des moralischen, geistlichen, göttlichen Lebens), zu der sie sich wie Mittel zum Zwecke verhält. Es handelt sich dabei um notwendige, objektive und positive, von der zuvorkommenden Gnade gewollte und gewirkte Geschichten, Tatsachen und Wunder, ohne deren darstellende, anregende, beschämende und erhebende Gotteskraft bei herrschender Hemmung des moralischen Bewußtseins das göttliche Leben nicht geweckt, das Heil der Welt nicht begründet, ein die Wahrheit erhaltender und fortpflanzender Organismus sittlich-religiöser Gemeinschaft (der Kirche) nicht gestiftet werden konnte. Hiermit wird die Form der Übernatürlichkeit als der für das Weltkundig-werden der göttlichen Wahrheit unentbehrliche Modus und als ein wesentliches Attribut des Christentums hingestellt, der materiale Rationalismus aber nicht aufgegeben.

§ 29. Geschichte der Wundertheorien.

1. Die älteren Theorien und ihre Bestreitung. — Sofern die Offenbarung als übernatürlich betrachtet wird, hat sie irgendwie

das Gepräge des Wunderbaren an sich, und auf den Wunderglauben hat sich die Kritik mit besonderer Lebhaftigkeit geworfen. Ehe wir nachweisen, wie dies geschehen ist, verschaffen wir uns einen Überblick über die neuere Geschichte des Wunderglaubens selbst in seiner dogmatischen Gestaltung.[1] Der erste, der einen förmlichen Wunderbegriff aufstellte, war Augustin. Und zwar gibt er bereits eine Antwort auf fast alle Fragen, die mit dem Wunder zusammenhängen; alle späteren apologetischen Theorien lassen sich keimförmig schon in seiner Theorie nachweisen. Er beherrscht die Apologetik des Wunderglaubens während der ganzen Periode von vierzehn Jahrhunderten, die zwischen ihm und dem 19. Jahrhundert liegt. Vorgearbeitet hatte schon Origenes, der das Wunder erstmals aus einem Mittel zu einem Gegenstand der Apologetik machte. Erst Augustin aber schuf prinzipielle Klarheit für das Verhältnis von Naturordnung und Wunder. Er hat die wertvolle Erkenntnis, daß die Unterscheidung von Natürlichem und Übernatürlichem nur subjektiv ist: für Gott ist alles gleich natürlich. Die Wunder geschehen nicht gegen die Natur, sondern gegen die uns bekannte Natur, gegen den gewohnten Lauf der Natur. Sie erwachsen — wenn sie nicht überhaupt nur beschleunigte Naturprozesse darstellen wie etwa das Weinwunder von Kana — aus semina occulta, die Gott in der Welt angelegt hat, oder aus den Ursachen, die Gott verborgen, aber doch harmonierend mit seinem offenbaren Wirken in seinem Willen bewahrt.

Augustins Theorie sucht im Mittelalter Albertus Magnus weiterzuführen. Er unterscheidet bereits miracula und mirabilia. Zum strengen miraculum gehört: 1. die tatsächliche Alleinwirksamkeit des göttlichen Willens mit Ausschluß der Naturkräfte, 2. das Hinausgehen auch über das, was die Natur leisten kann und soll, 3. das Augenblickliche, nicht Sukzessive, 4. das Hervorgehen aus der publica iustitia, der legitimen göttlichen Waltung. Geschieht die Hervorbringung im Anschluß an die bei der Schöpfung in die Natur gelegten, bisher eben nur unentwickelt gebliebenen Keime und nur mittels Beschleunigung eines Naturprozesses, so liegt nur ein mirabile vor, ein subjektives und relatives Wunder, wie im Falle der ägyptischen Zauberer. Die Welt, lehrt Albert, ist von vornherein so eingerichtet, daß sich entweder der naturgesetzliche Verlauf in ihren Elementen verwirklichen kann, oder daß in ihr unmittelbar, ohne natürliche Mittelursachen, göttliche Akte Platz greifen können. Die

---

1) Vgl. dazu außer den Dogmen- und Theologiegeschichten die historische Übersicht bei Joh. Wendland, Der Wunderglaube im Chrtum, 1910.

Wahl des jedesmaligen Modus hat sich Gott vorbehalten. Ein Beispiel für das streng wunderhafte Wirken Gottes ist die Geburt Christi aus der Jungfrau. Dabei sind zwei Akte zu unterscheiden. Die habilitas et possibilitas obedientialis in hanc virtutem war der Weltmaterie, aus welcher der Leib der Maria gemacht war, schon am Anfang der Welt mitgeteilt, d. h. die rein passive Fähigkeit, die Abwesenheit eines positiven Hindernisses. Dagegen mußte die positive Potentialität, die Kraft zur Leistung, der Maria erst durch einen neuen göttlichen Akt verliehen werden. Durch Albert ist Thomas von Aquino beeinflußt, dessen aristotelisch unterbaute Theorie dann die folgenden Jahrhunderte beherrschte. Ihm ist Gott das primum agens, das in allen Dingen waltet. Er wirkt zunächst als prima causa auf und durch die (natürlichen) causae secundae und lenkt so den gewöhnlichen Weltlauf. Aber er kann auch direkt praeter ordinem naturae, ohne Benutzung der causae secundae handeln: dann tut er Wunder. Ein Wunder ist also das, was lediglich Gott zur Ursache hat, und was geschieht praeter ordinem totius naturae creatae. Dies Wunder hat verschiedene Grade, je nachdem die Naturordnung mehr oder weniger überschritten wird.

Die Definitionen der alten lutherischen Dogmatiker entsprechen im allgemeinen denen der Scholastiker, verraten aber weniger als diese und als Augustin das Bestreben, die Bedenken gegen eine Unterbrechung des Naturlaufs aus dem Wege zu räumen. Quenstedt unterscheidet (im Abschnitt de angelis) miracula und mirabilia oder mira. Unter miracula, eigentlichen Wundern, verstehe man: quae contra vim rebus naturalibus a deo inditam cursumque naturalem sive per extraordinariam dei potentiam efficiuntur, ut cum ferrum natat etc. Unter mirabilia versteht auch er miracula apparentia[1]. Auch die anderen alten Dogmatiker, wie Baier, gehen auf die Sache nicht näher ein, obwohl sie zum Teil wissen konnten, daß Spinoza eine sehr scharfe Kritik am Wunderglauben geübt hatte. Baier unterscheidet sich aber dadurch von Quenstedt, daß er die Wunder nicht ausdrücklich als widernatürlich, sondern nur als außernatürlich bezeichnet (effectus praeter ordinem totius naturae creatae producti quique non nisi divina virtute produci possunt); er stimmt also genau mit Thomas Aquinas überein. Nach Buddeus wird durch die Wunder die Ordnung der Natur aufgehoben, die Naturgesetze werden durch sie tatsächlich suspendiert (naturae leges ad ordinem et conserva-

---

1) Satanae prodigiosa opera et mirabiles effectus vel in re, vel in modo, qui hominibus miraculosi apparent, quia per instantaneam applicationem agentium naturalium ad passiva vel per occultam et subitaneam rerum transpositionem producuntur. Merkwürdig ist, daß er alle relativen Wunder für teuflisch erklärt.

tionem totius huius universi spectantes re vera suspenduntur), was freilich nur Gott aus eigener Kraft, dieser aber vermöge seiner Allmacht und Freiheit wirklich kann. Buddeus verfährt schon etwas mehr apologetisch als die Früheren. Nach einer kurzen Behauptung der Möglichkeit, die Naturgesetze zeitweilig aufzuheben oder zu verändern, versucht er eine — freilich sehr lahme — Widerlegung der spinozistischen Wunderleugnung.

In der Folgezeit erlitt der Wunderglaube auch in Deutschland eine Erschütterung. Selbst seine Verteidiger schwächten ihn zum Teil ab. Nach Leibniz liegen den Wundern Keime zu Grunde, die von Gott schon bei der Schöpfung in die Welt gelegt waren und ohne weiteres übernatürliches Zutun von seiten Gottes infolge der Entwickelung der durch den Schöpfungsakt gesetzten Ursachen und Wirkungen in dem Momente aufgingen, wo das Wunder geschah[1]). In ähnlicher Weise äußerte sich Carl Bonnet.[2]) Weder er noch Leibniz gab aber mehr als eine Reproduktion der Lehre des Augustin von den rationes seminales, von dem Ursamen, welchen Gott bei der Schöpfung in die Welt hineingelegt haben soll, einer Lehre, die für sich allein nur zur Annahme relativer Wunder führt. Auf diese Kategorie haben dann nicht nur die Rationalisten, sondern auch manche Supernaturalisten die miracula zurückgeführt.

Dieses Zurückweichen von dem älteren und strengeren Wunderbegriff war eine Nachwirkung der Kritik namentlich Spinozas und Humes. Spinoza bemerkte (Tractat. theologico-polit. c. 6, Epist. 21 und 23), nur dann könne man Wunder im Sinn der Scholastik annehmen, wenn man Gott und Natur als zwei von einander getrennte Substanzen oder Kräfte so neben einander stelle, daß die Wirksamkeit der einen die der anderen ausschließe. Seien die Naturgesetze und die göttlichen Willensakte je etwas für sich, so könne, wie ein Willensakt die Naturgesetze ursprünglich begründete, ein anderer sie suspendieren oder aufheben. In Wahrheit seien aber die Naturgesetze und der sich beständig verwirklichende Wille Gottes identisch: Si quis statueret, deum aliquid contra leges naturae agere, is simul etiam cogeretur statuere, deum contra suam naturam agere, quo nihil absurdius[3]). Man könne nicht annehmen, daß Gott die Natur so mangelhaft eingerichtet habe, daß er ihr nachträglich noch zu Hilfe

1) So Essai de Théodicée I 54. Doch kennt Leibniz anderswo auch Dispensation der Naturgesetze oder Eingriffe der Engel, die uns als Wunder erscheinen. Vgl. Hch. Hoffmann, *Die Leibnizsche RPh in ihrer gesch. Stellung*, 1903.

2) Recherches philosophiques sur les preuves du Christ, Genf 1769.

3) Vgl. Tract. theol.-pol., Bruders Ausg. c. 6 § 7; Übersetzung von Gebhardt, 1908, S. 112 f.

kommen mußte, um sie zu erhalten und das seinem Willen Entsprechende hervorzubringen. Man könne daher nur im subjektiven Sinne Wunder annehmen: das Wunder ist ein Vorgang, den wir (oder etwa die biblischen Erzähler) nicht natürlich durch Analogie erklären können. Wer den natürlichen Kausalzusammenhang eines Vorgangs absolut leugnen wollte, müßte den ganzen Umfang der Naturkräfte kennen; sonst bliebe *immer die Möglichkeit übrig,* daß eine ihm nur eben nicht bekannte Naturkraft die Ursache wäre. Jedenfalls könne aber aus den vermeintlichen Wundern weder das Dasein Gottes noch die Wahrheit der Lehre Christi geschlossen werden. Im besten Falle könnte man aus einem Wunder auf eine Ursache schließen, deren Kraft größer sei als die fragliche Wirkung, niemals aber auf eine solche, deren Macht unendlich sei. Weit besser als aus den vermeintlichen Wundern sei Gottes Dasein, Wesen und Vorsehung aus dem festen und geordneten Laufe der Natur zu erkennen.

Der philosophischen *Wunderkritik Spinozas stellte* David Hume († 1766) eine historische an die Seite (Untersuchung über d. menschl. Verstand, Abschn. 10). Wenn wir auf ein Zeugnis hin, so fassen wir mit Strauß den Grundgedanken Humes zusammen, ein Ereignis für wirklich vorgefallen halten sollen, so prüfen wir zunächst allerdings die Glaubwürdigkeit des Zeugnisses. Aber gesetzt auch, das Zeugnis genügte allen billigen Anforderungen, so käme doch immer auch noch die Beschaffenheit des bezeugten Ereignisses in Frage. Es kann Dinge von einer inneren Unwahrscheinlichkeit geben, die selbst das Zeugnis des glaubwürdigsten Gewährsmannes zu entkräften imstande wäre. *Zu diesen gehören die angeblichen* Wunder. Daß nämlich etwas erweislich wider die Gesetze der Natur geschehen wäre, das ist mit Ausnahme der Fälle, um deren Glaubwürdigkeit es sich eben handelt, niemals vorgekommen. In der ganzen Geschichte ist kein Wunder aufzufinden, das von einer hinreichenden Anzahl genügend gebildeter Personen so bezeugt wäre, daß die Möglichkeit der Selbsttäuschung ausgeschlossen wäre.

Durch diese Reflexion Humes und durch Spinozas philosophische Gründe findet David Strauß (vgl. unten § 31) die Kritik des Wunderbegriffs in ihren Grundzügen vollendet; nur der mythische Gesichtspunkt *fehle bei beiden noch. Diesen* hat er selbst in vollem Maße geltend gemacht. Renan hingegen verfährt ähnlich wie Hume. Wir sagen gar nicht, bemerkt er in der Einleitung zu seinem „Leben Jesu", das Wunder sei unmöglich, sondern: bis jetzt ist noch kein Wunder konstatiert worden. Bis wir anders belehrt sind, halten wir also das Prinzip historischer Kritik aufrecht, daß eine über-

natürliche Erzählung als solche nicht zulässig, daß dabei stets Leichtgläubigkeit oder Betrug im Spiele ist.

2. Die neueren Theorien. — Sowohl die Apologeten wie die Kritiker hatten gänzlich vergessen, was Luther für die rechten hohen Wunder erklärt hatte: die, welche Christus ohne Unterlaß in der Christenheit tut, vorzüglich indem er den Glauben weckt (Erlanger Ausgabe 12², 235ff. u. *19², 169; Weimarer Ausgabe 10, III* S. 144 bis 147). Auch hier war es vor allem Schleiermacher, der die dogmatische Arbeit auf eine neue Stufe hob. Seine „Reden" (¹ 117f.) geben dem Wunder den religiösen Charakter zurück: „Mir ist alles Wunder. . . . . Je religiöser ihr wäret, desto mehr Wunder würdet ihr überall sehen". Wunder bedeutet ihm „die Beziehung einer Erscheinung auf das Unendliche". So wird der Begriff wieder flüssig, gewinnt wieder Bedeutung für das gegenwärtige Leben der Religion. Freilich Schleiermacher verbindet den geretteten Begriff, zumal in der Glaubenslehre (§ 46f.), mit der Annahme eines in sich geschlossenen lückenlosen *Kausalzusammenhangs der Weltvorgänge*, ohne dabei auf die Stellung des persönlichen, geistigen Lebens zu reflektieren. Gottes Wirken deckt sich vollkommen mit der *Gesamtheit* der Naturzusammenhänge; die Religion kann nie einen Grund haben, sie zerrissen zu denken; ja diese Zusammenhänge dienen gerade der Auslösung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls. So nimmt Schleiermacher seiner Entdeckung einen Teil ihrer Fruchtbarkeit. Immerhin war in seiner Theorie ein Stück von dem ausgedrückt, was der Christ in seinem Erlebnis des Wunders erfährt; und es war so ausgedrückt, daß es der dogmatischen Entwicklung nicht wieder verloren gehen konnte.

Die wissenschaftliche Theologie übernahm nun von Schleiermacher das Erbe, daß sie im Wunder eine besondere religiöse Deutung *derselben Vorgänge sah, die im übrigen ganz* als Glieder des Naturzusammenhangs gedacht wurden; Gott galt als der eigentliche Inbegriff der Naturgesetze, seine Wirksamkeit als schlechthin aufgehend in der Fülle der unserer Forschung offen stehenden gesetzlichen Kausalitätsbeziehungen. Bei Biedermann ist diese Meinung klassisch formuliert, entsprechend der liberalen Auffassung der Offenbarung (s. unten S. 149). Damit waren die biblischen Heilstatsachen ihres objektiv besonderen Charakters entkleidet; die biblischen Wunderberichte verfielen einer Kritik, deren negatives Ergebnis von vornherein feststand[1]). An diesem Punkte vor allem

---

1) Im übrigen zog man sich gern auf den Satz zurück, daß „der sittlich-religiöse Geist selbst das große Wunder, das Göttliche in der Erscheinung" ist (Pfleiderer,

setzte der Widerstand der konservativen Theologie ein. Denn an dem wunderhaften Charakter der Heilstatsachen hing nicht nur ihre Pietät, sondern auch ihr religiöses Erlebnis. So blieb denn trotz Schleiermacher der Kampf um die Anerkennung der biblischen Wunder und entsprechend der um die metaphysisch-philosophische Möglichkeit des Wunders im Vordergrund. Doch sah bereits ein so kraft- und geistvoller Verteidiger des Wunders wie Richard Rothe, daß die Anerkennnng vergangener Wunder niemals einen hohen religiösen Wert besitzen kann; und die verschiedenen Arten der Erfahrungstheologie hielten zugleich an dem gegenwärtigen Erlebnis wenigstens des geistigen Wunders fest.

Erst das Eintreten einer höheren Spannung des religiösen Lebens hat allmählich die Fortführung von Schleiermachers Entdeckung ermöglicht. Die Theologie der Ritschlschen Gruppe hatte infolge ihres Kampfes gegen die Metaphysik die Frage des metaphysischen Wunders eine Zeitlang ganz bei Seite gelassen und sich mit der religiösen Betrachtungsweise begnügt; auf die wissenschaftliche Art und Fassung des gedeuteten Vorgangs ging sie möglichst wenig ein und betonte nur die Inkommensurabilität des Wunders für die Wissenschaft. In dieser Isolierung sammelte sich die religiöse Betrachtung zu neuer Kraft. Dazu traten andere Wandlungen. Die neuen Untersuchungen der Religionsgeschichte und Religionspsychologie z. B. erwiesen den Wunderglauben als einen Bestandteil aller kräftigen Religion und wirkten dadurch stärkend auf den gegenwärtigen Glauben an Wunder zurück. Außerdem erhielt die Selbstverständlichkeit, die dem Gedanken des geschlossenen Kausalzusammenhangs innezuwohnen schien, einen Stoß. Das tiefere Eindringen in die Naturwelt läßt zugleich die Rätsel des Daseins immer stärker hervortreten. Vor allem aber beginnt die Geschichte, in der doch von einem rein gesetzmäßigen, geschlossenen Kausalzusammenhang nicht die Rede sein kann, überhaupt die Betrachtung des geistigen Lebens, in dem das Individuelle, Intuitive und Schöpferische eine so unleugbare Rolle spielt, ihren Einfluß auf den Entwicklungsgedanken und das Kausalitätsprinzip geltend zu machen. All das verbindet sich nun, um die suggestive Kraft des „modernen Weltbilds“ als eines mathematisch formulierbaren Gewebes von Naturgesetzen zu schwächen.

Die gegenwärtigen theologischen Auffassungen lassen sich etwa folgendermaßen gruppieren: Zunächst dürfen vier Züge

---

RPh auf gesch. Grundlage II ^{2} S. 441); damit bewahrte man doch einen Rest von Luthers und Schleiermachers bestem Fortschritt, freilich in philosophischer Einkleidung.

als Gemeingut gelten. Ausgangs- und Mittelpunkt ist erstens fast überall[1]) das Wunder, das der Christ in seinem Gottesglauben selbst erlebt, während das biblische Wunder zurücktritt[2]); das Problem wird daher dogmatisch zumeist bei den Gedanken der Bekehrung und Wiedergeburt, der Vorsehung und Gebetserhörung behandelt. Zweitens tritt infolge dieser rein religiösen Orientierung bei der Behandlung des Wunders der Gesichtspunkt der Machterweisung noch mehr als früher zurück hinter den teleologischen: es dient der Umwandlung der Welt in ein ewiges Reich Gottes, der Gewinnung des Einzelnen und der Menscheit für die Teilnahme am göttlichen Leben. Eine Vertiefung des Problems bedeutet es drittens auch, daß man nicht mehr den Gegensatz bildet: hier Religion und Wunder, dort Wissenschaft und Naturgesetz, sondern ihn durch eine innerreligiöse Spannung überbietet. Man läßt dem Gedanken der regelmäßigen Ordnung alles irdischen Geschehens eine weit stärkere religiöse Würdigung als früher angedeihen, indem man ihn nicht nur der Verehrung der göttlichen Weisheit dienstbar macht, sondern auch als Voraussetzung für die Erfassung und Erfüllung der sittlichen Aufgabe erkennt; das Wunderproblem stellt also einen zentralen religiösen Gedanken einem andern gegenüber — es führt in die innersten Spannungen des religiösen Lebens selbst hinein. Viertens verzichtet man darauf, das Naturgesetz als solches zu bekämpfen; man schränkt nur seine Geltung in dem Sinne ein, daß man die naturgesetzlich erfaßbare Welt nicht als die wahre oder gar gesamte Wirklichkeit anerkennt. — Das alles finden wir ausdrücklich oder implicite in den Dogmatiken der Gegenwart und in theologisch so verschiedenen Einzeldarstellungen wie denen von Herrmann, Offenbarung u. Wunder, 1908; R. Seeberg, Wunder, RE 21, 1908, 558ff.; Beth, Das Wunder, 1908 (BZStr); Rade, Das rel. Wunder, 1909; Joh. Wendland, Der Wunderglaube im Chrtum, 1910, und sein Aufsatz: Wunderglaube u. Wunderbegriff in der Th der Gegenw., ZwTh 53, 1911.

Von diesem Gemeinboden aus aber werden nun sehr verschiedene Linien gezogen. Vor allem drei davon sind wichtig. Die Vertreter der einen, voran Herrmann, arbeiten den Gegensatz des Wundergedankens und der gesetzlichen Betrachtung heraus. Die letztere gliedert jedes Ereignis streng der Kausalkette

---

1) Anders orientiert ist z. B. Stanges Theorie; vgl. seine Schrift: Das Frömmigkeitsideal der modernen Th, 1907. Er betrachtet es als spez. christlich, nicht Einzeltatsachen, sondern die Schöpfungswerke insgesamt als Tat der göttlichen Wundermacht zu betrachten.

2) Vgl. zu dieser Frage die § 35, 4 Anm. genannte Literatur.

ein, der erstere deutet unsere Erlebnisse ohne Rücksicht darauf und gibt ihnen eine direkte Begründung in Gott. Die beiden Betrachtungsweisen zur Deckung zu bringen, wie es Schleiermacher versucht, das gehört nach Herrmann „zu den in der Dogmatik beliebten Mitteln, sich die Härte des religiösen Gedankens zu verschleiern“ (33). Sie müssen sich vielmehr bekämpfen. Der Christ braucht beide, den Gedanken der kausalen Ordnung in seiner Arbeit und den des Wunders in seiner Glaubensbeziehung zu Gott; er wechselt notwendig zwischen ihnen ab, und zwar so, daß sie sich nicht gegenseitig aufheben, sondern stärken. Gerade ihre Spannung gibt dem Christentum sein nie ermattendes Leben. Ohne eine solche Folgerung betonen doch die Schärfe des Gegensatzes zwischen Wundergedanken und Wissenschaft auch Theologen wie Häring, J. Kaftan und Mezger.

Andere, und zwar gerade konservative und liberale Theologen, suchen eine Versöhnung von Wunder und Kausalgesetz[1]). Dabei wird gleichmäßig von konservativen Theologen wie Seeberg oder Beth und von kritischen wie Wendland oder Troeltsch (s. besonders den Artikel „Gesetz“, RGG 2, 1374ff.; oder „Kontingenz“, ZThK 1910, 421ff.) die alte Meinung aufgegeben, daß im Wunder eine Durchbrechung der Naturgesetze liege. Vielmehr schränkt man die Herrschaft des naturgesetzlichen Zusammenhangs so ein, daß er Lücken für das Eingreifen der göttlichen schöpferischen Tätigkeit läßt. Der Zusammenhang des Geschehens ist also nicht geschlossen, sondern er ist offen für Neubildungen, ja für ein beständiges Zuströmen göttlichen Lebens und Wirkens (s. auch unten § 30, 2). Darin sind die genannten Theologen einig. Freilich erlaubt dieser Gedankengang zunächst nur dort Wunder anzunehmen, wo wir in der Entwicklung Neues entstehen sehen. Die konservative Theologie sucht aber auch die Möglichkeit der sog. Naturwunder zu halten, vor allem deshalb, weil sie die Auferstehung Jesu dazu rechnet (vgl. unten II § 45). Dabei beschreiten die Apologeten verschiedene, meist sehr künstliche Wege, die doch grundsätzlich nicht über die Versuche des Augustin hinausführen. Ein Gedanke, dem auch Männer wie Seeberg und Beth beipflichten, ist z. B. der, daß Gott im Wunder die Naturgesetze in besonderer Weise kombiniere, so daß ein rascherer Verlauf von Naturprozessen ohne Durchbrechung von Gesetzen eintrete; die wunderbare Vermehrung des Brotes könne sich z. B. als gesetzliche, aber beschleunigte chemische Verbindung

---

1) Vielfach wirken sich dabei Anregungen aus, die der Philosoph Lotze († 1881) gegeben hatte: Mikrokosmos, 3 Bde,[5] 1896ff.; Grundriss der RPh, 1882,[3] 94.

der in Luft und Erde vorhandenen, das Brot bildenden Substanzen erklären. Breitere Anerkennung als eine derartige Rückkehr zu den apologetischen Künsten des älteren Supranaturalismus findet der Schluß, den Seeberg von unserer Erfahrung der Gotteskraft am Bibelwort auf die Zuverlässigkeit der biblischen Berichte macht: diese Erfahrung sei undenkbar und würde ihre Macht über uns verlieren, wenn die mit dem Evangelium so eng verknüpften biblischen Wunder sich auf bloße Phantasietätigkeit der Jünger zurückführen ließen. Ebenso der andere Gedanke, daß Wunder für die erste Einführung des Christentums in einem wunderfähigen und wunderbedürftigen Geschlechte nötig waren, während sie heute entbehrlich sind (vgl. z. B. Seeberg, NkchZ 1908: D. ev. Glaube u. d. Tatsachen d. Heilsgesch.). Immerhin steht auch bei Seeberg und Beth das Leben des heutigen Christen im Wunder voran. Die Frage nach der Anerkennung der biblischen Wunder ist ihnen sehr wichtig, kommt aber erst an zweiter Stelle. Die Beantwortung machen auch sie von der historischen Untersuchung der Berichte abhängig; nur daß diese nicht von der Überzeugung aus geführt werden soll, daß Wunder unmöglich sind.

Eine dritte Gruppe steht der ersten nahe, ersetzt aber den Gegensatz zur Kausalbetrachtung durch einfache Zurückhaltung gegenüber der metaphysischen Seite des Problems. Sie verzichtet auf dogmatische Erörterungen über die Art des göttlichen Wunderwirkens, und zwar sowohl aus religiösen wie aus erkenntnistheoretischen Gründen. Ihr gehören vor allem Kähler und Reischle an. Kähler erklärt es für ebenso unerkennbar wie religiös bedeutungslos, ob und wie die göttliche Wirkung sich im Wunder zu der Gesamtschöpfung neu schaffend oder bloß lenkend verhält; „lediglich darauf kommt es an, daß bei einem Ereignisse die zwecksetzende Urheberschaft Gottes überwältigend einleuchte“ (Chr. Lehre, S. 266). Reischle meint ganz ähnlich: da das Verhältnis des göttlichen Schaffens zum Zeitverlauf der Welt uns undurchschaubar bleibt, so können wir auch nicht entscheiden, in wie weit beim Wunder ein späteres Nachschaffen Gottes eingreift oder nur ursprünglich geschaffene Potenzen und Kräfte für uns in die zeitliche Entwicklung eintreten (Glaubenslehre, S. 69).

§ 30. Neuere Theorien über die Offenbarung.

Wie für die Lehre vom Wunder, so beginnt auch für die von der Offenbarung mit Schleiermacher eine neue Zeit (s. oben § 22). Ein gut Teil seiner Sätze ist allmählich fast zum Gemeingut der Theo-

logie geworden. So vor allem 1. die Einsicht in den religiösen Charakter der Offenbarung. Dagegen hat in mehreren wichtigen Einzelfragen die Theologie von Schleiermacher mehr Anregung als Leitung empfangen. Dahin gehört 2. die Frage nach der Ursprünglichkeit und Übernatürlichkeit der Offenbarung; 3. das Verhältnis der äußeren und inneren, geschichtlich-objektiven und subjektiven Seite der Offenbarung; 4. die geschichtliche Ausdehnung des Offenbarungsbegriffs. Ein 5., ehemals betonter, aber von Schleiermacher aufgegebener Punkt, die Unterscheidung der mittelbaren und unmittelbaren Offenbarung, hat sich immer deutlicher als unfruchtbar erwiesen[1]).

1. Der religiöse Charakter der Offenbarung. — Der Unterschied zwischen Religion und Theologie sowie der zwischen religiös-ethischen und metaphysischen Sätzen ist zwar noch keineswegs überall genügend durchgeführt, aber doch im allgemeinen anerkannt. Daher nimmt man es heute mit dem religiösen Charakter der Offenbarung genauer als früher, unter Abweisung teils des unbestimmten Gebietes der „höheren Wahrheiten“, teils der bloßen Aufklärung oder Erleuchtung des Verstandes. Die Vermittlungstheologen übernahmen hier mit allem Bewußtsein das Erbe Schleiermachers. Aber auch die besten Führer in den extremen theologischen Gruppen wollten wenigstens grundsätzlich dasselbe. So lehrte der Erlanger Frank: „Die übernatürliche Offenbarung kann gar nichts anderes zu ihrem Inhalte haben, als was zur Herstellung der Menschheit Gottes oder genauer zur Redintegration und Vollendung des durch den Fall korrumpierten Menschenwesens gemäß seiner ursprünglichen Idee und Bestimmung . . . dient . . .“ Die Offenbarung besteht nicht „in der Mitteilung beliebiger Wahrheiten über Gott und göttliche Dinge oder in einer abgeschlossenen und fertigen Summe religiös-sittlicher Wahrheiten, die zur Belehrung des Menschen zu dienen hätten, wogegen es sich um eine geschichtlich, darum auch allmählich hervortretende Neuschöpfung Gottes handelt, dem Werden einer für Gott frei sich bestimmenden Menschheit geltend“ (Christl. Wahrheit II, 18f.). Ebenso leitet auf der andern Seite Lipsius (Dk, § 142) die Offenbarung aus dem göttlichen Heilswillen ab; und Biedermann sagt: „Die Offenbarung, als der Akt der Selbsterweisung Gottes für den Menschen, ist das göttliche Moment im Prozesse der Wechselbeziehung zwischen dem absoluten und dem endlichen Geiste, in welchem die Religion besteht. Subjekt und Objekt der Offenbarung ist Gott selbst, als absoluter Geist, innerhalb dieser Wechselbeziehung“ (I, 264). Vollends in der gegen-

1) Zu diesem ganzen Paragraphen vgl. §§ 10; 14,3; 22; 29.

wärtigen Dogmatik ist die rein religiöse Abzweckung der Offenbarung als Prinzip selbstverständlich.

Je kräftiger aber dieser Grundsatz wirklich durchgeführt wird, desto gründlicher muß die alte Auffassung fallen, daß der Inhalt der Offenbarung wesentlich in der übernatürlichen Mitteilung von Lehren bestehe. Gott erweckt die Menschen durch seine Offenbarung zur freien Tätigkeit in seinem Reiche und teilt dabei sich selbst mit; das Moment der Erkenntnis ist in diesem Vorgang wichtig, aber weder Hauptzweck noch einziges Mittel. Besonders scharf bringt Troeltsch das zum Ausdruck: Die christliche Offenbarung „ist keine religiöse oder ethische Lehre oder kirchliche Institution, sondern eine religiöse Steigerung und Erhöhung des persönlichen Lebens, ... wobei alle Lehre und Idee nur Versuch ist, dieses religiöse Personleben [Jesu] in seinem göttlichen Wirkungshintergrunde auszudeuten und durch Deutung mitteilbar zu machen; aber eben deshalb ist die Lehre weder Selbstzweck noch unveränderlich" (Die R irt G u. Gegenwart, Monatsblatt, 1907, Nr. 1, S. 1; vgl. auch RGG 2, 1439). Hier bleibt für das Moment der Erkenntnis nur Raum, sofern es in jene „Steigerung und Erhöhung des persönlichen Lebens" eingeschlossen werden kann, d. h. sofern es eben das Ergriffensein von einer entsprechenden übersinnlichen Wirklichkeit bezeichnet. Auch bei Herrmann ist in der Offenbarung[1]) die Erfahrung einer uns erlösenden Wirklichkeit gegeben; aber davon sind die „Lebensgedanken des Erlösten, wie sie vor allem die heilige Schrift uns darbietet", wohl zu unterscheiden (Offenbarung u. Wunder, S. 13). Andere betonen die Erkenntnis etwas stärker, ohne sie doch zur Hauptsache zu machen. So Häring: Ihr Inhalt ist „Leben, vollbefriedigte Wirklichkeit, ... aber geistiges Leben, das in klaren Gedanken sich ausspricht" (Glaube, S. 120); oder Kirn, der die Offenbarung zunächst in der Gotteserfahrung bestehen und erst aus dieser die Gotteserkenntnis erwachsen läßt (Grundriß, S. 18). Noch etwas weiter geht J. Kaftan: die Offenbarung führt „durch den Glauben, der eine Umgestaltung des persönlichen Lebens einschließt, zur Erkenntnis der in ihr mitgeteilten Wahrheit" (Dk, S. 40); und ebenso rechnet Wendt schon zum Begriff der Offenbarung, daß durch sie dem Men-

1) „Es ist nicht nur eine disputable Sache für den Theologen, sondern es ist eine heilsnotwendige Sache für den Christen, daß er imstande ist, so die wahrhaftige Offenbarung von der Mitteilung von Lehren und Berichten zu unterscheiden. Offenbarung ist dem Christen die Selbstoffenbarung Gottes, d. h. die Tatsache, daß Gott ihn durch einen unwidersprechlichen Erweis seiner allmächtigen Liebe überwältigt und aus einem unglücklichen zu einem fröhlichen und getrosten Menschen macht" (Offenbarung und Wunder, S. 12).

schen direkt oder indirekt eine Erkenntnis, eine Einsicht zu teil wird (s. unten Nr. 3).

Eine Gleichsetzung von Bibel (Inspiration) und Offenbarung ist auf solchem Boden nicht mehr möglich. Freilich die konservative Theologie sucht das Band zwischen beiden Größen wenigstens aufs *engste zu knüpfen (vgl. unten* Nr. 4 und § 43) und gerät dabei in die Gefahr, doch auf Umwegen wieder die Lehre zum Inhalt der Offenbarung zu machen.

2. Die Ursprünglichkeit und Übernatürlichkeit. — Der Offenbarungsbegriff bezeichnet nach Schleiermacher (Glaubenslehre § 10, Zusatz) „die Ursprünglichkeit der einer religiösen Gemeinschaft zu Grunde liegenden Tatsache, insofern sie als den individuellen Gehalt der in der Gemeinschaft vorkommenden frommen Erregungen bedingend selbst nicht wieder aus dem früheren geschichtlichen Zusammenhang zu begreifen“ sei; in diesem Ursprünglichen liege eine göttliche Kausalität und Wirksamkeit, die auf das Heil des Menschen gerichtet sei. Dabei hatte er vielleicht angedeutet, aber nicht ausdrücklich gesagt, daß zur Hervorbringung des Christentums Übernatürliches nötig gewesen sei (Werke I, B. 3, S. 64 unten). Ferner hatte er (§ 13, 1) zugestanden, daß kein Anfangspunkt einer geoffenbarten Religion aus dem Zustande des Kreises zu erklären sei, in welchem er hervortrete; daß (§ 13, 2) das Erlösende in Christus aus der allen anderen gleichmäßig einwohnenden Vernunft nicht zu erklären sei, daß insofern Übervernünftiges in dem Erlöser und den Erlösten gesetzt sei, nämlich ein Bewegtsein von dem heiligen Geist (§ 13, Zusatz); daß auch eine wahre Aneignung der christlichen Sätze *nicht auf* wissenschaftliche Weise erfolgen könne, daß vielmehr alles Eigentümliche nur durch die anschauenwollende Liebe aufgefaßt werden könne. Aber er hatte noch mehr betont (§ 13), daß die Erscheinung des Erlösers in der Geschichte als göttliche Offenbarung weder etwas schlechthin Übernatürliches noch etwas schlechthin Übervernünftiges sei; er hatte von einem allgemeinen Lebensquell geredet (§ 13, 1), aus welchem die Offenbarungsträger oder die diesen analogen Heroen oder Genies befruchtet seien, unter diesem allgemeinen Lebensquell aber offenbar die „unserer Natur als Gattung einwohnende Entwicklungskraft“ verstanden. Daher war Jesu Erscheinung für ihn „auch als Menschwerden des Sohnes Gottes etwas Natürliches“. Er hatte (§ 13, 2) sogar den göttlichen Geist in seinem Dasein und Wirken in den Erlösten als die höchste Steigerung der menschlichen Vernunft dargestellt und in dieser „selbst schon auf gewisse Weise das gesetzt“ gefunden, was durch den göttlichen Geist hervorgebracht

werde. Übervernünftig aber hatte er die christlichen Glaubenssätze nur in der Beziehung genannt (§ 13, Zusatz), in der alles Erfahrungsmäßige und Gegebene übervernünftig ist, d. h. sofern sie nicht durch Ableitung aus allgemein anerkannten und mitteilbaren Sätzen entstehen könnten. Er hatte sogar gesagt (§ 13, Zusatz), in demselben Sinne wie das christliche Selbstbewußtsein sei auch die ganze Natur übervernünftig, und ohne Unterscheidung zwischen allgemeiner und spezieller Offenbarung darauf hingewiesen (§ 10, Zusatz), daß Paulus selbst die Welt die ursprüngliche Offenbarung Gottes nenne[1]).

Die supernaturalistischen Zugeständnisse, die Schleiermacher in diesen Ausführungen macht, sind vielfach, z. B. auch von dem Vermittlungstheologen I. A. Dorner, überschätzt worden. Denn Schleiermacher bestreitet nicht, daß überhaupt das schon zuvor Gesetzte zur Erklärung des durch Offenbarung Gesetzten (D., System I, 572) zureiche; sondern er leugnet nur die Zulänglichkeit des früheren geschichtlichen Zusammenhangs, d. h. des Zustandes, in welchem der neue Anfangspunkt hervortritt. Er postuliert nicht neue Potenzen, die im Früheren nicht schon gesetzt wären (D. 574); denn weiter als auf den allgemeinen Lebensquell geht er nicht zurück; und unter diesem Lebensquell versteht er keineswegs etwas, das bis dahin lediglich transzendent (in Gott oder der Weltidee) gesetzt, sondern etwas, was der geschaffenen Welt bereits immanent war. Historisch richtiger ist sowohl Franks als Pfleiderers Auffassung der Lehre Schleiermachers. Frank betont, daß bei ihm „auch die Wiedergeburt samt der Offenbarung Gottes in Christo nicht als schlechthin übernatürlich zu betrachten sei“ (Chr. Gewißheit, 2. B., 226). Pfleiderer hebt hervor, nach Schleiermacher sei absolut ursprünglich nur die Offenbarung Gottes im Ganzen der Welt; nach ihm könne also der Offenbarungsbegriff auf einzelnes immer nur in dem relativen Sinne Anwendung finden, daß die Ursprünglichkeit einer Erscheinung zugleich doch auch eine Entwicklung der allgemeinen, in der menschlichen Gattung angelegten Kraft sei (Glaubens- u. Sittenlehre, [3] S. 18).

In der k r i t i s c h e n S c h u l e wird dies nicht nur als der Sinn der Thesen Schleiermachers betrachtet, sondern im wesentlichen auch gebilligt. Wie Schleiermacher sagt, daß alle christlichen Sätze in einer Beziehung übervernünftig seien, in einer anderen aber vernünftig (§ 13, Zusatz), so will Pfleiderer die Unterscheidung des Übernatürlichen und Natürlichen nicht sowohl auf

---

1) Zur Deutung und Widerlegung dieses Gedankenganges s. unten § 35, Schluß.

zwei Klassen von Offenbarung als vielmehr auf die zwei Seiten jeder Offenbarung, der allgemeinen sowohl als der besonderen biblischen, bezogen wissen (S. 22). Biedermann aber sagt: Alle Offenbarung ist wesentlich übernatürlich, wenn unter Natur die endliche Naturbestimmtheit des Menschen im Gegensatze zu seiner Geistesbestimmung verstanden wird; und alle Offenbarung ist ebenso wesentlich natürlich, wenn unter Natur das im Wesen Liegende verstanden wird (Dk, § 106). Lipsius endlich: „Alle Offenbarung ist nach Form und Inhalt übernatürlich und natürlich zugleich, übernatürlich als eine ursprüngliche und unmittelbare Bestimmung des Menschengeistes durch das göttliche Geisteswalten in ihm, über die endlich-natürliche Bestimmtheit seines Bewußtseins hinaus; natürlich als eine immer zugleich psychologisch und geschichtlich vermittelte Verwirklichung eines an sich im geistigen Wesen des Menschen gelegenen Bewußtseinsinhaltes“ (Dk, § 138). Der Unterschied zwischen „natürlich“ und „übernatürlich“ wird also hier auf eine verschiedene Betrachtungsweise hinausgespielt (vgl. auch die Auffassung des Wunders, oben S. 171).

Demgegenüber führte die konservative Theologie im allgemeinen die alte Unterscheidung der natürlichen und übernatürlichen Offenbarung weiter. Den bedeutendsten Aufriß hat Frank gegeben. Die göttliche Idee des Werdens der Menschheit Gottes hat bei ihm zwei Seiten, die der Schöpfung und die der Erlösung. Beide beziehen sich auf dasselbe Werdeziel, aber nicht in derselben Weise (Chr. Wahrheit § 20). Die natürliche Offenbarung Gottes ist die schöpfungsmäßige. Sie ist mit der Welt an sich schon da; auch der Mensch, ja er vor allem, ist solch eine Offenbarung Gottes (zugleich ist sie freilich für den Menschen da). Die Schöpfungsidee realisiert sich aber immer nur im Zusammenhang mit der Erlösungsidee, die nun ihrerseits die übernatürliche Offenbarung konstituiert; übernatürlich heißt sie, sofern sie der Schöpfungsidee nicht entstammt und in ihren Werken sich nicht offenbart. Gegeben ist sie, wo immer eine Auswirkung des Erlösungsrates und der Erlösungskräfte stattfindet; sie besteht in einer geschichtlich, darum auch allmählich hervortretenden Neuschöpfung Gottes. Sie hebt die Schöpfungsordnung nicht auf, soll sogar die ursprüngliche Tendenz der Schöpfungsordnung verwirklichen. Der übernatürliche Charakter jener offenbarenden Betätigung konstituiert das Wunder, dieses im strengen Sinne des Wortes genommen, sofern solche Betätigung auf eine andere Ordnung göttlichen Tuns sich zurückführt als auf jene der natürlichen Schöpfung. Alle Auswirkung der Erlösungspotenzen ist übernatürlich oder wunderhaft, weil und sofern aus der Schöpfungs-

idee und Schöpfungsordnung nicht erklärlich. Aber so gewiß diese Offenbarung der Herstellung einer Menschheit Gottes aus der natürlichen Menschheit gilt, dem Aufbau einer einheitlichen Gotteswelt, in welche die natürliche aufgenommen sein wird, so gewiß tritt das übernatürlich Wunderbare in widerspruchslose Beziehung und Verbindung mit dem Natürlichen und letzteres zur Gewinnung jenes einheitlichen Resultates in den Dienst des ersteren (§ 28).

Die liberale und die konservative Fassung mischten sich bei den verschiedenen Theologen in der mannigfaltigsten Weise. Eine wirkliche Weiterbildung aber wurde erst durch zwei neuere Motive herbeigeführt. Zunächst dadurch, daß die Geschichte Einfluß auf die Zeitstimmung und, vor allem durch Ritschl, auf die Theologie erhielt. Die Geschichte ist im allgemeinen eine natürliche Instanz, aber sie bedeutet doch auch eine Erhebung über die Natur, weiß nichts von dem geschlossenen Kausalzusammenhang des Naturgeschehens und steht sogar im innigsten Zusammenhang mit der übernatürlichen Offenbarung. Je mehr sie daher in den theologischen Gesichtskreis trat, desto stärker mußte der Gegensatz der beiden Offenbarungsarten an Gewicht verlieren. Kaftans Beispiel zeigt, wie kräftig die Ritschlsche Theologie von da aus die Modifikation der Offenbarungslehre vollzog (Wesen der chr. R, [2] 352ff.). Für ihn ist in erster Linie nicht die Natur, sondern die Geschichte die allgemeine oder natürliche Offenbarung Gottes. Nur diese Verteilung des Tons erscheint ihm christlich, während die Voranstellung der Natur vielmehr der mystisch-pantheistischen Frömmigkeit entspricht. „In der Geschichte waltet der Geist des lebendigen Gottes, da gibt er seine Gaben, da kann er nach seinem ewigen Wesen und Wirken erkannt werden, während es von der Natur, dem Werk seiner Hände, niemals in der gleichen Weise gesagt werden darf“ (S. 355). Die Natur kommt für die Offenbarung immer nur als Basis, Voraussetzung und Moment der Geschichte in Betracht. „Wird aber die allgemeine oder natürliche Gottesoffenbarung so aufgefaßt, daß der Schwerpunkt durchaus in die Geschichte verlegt wird, dann tritt sie auch in das rechte Verhältnis zur besonderen oder übernatürlichen Offenbarung. Die letztere wird als die Vollendung und der krönende Abschluß des allgemeinen Verhaltens Gottes zur Welt erkannt, so aber, daß sie selbst erst, und zwar als übernatürliche, den Schlüssel zum Verständnis der Welt bietet. Denn nur unter Voraussetzung ihrer Wahrheit ist es richtig, eine allgemeine Offenbarung Gottes in der Welt anzunehmen und so darüber zu denken, wie hier dargelegt worden ist“ (S. 358). Diese Auffassung ist unter den Theologen der Ritschlschen Gruppe, wenn auch mit allerhand Ab-

wandlungen, allgemein. Damit fällt jeder Versuch hinweg, die Offenbarung zu rationalisieren und naturgesetzlich zu erklären.

Dagegen erhebt sich das Problem, ob und wie den Tatsachen, die von der christlichen Gemeinde als ihre geschichtliche Grundlage und als dauernde Träger transzendenter Einwirkungen betrachtet werden, eine besondere Stellung innerhalb der Geschichte, eine besondere Art der Irrationalität im Sinn des Übernatürlichen gesichert werden kann. Daß eine solche Sonderstellung besteht, ist allgemeine Glaubensüberzeugung. Genügt es nun für die Theologie, sie zu behaupten und immer neu aus der Erfahrung des einzelnen Frommen und der christlichen Gemeinden herauszuarbeiten?

Die Mehrzahl der Ritschlschen und der konservativen Theologen bleibt tatsächlich bei dieser Aufgabe stehen. Für andere verschlingt sich die Frage mit dem zweiten Motiv, das aus der Zeitstimmung in die christliche Theologie herüberragt, mit der Betonung des Entwicklungsbegriffs. Auf die Natur angewandt, goß dieser Begriff einen eigenartigen Zauber über sie aus, erhöhte ihre Kraft, im Gemüte Andacht, Staunen und Demut zu wecken, und erleichterte es, sie als allgemeine Offenbarung der Gottheit zu werten. Aber eine wirkliche Änderung der dogmatischen Lage brachte er bei dieser Anwendung doch nur in einem Punkte: er verwandelte die Schöpfungswirklichkeit aus einer starren und ruhenden in eine bewegte, ununterbrochen fortschreitende Größe, aus einem „Sein“ in ein „Werden“; d. h. er erleichterte es, die Natur mit unter den Gesichtspunkt der Geschichte zu fassen (s. oben Kaftan). Tiefer in das Heiligtum der christlichen Frömmigkeit greift erst die Anwendung auf die Geschichte. Je strenger man die Geschichte als zusammenhängende Entwicklung auffassen lernte, desto näher mußte es liegen, ihr die geschichtlich vollzogene Offenbarung restlos einzugliedern. Welche Stellung sollte das Christentum mit seiner besonderen Offenbarung innerhalb der religiösen Entwicklung einnehmen? Das Problem taucht bereits in den großen Geschichts- und Kulturkonstruktionen des deutschen Idealismus, besonders bei Hegel, kräftig empor; aber die vorläufige Antwort, die es hier empfing, gab gerade über den Kernpunkt, die übernatürliche Besonderheit und Absolutheit des Christentums, keine volle Klarheit. Strauß zeigte den Mangel, indem er die Unmöglichkeit aufwies, vom Standpunkt einer solchen idealistischen Entwicklungskonstruktion aus einen absoluten Punkt mitten in der Entwicklung gelten zu lassen. Die zahlreichen religionsgeschichtlichen Gesamtdarstellungen, die seitdem aufgetreten sind, begnügen sich denn auch in der Regel

damit, das Christentum als oberste Stufe, ev. sogar neben dem Buddhismus, zu erweisen[1]).

Neuerdings ist die Frage durch das kräftige Auftreten der religionsgeschichtlichen Theologie akut geworden. Troeltsch zeigte, daß sich vom wissenschaftlichen Standpunkt aus nur die Höchststellung, nicht auch die Absolutheit des Christentums erweisen lasse, und daß selbst die Anerkennung der Höchststellung mitbedingt sei durch eine axiomatische religiös-sittliche Tat des Menschen, d. h. durch seinen persönlichen Glauben (vgl. oben § 19, 2. Anm.). Eine Konstruktion der religiösen Gesamtentwicklung von rein rationalen Voraussetzungen aus war damit als ebenso unmöglich erwiesen wie der Versuch, lediglich aus dem historischen Befund, aus den Einzelfeststellungen der Religionsgeschichte eine Gesamtentwicklung zu erheben. Die Aufstellung bestimmter Maßstäbe, nach denen sich eine Entwicklung der Religion konstruieren ließe, ist für ihn das Ergebnis einer überaus komplizierten Arbeit, die vom individuellen Glauben getragen sein, aber außerdem streng historisch und erkenntniskritisch verfahren muß. Damit war die Leistungsfähigkeit des Entwicklungsbegriffs zwar einerseits für die ganze Religionsgeschichte anerkannt, anderseits aber gerade durch die theologische Richtung, die am stärksten die Korrelativität aller geschichtlichen Vorgänge betonte, in bestimmte Grenzen gewiesen. Zudem wandelten neue philosophische Arbeiten ihn innerlich um, so daß er den mechanistischen, materialistischen Schein verlor und der freien Tat des Menschengeistes, überhaupt der Entstehung neuer Momente, Raum verschaffte; manche Theologen verwerteten den Umschwung sofort in dem Sinne, daß sie innerhalb der Entwicklung einen steten Zustrom göttlicher Einwirkung annahmen (vgl. § 29, 2) und die Religionsgeschichte als wirkliche Offenbarungsgeschichte Gottes verstanden[2]).

Damit ist wenigstens das eine erreicht, daß der Entwicklungsbegriff nicht mehr als Ausgangspunkt dienen kann, um die Wirklichkeit, die Ursprünglichkeit und eine gewisse Übernatürlichkeit der christlichen Offenbarung dogmatisch zu bestreiten; das Verhältnis der christlichen Offenbarung zu der von andern Religionen in Anspruch genommenen zu bestimmen, erscheint nun in erster Linie als eine Sache des Glaubens. Auf diesem Boden lassen sich freilich

1) Vgl. zu diesem Problem oben S. 140f.

2) So deutet gegenüber tausendfältigen Mißverständnissen auch Ihmels (Selbständigkeit der Dk, S. 19) die Theorie von Troeltsch. — Zur Einführung in die Literatur und in die neueren Auffassungen des Entwicklungsbegriffs und seiner theologischen Bedeutung vgl. vor allem die Aufsätze von Titius und Kalweit, RGG 2, 369—410.

mannigfache Theorien denken. Wichtig bleibt dabei in erster Linie der Unterschied, ob die Analogie der christlichen mit der außerchristlichen Offenbarung oder der Gegensatz zwischen beiden betont wird. Jenes geschieht vor allem in der spez. religionsgeschichtlichen Schule. Troeltsch sucht den exklusiven Supranaturalismus durch den inklusiven zu verdrängen; d. h. er nimmt nicht nur bei der christlichen, sondern auch bei andern religiösen Offenbarungen ein Moment der Übernatürlichkeit an; er hebt die außerchristlichen Offenbarungen so hoch, daß der grundsätzliche Unterschied von der christlichen sich in einen relativen verwandelt. Dagegen die konservative Theologie verwirft auch weiterhin jede direkte übernatürliche Offenbarung außerhalb des Christentums; soweit sie dort Offenbarung zuläßt, betrachtet sie diese doch lediglich als Auswirkung der natürlichen oder Uroffenbarung; von dem neuen Entwicklungsbegriff, der die Pforten für übernatürliche Einwirkungen offen hält, macht sie zu Gunsten der christlichen Sonderoffenbarung Gebrauch, bekämpft aber seine Anwendung auf die übrige Religionsgeschichte, also auch die Eingliederung des Christentums in diese[1]). Die „modern-positive Theologie" faßt es als ein Hauptziel ins Auge, die Sonderstellung der christlichen Offenbarung scharf herauszuarbeiten. Sie kehrt dabei im wesentlichen zu der ursprünglichen Theorie von der natürlichen und übernatürlichen Offenbarung zurück, nur daß die Gesichtspunkte sich inzwischen beträchtlich ausgeweitet haben (vgl. Grützmacher, Studien zur syst. Th, 2. H. 1905, 3. H. 1909; Beth, Der Entwicklungsgedanke u. das Chrtum, 1909). Möglich ist es drittens auch, gegenüber der metaphysischen Seite der Frage eine ähnliche Zurückhaltung zu üben, wie sie Kähler und Reischle beim Wunderbegriff zeigen (S. 175); die Ritschlschen Theologen halten sich am liebsten auf dieser Bahn.

3. D a s V e r h ä l t n i s d e r ä u ß e r e n u n d i n n e r e n, o b j e k t i v e n u n d s u b j e k t i v e n S e i t e. — Für die Lösung der Frage, ob die Offenbarung wesentlich eine äußere oder eine innere, objektive oder subjektive oder beides in gleichem Maße ist, gilt namentlich die Ausführung R o t h e s als epochemachend. Wir legen daher sie zu Grunde[2]). Die Offenbarung ist nach Rothe „zu allernächst ein

1) Doch behauptet Schaeder: „Wir haben auch nicht das Mindeste dagegen zu sagen, daß man von dem Interesse am Entwickelungsgedanken geleitet, die historischen Zusammenhänge der einzelnen Religionen unter einander, auch die des biblischen Christentums mit ihnen, also vor allem den Zusammenhang der neu- und alttestamentlichen Vorstellungswelt mit der jüdischen, der parsistischen und babylonischen, beobachtet" (Theoz. Th I 192). Vgl. auch unten S. 194 über Beth.

2) Zur Dk, S. 66f.; Dk II, S. 45. — Rothe vertieft mit seiner Theorie eine Unterscheidung, die schon K. G. Bretschneider gemacht hatte, s. unten S. 196.

Hineintreten Gottes in die natürliche menschliche Geschichte“ durch geschichtliche Ereignisse, die er ohne geschichtliche Vermittlung in ihr wirkt und in denen er sich unzweideutig auch für den natürlich-sündigen Menschen bezeugt. „Nach dieser ihrer äußeren, geschichtlichen, objektiven Seite ist sie göttliche Manifestation. Diese hat an der natürlichen psychologischen Erregbarkeit des Selbstbewußtseins des sündigen Menschen ihren Anknüpfungspunkt und setzt in ihm nichts weiter voraus als irgendein Maß der Lebendigkeit seines Selbstbewußtseins oder seiner erkennenden Funktion, so daß sie dem Menschen in keiner Weise eine Gewalt antut. Da aber dieser wegen der bei ihm statthabenden Alteration seiner Persönlichkeit und mithin auch seines Selbstbewußtseins von sich selbst allein zu einer sie richtig erkennenden Auffassung der göttlichen Manifestation unfähig ist, so muß zu dieser, wenn es zu einer wirklichen Offenbarung Gottes kommen soll, auch noch eine innere unmittelbare, d. h. übernatürliche Wirkung Gottes auf das Selbstbewußtsein des Menschen hinzutreten, kraft welcher es sich in seiner Richtung auf die göttliche Manifestation auf richtige Weise, also als richtiges, nämlich relativ-richtiges (d. h. nach Maßgabe jener bestimmten Manifestation) Gottesbewußtsein zu vollziehen vermag. Für diese innere übernatürliche Wirksamkeit Gottes ist aber im Menschen ein bestimmter Anknüpfungspunkt und ein bestimmtes Vermittelungsmittel gegeben, eben vermöge der vorangehenden äußeren göttlichen Manifestation, nämlich in der von dieser nach dem einfachen psychologischen Kausalgesetz in der Seele des Menschen hervorgerufenen religiösen Erregtheit und Empfänglichkeit, so daß also auch hierbei alles Magische ausgeschlossen bleibt. Nach dieser ihrer inneren, subjektiven Seite ist die Offenbarung göttliche Inspiration. Beide, Manifestation und Inspiration, wie sie sich gegenseitig schlechterdings fordern, in ihrer unauflöslichen Einheit sind die göttliche Offenbarung“. Die Manifestation besteht also in einer Reihe von wunderbaren geschichtlichen Veranstaltungen, die Inspiration (vgl. unten § 43, 3a) in der Erleuchtung, die zur rechten Auslegung solcher Geschichtsvorgänge befähigt. Jene bedeutet die objektive, diese die subjektive Seite der Offenbarung.

Rothes Theorie hat nur insofern allgemeine Billigung gefunden, als alle zugestehen, daß die Begriffe „Offenbarung und Inspiration“ sich nicht decken, vielmehr der erstere umfassender ist. Von einigen ist auch ihr spezieller Inhalt großenteils gebilligt worden, z. B. von I. A. Dorner. Von anderen Theologen aber, und zwar Vertretern der verschiedensten Richtungen wurde sie bemängelt oder verworfen. Bei der kritischen Weiterführung und Ergänzung

der Rotheschen Gedanken spielen nun zwei Gegensätze durch einander: einmal der von objektiv (in der Geschichte) und subjektiv (im Menschengeist), anderseits der von Vergangenheit (Bibel) und Gegenwart (Erlebnis). Die konservative Theologie machte in ihrem Erlangischen Zweige den Versuch, die objektive Seite der Offenbarung einerseits historisch zu fassen, anderseits so auszuweiten, daß ihr Hineinragen in das Glaubensleben des heutigen Christen deutlich wird; sie ließ sich aber in der Bearbeitung des Begriffs durch die überkommene Verbindung von Schrift und Offenbarung hemmen. Der Liberalismus blieb dem spekulativen Rationalismus, dem Erbe Hegels, treu; er bildete nur die subjektive Seite der Rotheschen Theorie zu größerer Weite und Freiheit aus und wurde auch durch Lipsius, der den Rotheschen Gedanken näherkam, nicht zur Überwindung seiner Einseitigkeit geführt. Die Ritschlsche Theologie entwickelte zunächst die objektiv-biblische Seite der Offenbarung, um dann in Männern wie Wendt und Herrmann auch das subjektive und das Erlebnis-Moment wieder kräftig damit zu verbinden. Wir verfolgen kurz diese drei Richtungen der Entwicklung.

Auf konservativer Seite hatte bereits Hofmann einen bedeutenden Versuch gemacht, bei der Offenbarung die Geschichte, und zwar als zusammenhängende Folge von Tatsachen, in den Vordergrund zu stellen[1]). Frank brachte dann außerdem auch für die Offenbarungslehre die Bedeutung des lebendigen religiösen Bewußtseins zur Geltung. In diesem Sinne gibt er eine interessante Auseinandersetzung mit Rothe. Er tadelt (Chr. Gewißheit, § 47 Nr. 14), daß von Rothe die „wunderwirkende und die ihr korrelate offenbarende Tätigkeit Gottes lediglich auf Natur- und Geschichtsereignisse beschränkt, dagegen innerhalb des sittlich-intellektuellen Lebens der Menschen, innerhalb des Zentrums der menschlichen Persönlichkeit, aus Furcht vor Magie geleugnet“ werde, so daß es neue innere, mittels der Offenbarung gewirkte Data nicht gebe und das Wunder sich auf das Gebiet der Heilsaneignung nicht erstrecke; ferner, daß Rothe sich in einen Widerspruch verwickele, da nach ihm jene Data der göttlichen Manifestation mit Evidenz, in natürlich psychologischer Weise sich in dem Bewußtsein des Menschen abspiegeln sollen, und dennoch nach der Erfahrung des Christen der sündige Mensch die an ihn gelangende göttliche Manifestation nicht richtig soll verstehen können. Außerdem erblickt Frank darin einen

1) Vielleicht hat Hofmann dabei Einflüsse des späteren Schelling aufgenommen (Ph der Offenbarung, 2. Abt. der Werke, 3. B. 1858). Noch näher liegt die Anknüpfung an Männer wie Bengel und Collenbusch (vgl. oben S. 31).

Fehler, daß Rothe die Data der Offenbarung in der durch die Inspiration empfangenen Beleuchtung auf bleibende Weise in den menschlichen Gesichtskreis eingetreten sein, kurz alles übernatürlich Gesetzte sofort Natur, ihr organisch eingegliedert und unter ihr Gesetz getan sein lasse; weiter darin, daß er die Bibel überhaupt nicht für inspiriert halte, da die Inspiration als das innere Moment der Offenbarung der Abfassung der hl. Bücher vorangehe. Immerhin unterscheidet auch Frank das urkundliche geschriebene Wort Gottes und nicht minder das Sich-kundmachen Gottes bei der Bekehrung des Einzelnen und in dem Bekehrten als sekundäre Offenbarungen von der primären oder prinzipiellen Offenbarung. Diese selbst bedeutet eine übernatürliche Setzung der Heilstatsachen innerhalb der natürlichen Welt: „Der Erlösungsgott macht sich offenbar, indem er die geistliche Welt kraft einer Neuschöpfung ins Dasein ruft und weiterhin ausgestaltet, gleichwie die natürliche Offenbarung auf Grund der Schöpfung und mit dem Dasein der natürlichen Welt gegeben ist“ (Chr. Wahrheit³, 2. B., S. 9). Die Unterscheidung der sekundären und primären Offenbarung steht wenigstens teilweise in Analogie mit Rothes Unterscheidung der manifestatio und inspiratio.

Eine direkte Weiterführung hat Franks Auffassung nicht erleben dürfen. Denn die Betonung der objektiven Geschichte, die dank Ritschl und dem Biblizismus fast überall in der Theologie zur Herrschaft kam, wandte zunächst das Augenmerk wieder von dem Streben ab, die Erlebnisse des Christen stärker mit dem Offenbarungsbegriff zu verbinden. Die G e s c h i c h t l i c h k e i t der Offenbarung trat allein in den Vordergrund. Das Hauptproblem wurde demnach wieder wie bei Rothe das Verhältnis der Tatoffenbarung (Manifestation) und der Deutungsoffenbarung (Inspiration). Einerseits gilt die in Jesus Christus gipfelnde Tatsachenkette heute zumeist als „die“ Offenbarung; anderseits fühlt man sich teils durch Pietät teils durch religiöse Erfahrungen getrieben, auch der heiligen Schrift irgendwie Offenbarungswert zu verleihen. Dabei bleibt man wesentlich auf der Linie der Rotheschen Gedanken. Sie wirken z. B. bei Ihmels (Centralfragen, S. 64 ff.) ebenso nach wie bei Kähler (RE 14, 346) und Seeberg (Offenbarung u. Inspiration, 1908, BZStr). Ihnen allen kommt es darauf an zu zeigen, daß die Tatoffenbarung nicht genügte; es bedurfte einer besonderen göttlichen Wirksamkeit, um auch das rechte Verständnis der geschichtlichen Tatsachen zu ermöglichen. Sie ist der zweite Akt der Offenbarung, bald Wortoffenbarung (Ihmels), bald direkt Inspiration (Seeberg) genannt[1].

---

1) Über das Verhältnis dieses zweiten Aktes der Offenbarung zur Bibel vgl. unten Nr. 4 und § 43, 4.

In der Regel bleibt nun bei diesen Theorien der Offenbarungsbegriff trotz seiner Ausweitung auf die objektive Seite beschränkt; denn die Weckung des Verständnisses der Tatoffenbarung, die zunächst auf die subjektive Seite fällt, galt nur den Aposteln oder den biblischen Schriftstellern; ihr Ertrag und sie selbst steht darum dem heutigen Christen wieder in einer objektiven Fassung gegenüber. Natürlich betonen die konservativen Theologen fast sämtlich, daß der Christ sich der Offenbarung nur durch „persönliches Innewerden“ versichern kann. Aber das dogmatische Problem, das in dem Verhältnis der subjektiven und objektiven Momente der Offenbarung liegt, wird damit nicht gelöst. Doch beginnt neuerdings, analog zu Herrmanns Theorie (vgl. S. 192), die Teilnahme auch für dieses, bereits von Frank empfundene Problem. Seeberg betont als eine besondere Seite der Offenbarung, und zwar spez. der Inspiration, daß auch wir heute in den durch sie entstandenen „Gedanken und Urteilen der wirksamen Gegenwart Gottes innewerden“ (Offenbarung u. Inspiration, S. 28. 76). Andere unterscheiden von der historisch lokalisierten die „wirkliche“ Offenbarung. So Kropatscheck in dem Satze: „Erfahrenes und Offenbarung gehen in der Weise zusammen, daß die Offenbarung uns als ein Komplex von Gedanken entgegentritt, die der Erfahrung als wirksame Macht und als Realität und damit als wirkliche Offenbarung sich dokumentieren“ (Die Aufgaben der christusgläubigen Th, S. 24). Noch deutlicher zeigt Hunzinger die Aufgabe: das Objektive, der Wille Gottes, der offenbar werden soll, ist vorhanden, unabhängig vom Verständnis; aber es wird erst Offenbarung, sofern es jemandem offenbar wird, also es wird erst im Subjektiven wirklich; „dieses Aufeinanderbezogensein von Objektiv-Realem und Subjektiv-Bewußtem begründet den Offenbarungsbegriff erst und kompliziert ihn zugleich“ (Allg. Ev. Luth. Kirchenzeitung 1910, S. 362). Und ganz ähnlich Schaeder: die objektive Gottesoffenbarung in Christo hat die Tendenz, in der Form subjektiven Glaubenserlebnisses zur „persönlichen Offenbarung“ zu werden (Theozentrische Th, I 49). Schaeder vor allem fordert, um diese gegenwärtige Offenbarungskraft der Schrift verständlich zu machen, den Ausbau der Lehre vom Geist; auch Grützmacher und Lütgert sehen hier den Weg zum Fortschritt (z. B. Grützmacher, Studien 2, 108). Freilich sind all diese Gedanken bisher nur angedeutet, nicht systematisch durchgeführt worden.

Die sog. liberalen Theologen erkennen zwar die zentrale Bedeutung der Person Christi für das Christentum auch ihrerseits an, aber die göttliche Offenbarung lassen sie unter dem Einfluß der

spekulativen Philosophie in der „mystischen Tiefe des menschlichen Geistes geschehen“ (vgl. auch unten § 34). Ihr Hauptvertreter ist Biedermann. Nach ihm (Dk § 106, 4) reduziert sich in der Tat „alle wirkliche Offenbarung . . . auf das, was der Vorstellung zuerst nur als eine Art derselben vorgeschwebt hatte, auf die innere“. Diese innergeistige Offenbarung ist die einzig wirkliche; die Vorstellung äußerer supranaturaler Offenbarungsereignisse beruht auf der Verwechselung des göttlichen Offenbarungsmoments mit seiner menschlichen Vermittelung; und zwar offenbart sich Gott dem Menschengeist 1. als den absoluten Grund, 2. als die absolute Norm und 3. als die absolute Kraft für das Geistesleben des natürlich-endlichen Ich des Menschen. Nach dem Phänomen der Wechselbeziehung im Menschen selbst bezeichnet, ist sie die Offenbarung im Vernunfttrieb, im Gewissen und in der realen Freiheit des menschlichen Ich (§ 108). Biedermann vertritt diese Ansicht im bewußten Gegensatz gegen die Ritschlsche Schule (z. B. Dk § 159, Nr. 2, S. 333). Ausführlicher aber setzt sich mit dieser Lipsius auseinander; und zwar so, daß er ihr wie ja auch sonst in vielen Punkten allmählich näher kommt. Seine letzten Schriften (Dk [3] § 142; Die Hauptpunkte der chr. Glaubenslehre [2] 1891, S. 14ff.) wenden den Begriff „Offenbarung“ ausdrücklich zwiefach an. Dabei erinnert er selbst an Rothes Vorgang, befreit aber beide Seiten seines Offenbarungsbegriffs vom Wunderhaften und verallgemeinert sie. Zur Offenbarung gehören zunächst innere Vorgänge. Und zwar ist diese Offenbarung in ihrer unmittelbaren Betätigung für das menschliche Selbstbewußtsein eine Erregung des religiösen Abhängigkeitsgefühls und eine Erweckung der Glaubensgewißheit; mittelbar erweitert sie sich auch auf Vernunft und Gewissen. Die innere Offenbarung aber muß sich auf die äußere geschichtliche stützen, die aus einem zusammenhängenden Verlauf von Tatsachen, Erlebnissen, Vorgängen besteht und in Christus gipfelt; sie bestimmt das Leben der religiösen Gemeinschaft und wiederholt sich dann im innern Leben jedes Einzelnen. Daraus ergibt sich zunächst die Frage, was denn die beiden Arten der Offenbarung zu einem einheitlichen Ganzen mache, also in einen Begriff zusammenzwinge. Lipsius sucht sie zu beantworten, indem er die innere Offenbarung, die sich in Jesus als ein wirkliches Sein Gottes in ihm vollendet, zur Voraussetzung des äußeren macht, anderseits aber erst aus dem inneren selbsterlebten Offenbarungsakt unsre Gewißheit um die äußere geschichtliche Offenbarung entspringen läßt. Eine andere Schwierigkeit bereitet das Verhältnis des Frommen zu Jesus; wenn beide die innere Offenbarung haben, wie kann dann Jesus Offenbarungswert für den Frommen besitzen? Lipsius weist

hier darauf hin, daß nur im Selbstbewußtsein Jesu die religiöse Gewißheit unmittelbar gegeben sei. Bei uns bedarf sie der Vermittelung; wir erhalten erst durch die stete Beziehung unsers religiösen Bewußtseins auf Jesus die Gewißheit, daß göttliche Offenbarung unser eignes religiöses Leben regelt (vgl. auch Ph u. R, S. 266f.). Allein diese Bemerkungen zeigen nur, wie stark Lipsius das von Rothe herausgearbeitete Problem empfindet; sie bilden keine wirkliche Lösung.

Pfleiderer kehrt wieder zur einheitlichen Auffassung zurück. Ihm ist Offenbarung „jedes ursprüngliche Innewerden und Ergriffenwerden von einer übersinnlichen Wahrheit, welche, weil nicht aus äußerer Mitteilung noch aus willkürlicher Reflexion, sondern aus dem unbewußten und ungeteilten (transzendentalen) Grund der Seele stammend, als eine durch menschliche Seelentätigkeit vermittelte Mitteilung Gottes empfangen wird" (Glaubens- u. Sittenlehre, [6] S. 19). Sofern der hier geschilderte Zustand eine Persönlichkeit dauernd beherrscht, bedeutet er Genialität auf dem höchsten zentralen Lebensgebiet und schafft so die Voraussetzung für das geschichtliche Hervortreten bestimmter Offenbarungspersönlichkeiten. Aber eine spezifische Offenbarung Gottes in der Geschichte wird bei Pfleiderer nicht gelehrt. Auch August Dorner meidet mit vollem Bewußtsein diesen Schritt.

Die Ritschlsche Theologie war es vor allem, die weit kräftiger als Rothe[1]), im Gegensatz zu Frank und Biedermann-Lipsius, den geschichtlichen Charakter der Offenbarung verfocht. Gerade darin sah sie selbst ihren eigentlichen Fortschritt, daß sie die Gottesgewißheit nicht aus der schwankenden und armen Grundlage der Wiedergeburt noch aus der leeren und ohnmächtigen Vernunft ableitete, sondern aus geschichtlichen Tatsachen. Was J. Kaftan sagt, gilt für diese ganze Gruppe: „Wachsen wir in und mit unserem geistig-persönlichen Wesen, mit dem, was wir nun wirklich sind, aus der Geschichte heraus, ... dann ergibt sich die weitere Folgerung von selbst, daß wir für die Erkenntnis der in der geschichtlichen Erziehung uns zuwachsenden Wahrheit letztlich nicht an die Erlebnisse der einzelnen

1) Eine ausführliche Kritik Rothes gibt Kaftan (Wesen der chr. R, [2] 322f.). Die Motive der Theorie scheinen ihm berechtigt. Denn nach Rothe besage ja der christliche Offenbarungsglaube, daß wir mit unserer Frömmigkeit uns wesentlich auf die geschichtliche Gottesoffenbarung beziehen, und daß die Gottesoffenbarung schließlich als Kundmachung von Wahrheit in unser geistiges Leben eingeht. Dennoch findet er die Theorie verfehlt. So viel Gewicht auch die Geschichtstatsachen erhalten, sie werden uns nach Rothe doch erst durch den Kommentar der Inspiration kund, sind also an sich noch gar nicht Offenbarung. Die Hauptsache bleibt wieder die Inspiration, d. h. der alte Begriff der Offenbarung wird im Grunde festgehalten.

Seele, sondern an die Höhepunkte des geschichtlichen Lebens der Menschheit gewiesen sind. Jede eingehendere Erwägung führt immer wieder darauf zurück. Ich soll mein Leben nicht leben, wie es sich aus den zufälligen Impulsen des Augenblicks in der Wechselwirkung mit meiner geschichtlichen Umgebung gestaltet. Ich soll mein Leben in die Hand nehmen lernen und es in den Zusammenhang versetzen, der mir an der Geschichte als der höchste Sinn des menschlichen Daseins aufgeht. . . . Die höchste Freiheit liegt in dem Gehorsam gegen das Ganze, in welchem wir individuelle Einseitigkeiten überwinden und den vollen Inhalt menschlichen Daseins zum persönlichen Eigentum gewinnen“ (Zur Dk, S. 180). Aber Ritschl betonte nicht nur, daß die Offenbarung Geschichte sei, nämlich das „harte Gestein einer von Gott in unsere Geschichte hineingestellten Tatsache“ (so spez. Kaftan, Dk 233), und durch ihren geschichtlichen Charakter der Religion objektiven Halt gebe; sondern er suchte das herauszuarbeiten, was nun eigentlich in dem reichen Inhalt der Bibel Offenbarungsgeschichte ist, und so zugleich die alte Gefahr einer intellektualistischen, katholisierenden Gleichsetzung der Offenbarung mit der Schrift zu bekämpfen. Ritschl vollendete das, was Luther dem Protestantismus eingepflanzt, der Pietismus weiterentwickelt, und Schleiermacher erstmals theologisch geltend gemacht hatte: er erhob zum Träger der Offenbarung die geschichtliche Persönlichkeit. Die eigentliche Offenbarung ist die in ihrem eigentümlichen Beruf tätige Person Jesu; nur muß sie nicht losgelöst von ihren geschichtlichen Beziehungen, sondern stets im Zusammenhang mit der alttestamentlichen Vorbereitung[1]) und mit dem adäquaten Verständnis durch die Jüngerpersönlichkeiten erfaßt werden. Die Lehren, sittlichen Regeln und Einzeltatsachen der Bibel konnten jetzt nur noch insofern Anspruch auf Offenbarungscharakter erheben, als sie mit der zentralen Offenbarungstatsache, mit Jesus, im inneren Zusammenhang standen. Diese Auffassung entspricht ganz einer Zeit, die in der Persönlichkeit nicht nur den höchsten Wert der Kultur, sondern etwas Weltüberlegenes, ja die Hauptform des Irrationalen innerhalb der Welt und die bewegende, schöpferisch wirkende Macht der Geschichte erblickt; wenn irgendetwas in der Welt, so mußte darum sie der Träger transzendenter Einwirkungen in der Welt sein.

Hier war die Offenbarung durchaus geschichtlich lokalisiert; ihre Feststellung und Auffassung blieb daher in einer — von Ritschl

1) Die eben damals zur Herrschaft kommende Betonung der prophetischen Persönlichkeiten durch die alttestamentliche Forschung verstärkte diese ganze Entwicklung.

sehr unklar gefaßten — Abhängigkeit von der geschichtlichen Forschung, ihre Autorität vielfach äußerlich und lehrgesetzlich. Die Momente der Subjektivität und Gegenwärtigkeit, die bei Frank und den Liberalen hervortraten, waren kaum berührt. Der Hinweis darauf, daß Offenbarung nur für den Glauben und für den, der sich der durch die Offenbarung begründeten Gemeinde einrechne, wirklich werden kann — dieser Hinweis bezeichnete eben nur das Problem, löste es aber nicht. Auch der Satz Kaftans (Dk, S. 48), daß die Wirksamkeit des Geistes am Christen eine Fortsetzung der Offenbarung in Christo sei, steht etwa auf derselben Linie. Erst Herrmann erkannte die Schwierigkeit klar und arbeitete bewußt an der Lösung (vgl. S. 186). Er bleibt auf dem Boden Ritschls, indem er die Verlegung der Offenbarung in den subjektiven Vorgang der religiösen Erhebung scharf bekämpft: die Offenbarung muß ein Ereignis sein, das man von sich ablösen kann (R im Verhältnis z. Welterkennen u. z. Sittlichkeit, S. 365). Aber er betont noch mehr als Ritschl, daß überall der Einfluß der sittlich reiferen und stärkeren Person es ist, der den Menschen emporhebt, und zieht die Offenbarung noch kräftiger auf die Person Jesu zusammen. Vor allem kämpft er gegen die Gefahren, die jene geschichtliche Lokalisierung der Offenbarung mit sich bringt, besonders gegen die Gefahr, daß die Offenbarung doch wieder als äußere Autorität Anerkennung von uns fordert und dabei zur Lehre erstarrt. Er setzt daher in der Feststellung des Begriffs beim Subjekt ein. Offenbarung Gottes ist ihm das, was den Menschen in seiner sittlichen Not, in seiner Anfechtung und Verlorenheit über sich selbst hinweghebt; das was ihn völlig unter Gott beugt und ihn zur gänzlichen vertrauensvollen Hingabe an Gott zwingt. Offenbarung ist also ein Vorgang, der sich zwischen Gott und der Menschenseele abspielt, eine für jeden Christen individuell notwendige Wirkung Gottes. Allerdings vermittelt Jesus diese göttliche Tätigkeit; aber ihn deshalb schlechthin die Offenbarung Gottes nennen, ist nur eine abkürzende Formel. Die Offenbarung ist nicht niedergelegt und kodifiziert im Bibelbuch, sondern ist etwas Lebendig-Gegenwärtiges. Ihr objektives Moment (s. oben: das Ereignis, das der Mensch von sich ablösen kann) ist zunächst nicht die Bibel oder Jesus als Glied der Geschichte, sondern die Kundgebung Gottes, die der Fromme in bestimmten Erfahrungen, vor allem in der Begegnung mit Jesus erlebt. Damit ist der geschichtliche Standpunkt erhalten, aber zugleich die Subjektivität und Gegenwartsbeziehung bezeichnet, die jeder wahrhaft religiöse Begriff besitzen muß.

Was Herrmann durch möglichst scharfe Zuspitzung des Offen-

barungsbegriffs erreicht, das versucht Wendt umgekehrt durch möglichst weite, elastische Fassung. Ihm ist in erster Linie das Ganze der Welt- und Menschenentwicklung, der ganze tatsächliche Bestand der Welt die Offenbarung, d. h. die Selbstkundgabe Gottes. Doch erhalten manche Tatsachen den Vorzug, daß sie uns den Heilszweck und Liebeswillen Gottes besonders deutlich bezeugen: so einerseits die in Jesus gipfelnde geschichtliche Entwicklung, anderseits die innere Erfahrung des sittlichen Lebens, das geheimnisvolle intuitive Moment bei der Entstehung der religiösen Erkenntnis. Sie sind also Offenbarung Gottes in einem engeren Sinne, aber nicht grundsätzlich, sondern nur durch die größere Deutlichkeit von der allgemeinen Offenbarung Gottes geschieden; doch werden Jesu Gottes- und Heilserkenntnisse genannt: „Akte einer solchen höchsten, vollkommenen Offenbarung, über die hinaus es eine vollkommnere Erschließung des Wesens und Willens Gottes für die Menschen nicht mehr gibt“ (Chr. Lehre, S. 292). Wendt ist sich völlig bewußt, daß er mit seinen Gedankengängen zu Rothe zurückkehrt; aber auch, daß er das, was Rothe unter Manifestation und Inspiration versteht, des spezifisch wunderhaften Charakters und der historischen Einschränkung entkleidet, also aufs stärkste verallgemeinert (S. 271 ff. 280 f.). Das Ergebnis ist ähnlich der Theorie des späteren Lipsius (S. oben S. 189).

Noch umfassender nimmt Troeltsch die Anregungen von Lipsius und Pfleiderer wieder auf. Offenbarung ist ihm in erster Linie ganz allgemein das Innewerden der Gegenwart Gottes selbst; das Wort bezeichnet den Erlebnis- und Überzeugungscharakter, also die Unbegreiflichkeit des Glaubens. Damit aber ist der Inhalt des Begriffs nicht erschöpft. Die religiöse Sprache versteht unter Offenbarung vorzüglich die geschichtliche Persönlichkeit, Lehre, Schrift oder Institution, durch die in einem bestimmten Kreise jede persönliche Religiosität erweckt und vermittelt wird. Diese Doppelheit des Begriffs ist darin begründet, daß die produktive Kraft des normalen religiösen Menschen überaus gering ist und stets jener Anregung bedarf, die vor allem von den großen religiösen Persönlichkeiten und der Überlieferung über sie ausstrahlt. Aus der Allgemeinheit dieser Erscheinung folgt die Mehrheit der historischen Offenbarungen und ebenso die Notwendigkeit wie die Relativität einer jeden. Vergleichende Würdigung stellt dann ihren Wert- und Wahrheitsunterschied fest; die christliche ergibt sich dabei in der Persönlichkeit Jesu und der Gesamtheit ihrer Wirkungen als die ethisch und religiös lebendigste, reichste und tiefste. Damit ist ihre Geltung erwiesen, soweit „derartiges wissenschaftlich überhaupt er-

wiesen werden kann“ (Offenbarung, in dem Monatsblatt „Die R in G u. Gegenw.“, 1907, S. 1 ff; vgl. auch oben S. 177).

4. Die Ausdehnung des Offenbarungsbegriffs. — Wie er ursprünglich die ganze Bibel umfaßt hatte, so wandte man ihn in dem neuen Zeitraum unwillkürlich nicht nur auf die Tatsachen an, die den Inhalt des Neuen, sondern auch rückwärts auf die, welche den Inhalt des Alten Testaments bilden, vor allem auf die prophetischen Gestalten der Hebräer. Aber schon Schleiermacher stellte das Heidentum an positiver Bedeutung für die Entstehung des Christentums dem Judentum gleich (Glaubenslehre § 12; s. oben § 25). Und je stärker sich die Teilnahme der Theologen dem allgemeinen Wesen der Religion zuwandte, desto mehr verbreitete sich die Neigung, zwischen der hebräischen und der allgemeinen Religionsentwicklung nur graduelle Unterschiede zu behaupten. An den alttestamentlichen Erzählungen von dem ursprünglichen patriarchalischen Verhältnis Gottes zu den Menschen und von der Verehrung Gottes etwa durch die Erzväter fand diese Auffassung ihre Stütze; doch mußte man statt einer absoluten Degeneration durch die Sünde irgendwie eine fortschreitende Entwicklung auch der heidnischen Frömmigkeit annehmen. Die Beschränkung der Offenbarung auf die biblischen Gestalten, die besonders innerhalb der Ritschlschen Theologie herrschte, hemmte für einige Zeit diesen Prozeß. Doch erklärte z. B. J. Kaftan stets die Offenbarung für ein Stück aller Religion (Wesen der R, [2] 194 ff.). Als vollends die Religionsgeschichte den irrationalen Charakter der Religion und anderseits den Zusammenhang des Christentums mit der Entwicklung der orientalischen Religionen immer deutlicher aufwies, da dehnte man den Offenbarungsbegriff desto energischer auch auf die außerbiblischen Religionen aus. Die religionsgeschichtliche Theologie, besonders Troeltsch, kämpft gegen die Vorstellung, daß aller nichtchristliche Offenbarungsglaube nur Betrug, Teufelsstiftung oder Wahn sei, und sieht im Christentum lediglich den Höhepunkt der in der Erhebung der Menschheit zu Gott wirkenden Offenbarungen (s. oben § 19, 2. Anm.). Die konservative Theologie läßt sich durch die Religionsgeschichte in ihrer Annahme einer doppelten Offenbarung, getrennt durch die sündige Depravation (z. B. Grützmacher, Studien 2, 86), bestärken. Einzelne ihrer Vertreter gehen auch weiter. Beth z. B. will die heidnische Religion wie die jüdische als Erzeugnis von Offenbarung würdigen; nur daß weder die eine noch die andere genügt: „Offenbarung Gottes allenthalben, aber die zum Ziele der Menschheit, zur ewigen Seligkeit leitende Heilsoffenbarung nur in Jesus Christus“ (Der Entwicklungsgedanke u. das Chrtum, S. 214).

Sobald die Offenbarung grundsätzlich vom Bibelbuch unterschieden wurde, mußte sie auch die Neigung gewinnen, sich vorwärts auszudehnen[1]). Das Gotteserlebnis des Christen selbst trat nicht nur in der liberalen Verflüssigung, sondern auch bei Frank irgendwie in den Inhalt des Begriffs hinein; es bestimmt ihn heute bei so verschiedenen Theologen wie Troeltsch (s. oben S. 177. 183. 193), Herrmann und Wendt (S. 192f.).

Die Theologen, die dieser Neigung nicht folgen, bleiben zunächst bei der Offenbarung Gottes in Jesu Christo stehen. Seine Person und Wirksamkeit ist ihnen die große Tatsache der Offenbarung. So etwa lehren außer vielen Theologen der Ritschlschen Gruppe z. B. auch Wilhelm Schmidt (Die Forderung einer mod. positiven Th in krit. Beleuchtung, 1906) und Dunkmann (Mod. Th des alten Glaubens, 1906). Die meisten konservativen Theologen aber streben über diese Einschränkung hinaus; sie wollen auch bei den Aposteln wirkliche Offenbarung behaupten (vgl. oben S. 187 und unten § 43, 4). Freilich, wo schließt dann die von ihnen angenommene Wortoffenbarung oder Inspiration? Seeberg meint: Das Ende der Offenbarung wird „dort anzusetzen sein, wo der Geist Jesu Christi aufhört, prinzipiell neue Wirkungen bezw. Erlebnisse und Erkenntnisse zu erzeugen. Das ist aber, wie die Geschichte zeigt, am Ende der apostolischen Zeit eingetreten“ (Offenbarung u. Inspiration, S. 25). Also hier wird die Geschichte, d. h. die Wissenschaft, als Schiedsrichter über das Ende der Offenbarung angerufen. Größere Sicherheit und Ausdehnung auf den Kanon will Grützmacher gewinnen, indem er den Entwicklungsgedanken innerhalb der Offenbarung zur Geltung zu bringen versucht. Wie auf die alttestamentliche Stufe die höhere folgte, die in Jesus Christus gegeben ist, so auf diese dann noch eine abschließende Stufe. Grützmacher macht sie plausibel durch die Erinnerung an parlamentarische Debatten, die erst in schriftlicher Fixierung ihren formalen Abschluß zu finden pflegen. Einer solchen Fixierung bedurfte auch die göttliche Offenbarungsgeschichte, wenn sie ganz abgerundet sein sollte. Die Inspiration ist nun „derjenige göttliche Akt, vermöge dessen Gott seine materiale Offenbarungswirksamkeit formal schließt, indem er durch menschliche Vermittlung einen Schriftenkomplex herstellt, der die dadurch abgeschlossene Offenbarung für alle Zeiten wirksam erhält“ (Studien 3, 100f.; vgl. unten § 43). Freilich ist Grützmacher mit dieser neuen Ausdehnung der Offenbarung auf die Bibel bisher allein geblieben.

1) Übrigens zeigt sich eine ähnliche Neigung ganz abgesehen vom Katholizismus in der altprotestantischen Annahme einer Inspiration der symbolischen Bücher (§ 48, 3).

Auch ein „Schrifttheologe“ wie Ihmels begnügt sich damit, die Schrift das „urkundliche Zeugnis von der göttlichen Offenbarung und der durch sie gewirkten Geschichte“ zu nennen (Centralfragen, S. 70).

5. Mittelbare und unmittelbare Offenbarung. — Von den übrigen Unterscheidungen bedarf nur die zwischen unmittelbarer und mittelbarer Offenbarung einer Erwähnung. Sie wurde schon von den alten Orthodoxen in verschiedener Weise vollzogen, wird aber von den neueren Theologen meist nicht mehr betont oder doch sehr verschieden gewendet. Die meisten älteren orthodoxen Dogmatiker hatten unter unmittelbarer Offenbarung die Inspiration der Apostel und Propheten, unter mittelbarer die durch die hl. Schrift vermittelte Offenbarung verstanden, Buddeus dagegen unter unmittelbarer die lediglich durch den Geist Gottes mitgeteilte, unter mittelbarer die durch Engel oder andere Medien vermittelte. Die meisten Rationalisten behaupteten dann, daß Gott immer nur mittelbar, nämlich durch Vermittlung der Naturgesetze, wirke, und verwarfen aus diesem Grunde die unmittelbare Offenbarung. Wegscheider aber behauptete trotz gleicher Voraussetzung vielmehr: dei operationes per se non nisi immediatae sunt, nur der menschliche Geist urteile wegen seiner Gebundenheit an Zeit- und Raumgrenzen und sukzessives Erkennen, daß Gott mediate wirke (Institutiones [8] § 12). Bretschneider (Syst. Entwicklung aller in der Dk vorkommenden Begriffe, 1826, § 28) endlich verstand unter mittelbarer Offenbarung diejenige, welche durch etwas „Manifestierendes“ (Gestirne, Welt, Gewissen usw.), was zwischen Gott und der menschlichen Vernunft steht und die Kenntnis vermittelt, gegeben wird, dagegen unter unmittelbarer Offenbarung — die Inspiration. Biedermann nennt die Offenbarung unmittelbar, sofern sowohl Gott als das menschliche Ich unmittelbar aktives Subjekt und das Medium ihrer Wechselbeziehung also nichts ist, was außer jedem von ihnen und zwischen ihnen läge, sondern etwas, worin sie unmittelbar (nicht unvermittelt) eins sind; mittelbar dagegen, sofern sie ein wirkliches Medium außer Gott als Subjekt und außer dem menschlichen Ich als Subjekt hat, aber ein Medium, das im Geistesleben des Menschen durch Gott und für den Menschen ist (Dk § 106, Nr. 6). Lipsius führt die fragliche Unterscheidung zurück auf den Unterschied des unmittelbaren religiösen Phänomens selbst, d. h. des geistigen Aktes, in welchem das Bewußtsein um eine göttliche Offenbarung ursprünglich aufleuchtet, und seines Reflexes im subjektiv menschlichen Erkennen und Handeln (Dk § 139). Nach Pfleiderer endlich reduziert sich der Unterschied zwischen unmittelbar und mittelbar auf den Grad-

unterschied von überwiegend originaler Produktion und überwiegend nachbildender (rezeptiver) Reproduktion. Im weiteren Sinne aber könnten unter mittelbarer Offenbarung auch alle die Erscheinungen des Natur- und Geschichtslebens verstanden werden, welche als Mittel dienen zur Hervorbringung der *unmittelbaren innergeistigen* Offenbarung (§ 17, [6] S. 21). Diese Musterkarte zeigt, daß die ganze Unterscheidung ein künstliches Gemächte ist; sie führt zu der anderen Unterscheidung zwischen innerer und äußerer Offenbarung zurück (s. oben Nr. 2).

C. Antikritik und Ergebnis.

§ 31. Die Möglichkeit besonderer Offenbarung.

Wir sind davon ausgegangen, daß das Christentum auf einer besonderen Offenbarung Gottes beruhe, also von der Tatsächlichkeit oder Wirklichkeit der Offenbarung (§ 21). Zunächst müssen wir sie *gegen die verteidigen, die eine Wertung bestimmter Tatsachen* als Offenbarung von dem Axiom aus bestreiten, daß eine besondere Offenbarung überhaupt unmöglich sei und gewesen sei. Soweit dabei die Unmöglichkeit des Wunders hereingezogen wird, handeln wir über die Frage teilweise später (§ 35). Im übrigen halten wir uns gegenüber den Einwürfen des vulgären Rationalismus an Wegscheider; gegenüber denen des spekulativen Rationalismus an Strauß.

Bei Wegscheider (s. oben § 28) findet sich einiges, was für uns nicht in Betracht kommt. So jener Vorwurf einer petitio principii. Denn wenn uns die hl. Schrift auch Urkunde der besonderen Offenbarung ist, so stützen wir unseren Glauben an diese doch nicht auf den Glauben an die übernatürliche Entstehungsart des Buches. Ähnlich steht es bei dem Satze, da wir die Naturgesetze niemals genau kennen, könnten wir auffallende, angeblich wunderbare Ereignisse niemals als wirklich wunderbar mit Sicherheit feststellen; Wunder könnten also für Gott kein Mittel sein, uns bemerklich zu machen, daß er hier und dort allein und unmittelbar wirke. Das trifft vielleicht solche, die im Augenblicke der Wahrnehmung des Außerordentlichen diese Reflexion anstellen. Aber man kann besondere Offenbarungen annehmen, ohne auf dergleichen begleitende Ereignisse hinzuweisen.

Von den aus dem Wesen Gottes hergeleiteten Gründen bleibt also nur der Satz übrig: wenn Natur oder Welt göttlicher Eingriffe und Nachbesserungen bedürften, so sei wie Natur oder Welt auch ihr Schöpfer unvollkommen. Allein der Satz gilt nur, wenn in Gottes Ratschluß nichts anderes als die Naturordnung gesetzt war.

Dagegen glaubt der Christ, daß Gott von Anfang an in seinem ewigen Ratschlusse zwei wesentlich verschiedene Selbstkundgebungen beschlossen hat. Jede ist von der anderen wesentlich unabhängig, hat ihre besondere, abgegrenzte Idee und ist innerhalb dieser durch vollkommene Realisierung auch wirklich vollkommen, ohne daß sie die Möglichkeit einer anderen neben sich aufhebt, vielmehr so, daß sie diese Möglichkeit setzt. Denn beide Kundgebungen vollziehen sich an denselben Gegenständen; die zweite knüpft an die erste an und tritt innerhalb der ersten auf. Beide zusammen bilden eine einheitliche Auswirkung des einen göttlichen Ratschlusses, so daß jede Kundgebung für sich ihrer Idee entspricht, also vollkommen ist, und zugleich die Einheit beider Gottes ganzen Ratschluß erfüllt. Wenn daher die Welt geschaffen wurde als die vollkommene Realisierung ihrer Idee, so mußte notwendig, damit Gottes Wille ganz geschehe, auch noch die historische, besondere Offenbarung stattfinden als Realisierung der anderen Idee. Kurz, die Schöpfung ist der erste Teil der göttlichen Offenbarung, und zwar ein vollkommener erster Teil; die spezielle Offenbarung ist aber nichtsdestoweniger, ja eben deswegen, der andere, und zwar auch vollkommen, so daß jede in ihrer Art vollkommen ist.

Unter den vom W e s e n d e s M e n s c h e n hergenommenen Gegengründen Wegscheiders treten in den Vordergrund das Postulat, Gott müsse den Menschen durch seine ursprüngliche Ausstattung in den Stand gesetzt haben, seine Bestimmung (zur Sittlichkeit und Religion) zu erfüllen, und der Satz, die Achtung vor der Menschenwürde erfordere Anerkennung der Vernunft als höchster Erkenntniskraft und souveräner Macht. Man kann nun beides anerkennen, wenn man weder bloß an die theoretische Vernunft sondern auch an die praktische, noch bloß an die Reflexionstätigkeit sondern auch an das Vermögen des unmittelbaren Gefühls und Bewußtseins denkt. Man muß also an die Stelle der Vernunft den Geist setzen und muß statt lediglich die subjektive Geistestätigkeit, vielmehr auch ihre objektiven Korrelate, die Erfahrung, beachten. Abgesehen von den Ergebnissen der Erfahrung enthält der theoretische Menschengeist, der in allen nicht verkrüppelten Individuen derselbe ist, nur die formalen logischen und mathematischen Fundamentalsätze (vgl. unten § 32), der praktische Geist das an sich farblose Bewußtsein sittlicher Verpflichtung (vgl. unten § 33). In Wirklichkeit aber weist sowohl der Geist des Individuums als der Geist der Menschheit oder des zivilisierten Menschen jederzeit einen gewissen Inhalt auf, der sich nicht auf formale logische und mathematische Grundsätze beschränkt; und ebenso geht das sittliche Bewußtsein stets über das allgemeine,

unbestimmte Gewissensurteil „Du sollst“ hinaus. Dies würde nicht der Fall sein, wenn das Individuum und die Menschheit nicht aus der Erfahrung einen Inhalt gewonnen hätten für das an sich gewissermaßen leere Gefäß des Geistes. Wenn nun aber erst der aus Natur und Geschichte dem Menschen zuwachsende Erfahrungsstoff diesen geistigen Gefäßen einen bestimmten Gehalt zuführen kann, so bleibt die ursprüngliche Ausrüstung des Menschen mit Vernunft unter allen Umständen ergänzungsbedürftig. Ob dann die Ergänzung lediglich aus Quellen erfolgt, die bereits durch die natürliche und geistige Schöpfungsordnung flüssig geworden sind, oder auch durch Änderungen, die später in „dem Innern der Gemüter durch unmittelbare göttliche Einwirkungen“ (Lotze) hervorgebracht sind, ist zwar nicht gleichgültig; es ist aber deshalb noch nicht entschieden, weil entschieden ist, daß Gott die Menschen mit den Gaben ausgerüstet haben wird, deren sie zur Erfüllung ihrer Bestimmung bedurften. Und da das Organ für das Aufnehmen neuer von Gott in der Geschichte gewirkter Erfahrungen und das Gefäß für fortgehende Erleuchtung und geistige Bereicherung der (nur eben in seiner Empfänglichkeit gesteigerte) Geist ist, den Gott als Schöpfer dem Menschen einhauchte, so mag er seine „Vernunft als höchste Erkenntniskraft“ betrachten und die Anerkennung ihrer Souveränität fordern: besondere göttliche Offenbarungen zu ihrer Befruchtung sind dadurch nicht ausgeschlossen. Auf solche aber zur Erklärung gewisser Tatbestände des gesteigerten geistigen Lebens zurück zu gehen, wird sich unter Umständen mehr empfehlen als das non liquet, bei dem sich Wegscheider in außerordentlichen Fällen nach seinem letzten Argument beruhigt zu haben scheint.

Strauß nun (s. oben § 29, 1) und dessen spekulative Nachfolger haben die alten Einwendungen teilweise erneuert und andere hinzugefügt. Aber eine „Durchlöcherung des Naturzusammenhangs“ ist nicht zu befürchten. Denn es kommt erstens lediglich das geistige Gebiet in Betracht; zweitens kann eine an sich nicht wunderhafte Empfänglichkeit für göttliche Einwirkungen vorausgesetzt werden, welche mit Steigerungen der natürlichen Geisteskraft wenigstens in Analogie stehen; drittens handelt es sich, wenn auch zuletzt um absolute Vollendung, doch zunächst nur um Belebung, Klärung und Kräftigung eines bereits vorhandenen Gottesglaubens durch persönliche Erfahrungen des Wirkens Gottes. Ferner ist auch die „Unveränderlichkeit“ Gottes kein Hindernis besonderer Offenbarungen. Denn sie erheischt keineswegs, daß alle göttliche Wirksamkeit immer nur eine gleichmäßige Wiederholung des Nämlichen sei. Sehr wohl kann die von der göttlichen Vorsehung gesetzte

Ordnung es mit sich bringen, daß zwar vieles alltäglich geschieht, anderes aber höchst selten und noch anderes vielleicht nur einmal. Ein analogieloses, einmaliges Ereignis würde nur dann die Unveränderlichkeit Gottes zerstören, wenn es eine Verwandlung des ursprünglichen Weltplanes Gottes und des von Gott gesetzten Weltzweckes verriete. Das, was sich uns als besondere Offenbarung darstellt, wird ja aber gerade als zeitliche Ausführung dessen betrachtet, was Gott von Ewigkeit her beschlossen hatte. Strauß bemerkt: „Soll Gott als absoluter festgehalten werden, so ist sein Tun als ein ewiger Akt zu begreifen, der seinem Wesen nach oder sofern er von Gott ausgeht, einfach und sich selbst gleich ist und nur in der Erscheinungswelt seine Fülle nach und neben einander, als eine Reihe mannigfaltiger und wechselnder göttlicher Wirkungen, auslegt.“ Man kann nun gestehen, daß diese Sätze richtig sind. Aber trotz ihrer Spezialität sind die speziellen Akte Gottes aufgenommen in seinen ewigen Weltgedanken, und innerhalb dieses stehen sie mit einander und mit der allgemeinen Offenbarung in Harmonie. Die Einheit des göttlichen Tuns ist also durch sie nicht gefährdet.

Andere Bedenken treffen allerdings die altprotestantische orthodoxe Lehre von der Offenbarung; so die Annahme einer absoluten Passivität des menschlichen Geistes beim Empfang der Offenbarung. Aber den korrekten Offenbarungsbegriff treffen sie nicht. Die zentrale Offenbarungstat, die Erscheinung Christi, hat vielmehr auf allen Gebieten des menschlichen Geisteslebens die rührigste und lebendigste Aktivität wachgerufen. Denn kein geschichtliches Ereignis hat auf Denken, Ahnen und Handeln so anregend und erfrischend gewirkt wie die Erscheinung des Erlösers. Die Einwirkung Gottes aber auf die einzelnen Offenbarungsempfänger und -träger schloß zwar Rezeptivität, dagegen nicht Passivität ein. Denn diese verhielten sich so bei dem Empfangen, daß sie zugleich mitwirkten, daß mindestens ihr Selbstbewußtsein und ihre sittliche Freiheit ungestört blieben. Keine Widerlegung verdient endlich der Einwurf Tindals, Reimarus' und Strauß', daß die ausschließende Begnadigung des israelitischen Volkes mit Offenbarungen eine willkürliche Härte sei, also der Güte und Gerechtigkeit Gottes widerspreche.

§ 32. Die Notwendigkeit besonderer Offenbarung gegenüber der bloßen Vernunft.

Nächst der Möglichkeit wird auch die Notwendigkeit der Offenbarung bestritten. Der Naturalismus meint, daß der Kern der Reli-

gion, mithin auch der wesentliche Gehalt des Christentums, schon in der Natur des Menschen liegt, daß also keine positive Religion bei ihrer Entstehung noch einer besonderen göttlichen Offenbarung bedarf. Bald wird schon die Vernunft an sich als hinreichendes Religionsprinzip betrachtet, bald das Gewissen (§ 33) oder das im Menschen ursprünglich vorhandene „innere Licht" (§ 34); oder man meint, aus der Verbindung solcher Attribute der menschlichen Natur entspringe von selbst die menschliche Religion und die Quintessenz der christlichen. Es läßt sich aber beweisen, daß Religion oder doch christliche Religion auf keinem dieser Wege zustande kommen konnte. Die Bedeutung der Vernunft für die Frage der Offenbarung ist nun bereits besprochen, wo es sich um ihre Möglichkeit handelte (S. 198 f.); doch muß ein dort genannter Satz hier genauer ausgeführt werden[1]).

Was jeder Mensch als solcher, abgesehen von der Erfahrung, (der Anlage nach) in sich selbst trägt, was der menschlichen Vernunft apriorisch (der Anlage nach) von vornherein innewohnt, sind lediglich die logischen und mathematischen Gesetze. Diese bringt der menschliche Geist wirklich mit, indem er das Sein in das Erkennen aufnimmt. Wären auch sie nichts Allgemeines und nichts Aprioristisches, so könnten sich die einzelnen Menschen gar nicht mit einander verständigen. Die Möglichkeit alles geistigen Verkehrs beruht darauf, daß diese Denkelemente allen Menschen von vornherein gemein sind. Alle Erscheinungen bestehen für uns nur in der Weise, wie sie sich uns darstellen kraft dieser Normen, die all unser Erkennen bedingen und bestimmen. Die logischen und mathematischen Gesetze sind nicht von uns selber geschaffen, sondern sie sind objektiv gültig; und wir können uns die gegenständliche Welt nur so vorstellen, wie sie uns dank der Anwendung dieser Gesetze erscheint. So viel ist zuzugeben. Ferner ist einzuräumen, daß ein religiöser Trieb in keimförmiger Unbestimmtheit oder der Anlage nach von vornherein allen Menschen innewohnt.

Weiter reicht nun aber das allen Menschen gemeinsame, vor aller Erfahrung und unabhängig von ihr vorhandene geistige Besitztum nicht. Aus etwas anderem als jenen Gesetzen besteht die allgemeine menschliche Vernünftigkeit an und für sich nicht; nur in ihnen und in der Überzeugung, daß auf ihnen die Welteinheit beruhe, sowie daß ihnen auch das ganze Geistesleben entsprechen müsse, besteht die Vernünftigkeit, welche in allen Menschen der

1) Vgl. Krauß, Die Lehre von der Offenbarung, 1868, S. 126 f.

Anlage nach gleich ist. Alles übrige, alles, was darüber hinausgeht, trägt zunächst ein individuelles Gepräge. Hieraus folgt aber, daß es, abgesehen von gemeinsamen und allgemeinen Erfahrungen, eine allgemeine natürliche Religion nicht gibt, d. h. es gibt keine Beziehungen zwischen Gott und den Menschen, welche von vornherein jedem normal gebildeten und zur Verstandesreife gelangten Menschen kraft der uns allen innewohnenden Vernunft auf gleiche Weise geläufig sein müßten. Der Mensch ist allerdings zur Religion geschaffen, religiös angelegt; und auch in seiner Frömmigkeit kann der Mensch sich nicht losmachen weder von den Forderungen der Denkgesetze noch von seinem Triebe nach Systematisierung aller seiner Vorstellungen und nach Bildung einer einheitlichen Weltanschauung. Die Art der konkreten Erfüllung dieser Forderungen und der Befriedigung dieses Triebes ist aber dem Menschen nicht angeboren, sie ist daher auch (abgesehen von gleichen Erfahrungen unter gleichen Bedingungen und Umständen) individuell, in jedem besonders geartet. Angeborene allgemeine Vernunftwahrheiten, die über jene Gesetze hinausgehen, gibt es gar nicht. Angeboren ist uns die Vernunft nur als das Bedürfnis, Einheit und Harmonie zu suchen und herzustellen. Jede bestimmte, konkrete Wahrheit gehört schon nicht mehr bloß unserer Natur oder unserer Vernunft als allgemein menschlicher an, sondern zugleich der Geschichte und der auf dem Wege der objektiven Erfahrung ausgebildeten individuellen Vernunft. Unsere konkreten religiösen Vorstellungen sind also nicht ein Erzeugnis unserer Natur rein als solcher, sondern sie entstehen immer nur unter Mitwirkung eines gegenständlichen Faktors, unter dem Einflusse einer geschichtlichen oder positiven Religion. Dann aber ist die sog. reine Vernunftreligion oder natürliche Religion eine Chimäre. Was man so nennt, ist eine willkürliche Zusammenstellung von Lieblingsvorstellungen einer gewissen Zeit oder Geschmacksrichtung (s. oben § 17, 3, Anm.).

§ 33. Die Notwendigkeit besonderer Offenbarung gegenüber dem bloßen Gewissen.

Noch viel weniger als aus dem Besitze einer gleichmäßigen Vernunft kann aus der Tatsache und Beschaffenheit des Gewissens gefolgert werden, daß es zur Einführung der christlichen Religion in das Bewußtsein der Menschheit einer besonderen Offenbarung nicht bedurft habe. Bei der Wichtigkeit des Gegenstandes müssen wir auf das Wesen des Gewissens etwas ausführlicher eingehen.

Schopenhauer erklärt gelegentlich unser Gewissen für nichts

anderes als das Protokoll unserer Taten. Diese Erklärung spiegelt jedoch die in Betracht kommenden Erscheinungen nicht erschöpfend und nicht richtig ab. Der fromme Volksmund erklärt hingegen das Gewissen für die Stimme Gottes in uns. Dieser Satz sagt allerdings aus, was dem Frommen selbst sein Gewissen unter anderem ist, er enthält nach der einen Seite hin eine richtige Ahnung; aber er ist keine genügende Definition, ja er begünstigt gewisse Mißverständnisse. Schon der bestimmte Artikel muß beanstandet werden. Denn gerade der Fromme vernimmt sicherlich nicht allein im Gewissen Gott in sich. Mindestens wäre also die Umgrenzung des Gebietes erforderlich, in welchem das Gewissen Gott vertritt; und dieses Gebiet kann nur das Element unserer Entschlüsse und Handlungen, das sittliche oder praktische Gebiet sein, nicht das unserer sonstigen Gefühle, Vorstellungen und rein theoretischen Grundsätze. Darnach könnte also das Gewissen nicht die, sondern nur eine Stimme Gottes in unserem Inneren sein. Namentlich aber erregt jene populäre Definition des Gewissens folgende Bedenken.

1. Bedenken gegen seine Wertung als Stimme Gottes. — Es sind wesentlich drei: a) Unter der Gottheit müssen wir die für alle gleiche universale Quelle und Norm des Guten verstehen, die Stimme des Gewissens aber ist zunächst rein individuell, bindet nur den Einzelnen. b) Die Stimme Gottes müßte unfehlbar sein, das Gewissen aber erweist sich in seinem konkreten Dasein als irrtumsfähig. c) Als Stimme Gottes dürfte das Gewissen nur in Gottesgläubigen bestehen, es findet sich aber auch bei Irreligiösen. Daß die eben behaupteten drei Eigenschaften dem Gewissen wirklich eigen sind, läßt sich leicht erhärten.

a) Der individuelle Charakter. Der Einzelne spricht, wenn er eigentlich redet, immer nur von seinem eigenen Gewissen. Die Ausdrücke „Volksgewissen, öffentliches Gewissen, christliches Gewissen und Gewissen der Menschheit“ sind entweder nicht eigentlich gemeint, oder sie stellen eine Gemeinschaft von Individuen selbst als Individuum hin, was keineswegs sinnlos, aber mit unserem Satze verträglich ist. In der Regel redet jeder nur von seinem Gewissen als ihn verpflichtender und beurteilender Macht oder vom Gewissen eines anderen als diesen bindender Norm. Hingegen wird es sofort als Gewalttat empfunden, wenn jemand etwas, wofür er sich nur auf sein Gewissen berufen kann, als maßgebend auch für andere geltend machen will. Ja die Berufung auf das Gewissen im Verkehr mit anderen und im Widerstreite der Meinungen und Strebungen findet in der Regel nur dann statt, wenn man mit seinem sittlichen Urteil im Gegensatz zu einer objektiven Instanz steht oder sich

wenigstens auf eine allgemeine und objektive Instanz (sei es auf das Sittengesetz selbst oder ein Staatsgesetz oder ein Kirchendogma) nicht berufen kann. Vermag man sich auf eine dieser objektiven Normen zu stützen, so bedarf man zur Rechtfertigung vor anderen gar nicht erst seines Gewissens. Hierin liegt aber das Eingeständnis, daß das konkrete Gewissen zunächst nur für das Individuum maßgebend ist. Zwar könnte man versuchen, die individuellen sittlichen Urteile für nur verschiedene Reflexe einer und derselben Autorität auszugeben, diese letztere Gewissen zu nennen und hiermit die Universalität des Gewissens zu retten. Aber das allerdings universelle Sittengesetz bezeichnen wir eben mit diesem Namen, hingegen gerade nicht als Gewissen. Das Gewissen mag ein subjektiver Reflex des objektiven Sittengesetzes sein — dennoch gehört die subjektive und individuelle Färbung, die freilich keine Trübung zu sein braucht, nach dem Sprachgebrauche weit wesentlicher zur Gewissensform des Sittlichen als die Übereinstimmung der Vorschriften des individuellen Gewissens mit dem universellen Sittengesetze.

b) Hiermit hängt die Irrtumsfähigkeit des Gewissens zusammen. Sie ist leicht zu beweisen. Denn die Gewissensaussagen der konkreten Einzelnen, der Glieder verschiedener Familien, Völker und Bekenntnisse widersprechen einander vielfach. Man vergleiche nur manche Gewissensaussagen der Ultramontanen über Staatsgesetze mit solchen Nichtultramontaner. Den einen verpflichtet sein Gewissen zu sog. Notlügen, den anderen warnt sein Gewissen davor. Will man sagen, in solchen Fällen hat der eine ein korrumpiertes Gewissen, der andere ein richtiges, so verdreht man den Sprachgebrauch. Auch auf die Bibel kann man sich dabei nicht berufen. Zwar nennt der Apostel Paulus das Gewissen Korinthischer Christen, die nicht von den Resten des heidnischen Opferfleisches essen wollten, ein schwaches und irriges Gewissen, dem das seinige widerspreche; aber er erblickt darin nicht ein Merkmal der Korruption einer objektiven sittlichen Macht, die man als Korruption brandmarken müsse, sondern eine Schwachheit, die man schonen und insofern respektieren müsse.

c) Das Gewissen ist unabhängig vom Gottesgedanken. Viele Menschen glauben an keinen Gott, haben aber dennoch ihr Gewissen und werden von ihm gebissen oder beruhigt. Mithin ist das Gewissen kein unmittelbar oder wesentlich religiöses Organ, sondern es bewegt sich auf dem Boden des praktischen oder sittlichen Bewußtseins. In dem Frommen ist freilich jederzeit sein Gewissen von seiner religiösen Überzeugung mitbestimmt; aber nie-

mals ist das Gewissen lediglich Erzeugnis der religiösen Überzeugung, subjektiv auch nicht immer Erzeuger einer solchen; ja selbst die Frage, ob sich objektiv aus der Tatsache des Gewissens das Dasein einer moralischen Weltordnung und einer Gottheit beweisen lasse, ist zu verneinen, falls man an einen streng wissenschaftlichen Beweis denkt. Denn wenn jemand behauptet, das Gewissen sei zwar tatsächlich eine unwillkürliche Macht im Menschen, ebenso wie die Notwendigkeit des Atmens, aber eben ein Phantasiegebilde, dem sich niemand entziehen könne, so ist er durch bloße Gründe nicht zu widerlegen.

2. Die objektive Bedeutung des Gewissens. — Freilich die ersten beiden Einwürfe haben ihre Grenzen; und zwar entspringen diese aus der objektiven Seite des Gewissens. Es handelt sich um eine Macht, die a) trotz ihrer Individualität sich allen Menschen fühlbar macht und insofern universell ist, die b) nicht der Willkür unterworfen ist, und die c) trotz mangelnder Unfehlbarkeit respektiert werden muß.

a) Wenn das Gewissen individuell ist, so ist doch die Erscheinung selbst universal und schließt etwas ein, das an sich verschiedenen Gewissen gemein ist. Alle tragen irgendein sittliches Bewußtsein in sich, welches auf gegebene Anregung reagiert. Sein Inhalt ist sehr verschieden, weil durch die sittliche Entwicklung der Einzelnen bedingt. Zu Grunde liegt aber ein allgemeines Angeborenes, d. h. der Anlage nach in jedem geistig nicht verkrüppelten Menschen mit Notwendigkeit von vornherein Vorhandenes. In diesem Sinne allgemein und angeboren ist allen das Bewußtsein eines Sollens, nicht unmittelbar ein lebhafter Drang nach Pflichterfüllung, wohl aber das Bewußtsein des Vorhandenseins einer individuellen Pflicht. Der Inhalt dieses Pflichtgefühls ist — abgesehen von der individuellen Anlage und vom Temperament — hauptsächlich von empirischen Faktoren abhängig: von der Erziehung, von der sittlichen Atmosphäre, in der man atmet, von der Religion, die man überkommen hat, vom Familien-, Volks- und Zeitgeist. Diese Faktoren wirken zum Teil unwillkürlich und erzeugen in Gemeinschaft mit unserer sittlichen Praxis und Gewöhnung in uns ein Gewebe von sittlichen Vorstellungen und Trieben, die uns erfüllen, ohne daß wir es immer wissen. Es entsteht in jedem Individuum ein sittliches Gesamtbewußtsein, sozusagen ein (wenn auch oft sehr unvollkommenes) persönliches Ideal, ein Niederschlag aus den großenteils unwillkürlich eingesogenen sittlichen Vorstellungen. Dieser Niederschlag, der in jedem wieder anders geartet ist, reagiert nun auf gegebenen Anlaß. Den Hauptanlaß gibt aber das Vorhaben und

namentlich das Vollzogenhaben einer Handlung, welche entschieden *hinter diesem Ideal zurückbleibt oder ihm geradezu widerspricht.* Bilden muß sich eine solche individuelle Regel, sobald das Individuum in irgendeiner Gemeinschaft lebt, sei es auch nur die der Familie; denn jedes Leben in einer Gemeinschaft fordert irgendwelche Schranken für den absoluten Egoismus und drängt dem Einzelnen die Anerkennung der Notwendigkeit dieser Schranken auf. Jeder trägt eine Regel des Handelns in sich, wenn er sie auch nicht befolgt, ja wenn er sie auch nicht in jedem Augenblicke selbst kennt. Sie kann in ihm schlummern und nur auf gegebenen Anlaß erwachen. Das unbewußte Ideal repräsentiert nun den Erwerb des Einzelwesens an sittlichen Vorstellungen und Trieben auf seinem Höhepunkt. Was aber Höhepunkt in dem einen Individuum ist, kann in anderen eine ganz triviale Voraussetzung sein. Zu den quantitativen gesellen sich übrigens die qualitativen Unterschiede, und die Unterschiede können sich zu Widersprüchen zuspitzen. Immer bleibt aber gemeinsam, daß jeder irgendein Gefühl des Sollens in sich trägt; hierin kann man allerdings eine Stimme Gottes erkennen.

b) Das Gewissen ist unabhängig von der Willkür des Individuums. Zu den Faktoren meines Gewissens gehören allerdings auch Niederschläge freier Handlungen, die ich früher begangen habe. Aber einmal sind die Nachwirkungen dieser einst freien Handlungen nicht mehr in meiner Gewalt, und sodann bildet sich mein Gewissen zugleich aus Vorstellungen, die unbewußt und unwillkürlich in mich eingedrungen sind. Allerdings ist das Gewissen entwicklungsfähig, aber künstlich machen und willkürlich zurichten kann niemand sein Gewissen; man kann es höchstens allmählich dadurch erziehen, daß man seine Persönlichkeit neuen moralischen Einwirkungen unterstellt. Es gleicht einem Könige, dessen Erhebung auf den Thron wir teilweise selbst mitbedingt haben, dessen Macht und Gesetzen wir aber hinterher unterstellt sind. Auch Reflexionen helfen am Gewissen arbeiten; aber in dem Augenblicke, wo es sich nach vollbrachter Tat geltend macht, ist es von allen augenblicklichen Reflexionen unabhängig; es springt hervor, wie es nun einmal ist, obwohl es erst so werden mußte, wie es ist. Weit mehr als ein Willensakt und als ein Akt der Reflexion ist es eine Gefühlsbestimmtheit, ein gefühlter, empfundener Trieb, dessen Ziel die Wiederherstellung der Harmonie im Innern des Menschen ist. Diese ist gestört, wenn ich eine Handlung begangen habe, welche mit dem zeitweilig vielleicht mir selbst verborgen gebliebenen Totalbestande meines sittlichen Bewußtseins im Wider-

spruch oder unter dem Niveau des in mir schlummernden sittlichen *Ideals steht. Hergestellt wird die Harmonie entweder durch* Wiederausscheidung des Fremdartigen mittels der Reue oder durch Herabstimmung des Ideals selbst.

c) Trotz seiner Irrtumsfähigkeit muß das Gewissen, sowohl das eigene wie das fremde, (moralisch) respektiert werden. Aber dieser Satz gehört nicht hierher, sondern in die Ethik; ebenso die herkömmlichen Distinktionen, die das Gewissen betreffen. Hier genügt die aus unserer Analyse sich ergebende Definition: das Gewissen ist das Gewebe des unwillkürlichen, tatsächlichen, unmittelbaren sittlichen Gesamtbewußtseins eines Individuums auf seinem subjektiv-ethischen Höhepunkte; es reagiert, sobald eine Handlung im Anzug oder bereits erfolgt ist, die mit diesem moralischen Gesamtbesitz oder Gesamtniveau oder mit dem sittlichen Ideal des Individuums im Widerspruch steht. Der Gegensatz des *guten und des bösen Gewissens, den der Sprachgebrauch nahelegt,* ist wissenschaftlich unbequem. Denn das Gewissen selbst ist ja der innere Gerichtshof, kann also zwar irren, aber nicht böse sein. Die Bosheit entsteht erst dadurch, daß sein Spruch nicht beachtet wird. Man könnte den dauernden Gerichtshof selbst das primäre Gewissen nennen, das jedesmalige Bewußtsein aber, welches je nach der Befolgung oder Übertretung des Spruches entsteht, das sekundäre. Jedoch auch wenn die Prädikate „bös und gut" so auf das nachträgliche Bewußtsein bezogen werden, ist die Koordination nicht glücklich. Denn die Reaktion tritt nur ein gegenüber der abnormen Tat oder Entschließung und erweckt immer Unlust. Daher gibt es in diesem sekundären Sinne eigentlich nur ein böses Gewissen, und die übliche Behauptung eines guten Gewissens sagt nur aus, daß eine Reaktion des Gesamtbewußtseins gegen die Tat nicht nötig war. *Kurz, das Gewissen ist zwar eine allgemein menschliche* Erscheinung, hat aber, abgesehen von dem allgemeinen „Du sollst", einer allgemeinen Verpflichtung zum individuell Sittlichen, keinen sich gleichbleibenden, für alle gemeinsamen und bestimmten Inhalt, ist vielmehr individuell verschieden und hauptsächlich durch empirische Faktoren bedingt; es ist ferner kein unmittelbar religiöses, sondern ein sittliches Prinzip, ist endlich, worauf es hier ankommt, zwar unter anderem ein Erzeugnis der besonderen Religion, kann aber seinerseits keine objektive oder positive Religion erzeugen, ersetzen oder erklären[1]).

---

1) Die Literatur ist verzeichnet bei M. Kähler, RE 6, 1899, 646 ff., und bei R. Seeberg, Gewissen u. Gewissensbildung (separat 1896, dann in „Zur syst. Th", 175 ff.). Vgl. außerdem Th. Elsenhans, Wesen u. Entstehung des Gewissens, 1894,

§ 34. Die Notwendigkeit besonderer Offenbarung gegenüber dem bloßen Lumen internum.

Mit dem rationalistischen Naturalismus hat hier und da nahe Verwandtschaft gezeigt ein Mystizismus, welcher sich auf das innere Licht, auf unmittelbare, von aller äußeren Offenbarung verschiedene und unabhängige Einstrahlungen des göttlichen Geistes in den menschlichen berief und eine tiefere und reinere Quelle für das höchste religiöse Leben weder begehrte noch für möglich hielt (vgl. auch oben § 14, 1). Mindestens hat der Mystizismus hin und wieder den Übergang gebildet zum Rationalismus (z. B. bei Edelmann). An sich aber ist beides, Rationalismus und Mystizismus, grundverschieden; die Spiritualisten haben auch oft darauf aufmerksam gemacht, daß das „innere Licht" durchaus nicht mit der natürlichen Vernunft verwechselt werden dürfe, so Robert Barclay in seiner „Theologiae vere christianae Apologia" (Amsterd. 1676).

Daß nun hier der mystische Spiritualismus erwähnt wird (weil er in mancher Fassung die Ansicht stützt, objektive Fassung sei überflüssig), könnte unmotiviert erscheinen; denn die christlichen Mystiker, Spiritualisten und Pietisten leugnen die historisch-objektive Offenbarung, die in Christus geschehen ist, nicht und pflegen erst auf diesem Grunde ihre Theorien vom inneren Licht oder Wort, welches sie dem verbum externum gegenüber stellen, aufzubauen. Indessen[1]) oft genug wird diese Unterlage als unwesentlich bei Seite geschoben durch den Satz: auch den Heiden, die nie etwas von dem irdischen Christus gehört, sei sein Evangelium in ihren Herzen offenbart worden, oder die Offenbarung Gottes durch seinen Geist sei allezeit dieselbe gewesen, zur Zeit der Weltschöpfung wie unter dem Gesetz und im Christentum. Sogar der Christusname wird nicht selten so gebraucht, daß man dabei von seinem geschichtlichen Träger vollständig absieht und seinen Charakter als nomen proprium völlig verwischt; ja zu einer Zeit, wo von der modernen Kritik noch nicht die Rede ist, zweifeln christliche Mystiker, ob Christus überhaupt eine historische Persönlichkeit gewesen sei (s. Pünjer 1, 158). Außerdem hat es nach der Auflösung der Orthodoxie im 18. Jahrhundert Männer gegeben, die weder Rationalisten waren noch orthodox noch Religionsverächter, aber von der positiven Religion nichts wissen wollten und sich auf das im eigenen Innern

---

und Beiträge zur Lehre vom Gewissen, StKr 1900, 228 ff.; 1902, 462 ff.; A. Ritschl, Das Gewissen, 1876; A. Hoffmann, RGG 2, 1910, 1405 ff.; endlich die Lehrbücher der Ethik.

1) Vgl. z. B. Pünjer, G der chr. RPh, I 158. 159. 209. 348. 349. 352.

unmittelbar empfundene religiöse Leben oder auf das innere Licht oder auf das, was Gott jedem Menschen ins Herz spreche, beriefen; sie huldigten wie Rousseau einer deistischen Gefühlsreligion und belächelten von diesem Standpunkte aus jeden Hinweis auf besondere Offenbarung[1]).

Es handelt sich also auch hier nicht um eine bloß mögliche, sondern um eine wirklich aufgestellte Hypothese, welche versucht, den Kern des Christentums oder der vollkommenen Religion ohne eigentlichen Rationalismus doch naturalistisch abzuleiten oder in Dasein und Wirken zu erklären. Sie muß unser Interesse um so mehr erregen, weil auch neuere Theologen wie Biedermann und Lipsius von Kritikern der Ritschlschen Schule wegen ihres Offenbarungsbegriffes (§ 30) mit jenen Mystikern zusammengestellt worden sind, welche sich auf das innere Licht beriefen, als das höchste Gut die mystische Vereinigung mit Gott priesen und dem entsprechend einen pantheistischen Gottesbegriff voraussetzten[2]). Aber wenigstens Lipsius protestiert mit Recht gegen dies Verfahren. Seine Ansicht kann man mit dem Mystizismus, der von dem inneren Licht redet, ohne auf die historische Unterlage der objektiven Offenbarung Wert zu legen, nicht in eine Reihe stellen.

Dieser Mystizismus ist leicht zu widerlegen. Die Gestalt religiösen Lebens, welche wir als die spezifisch christliche kennen, könnte nicht so existieren, wenn ihr nicht die objektive Offenbarung in Jesu von Nazareth zu Grunde läge; in vorchristlicher Zeit, in der doch das innere Licht auch schon geleuchtet haben soll, ist mindestens in weiteren Kreisen eine der christlichen entsprechende höhere Sittlichkeit nicht nachzuweisen; innerhalb der christlichen Ära aber beruht das, was die Mystiker religiös-ethisch etwa Probehaltiges aufweisen, eben auf verkannten Wirkungen der Stiftung Christi. Aber es handelt sich allerdings auch um die Frage, ob das Licht, das den Patriarchen, Moses und den Propheten aufging und aus dem Erlöser in vollendeter Fülle und Reinheit hervorstrahlte, seinerseits erklärlich ist aus einer religiösen Genialität, die lediglich als *Entfaltung der natürlichen, allgemein menschlichen* Religiosität betrachtet werden kann, oder ob man den Begriff der Ursprünglichkeit so streng fassen muß, daß er zugleich Übernatürliches

1) Auch an Idealisten wie Jacobi oder Fries ließe sich erinnern, s. oben §§ 13. 22.

2) So die „moderne" Theologie (namentlich Biedermann) von Kaftan, Wesen der chr. R, ² 321 ff., ähnlich Lipsius von Herrmann, Die R im Verhältnis zum Welterkennen u. zur Sittlichkeit, S. 313. 365 f. 374 f.

im eigentlichen Sinne, also neues unmittelbares schöpferisches Wirken Gottes, einschließt. Wissenschaftlich beweisen läßt sich nun nicht, daß diese letztere Notwendigkeit vorhanden ist. Aber, wenn sie in den Urkunden der Offenbarung und von der Christenheit behauptet wird, so kann dies nicht als phantastisch und der Wissenschaft oder Erfahrung widersprechend von der Hand gewiesen werden.

§ 35. Das Wunder (dogmatisch).

1. Arten und Gesichtspunkte. — Schon bei der geschichtlichen Behandlung der Lehre von der Offenbarung und ihrer Bestreitung mußte auch das Wunder in Betracht kommen (§ 29). Dogmatisch kann es an mehreren Punkten, z. B. bei der Lehre von der Allmacht Gottes behandelt werden. Aber hauptsächlich liegt doch Anlaß und Nötigung dazu in seiner Beziehung zur Offenbarung. Wir haben es bisher nur implicite dort berührt, wo im strengeren Sinne von dem Übernatürlichen die Rede sein mußte. Erst hier folgt die genauere dogmatisch-kritische Erörterung, die natürlich auf die bei der historischen Darstellung aufgezeigten Probleme zurückgreifen muß.

Von den Gegensätzen, die in der Geschichte des Wunderbegriffs aufgetaucht sind, ist vorzüglich einer bedeutungsvoll, nämlich der zwischen dem religiösen und dem metaphysischen Wunderbegriff. Doch führt er nicht zu einem Widerspruch beider Gesichtspunkte und kann nicht hindern, daß für die Theologie (welche von der Religion noch zu unterscheiden ist) auch die metaphysische Seite der Frage von Interesse ist. Nach dem religiösen Begriff sind unter Wundern Ereignisse oder Tatsachen zu verstehen, die auf den Frommen den Eindruck eines unmittelbaren Eingreifens Gottes in den Verlauf der Dinge machen, gleichviel ob diese Ereignisse bei nüchterner Reflexion als wirklich übernatürlich erscheinen oder nicht. Wo das Auge des Glaubens den Finger Gottes und nichts anderes sieht, da findet es ein Wunder; so bei allen besonders deutlichen und auffallenden Erweisungen der göttlichen Macht und Freiheit zur Förderung der Zwecke Gottes. Allerdings muß das Staunen des Frommen erregt sein, wenn er ein Wunder sehen soll. Auch die natürlichen Vorgänge müssen einen besonderen Charakter haben, um den Eindruck des Wunderbaren machen zu können; sie müssen etwa deutlich im bestimmten Moment einen besonderen Zweck Gottes, ein besonderes Interesse des göttlichen Reiches fördern. Aber im physischen und kausalen Sinne übernatürlich brauchen

sie nicht notwendig zu sein[1]). Insofern darf man sie subjektive Wunder nennen. Das Wunder im metaphysischen Sinn ist stets zugleich objektiv, es ist eben durch die wesentliche Objektivität des wunderbaren Gepräges vom religiösen Wunder abgegrenzt. Wunder im metaphysischen Sinne sind solche Tatsachen, die nicht nur den Eindruck eines unmittelbaren Eingreifens Gottes machen, sondern wirklich aus den erfahrungsmäßigen Gesetzen des bisherigen Weltlaufs nicht erklärt werden können, vielmehr schöpferischen Akten Gottes analog sind, sei es im Gebiete des physischen oder des geistigen Lebens.

Falsch wäre es, diesen Unterschied mit dem des relativen und absoluten Wunders gleichzusetzen. Denn die Religion kennt keinen Unterschied zwischen unbedingt Wunderbarem und nur vergleichsweise Wunderbarem, das religiöse Wunder ordnet sich also keinem der beiden Begriffe unter, während das metaphysische sich allerdings mit dem absoluten zusammenstellen ließe. Wichtig ist es dagegen, die auf dem Naturgebiete und die auf dem Gebiete des geistigen Lebens geschehenen Wunder zu unterscheiden, jedoch nicht in dem Sinne, als ob nur jene objektiv und absolut wunderbar sein könnten, diese aber subjektiv oder relativ wären. Denn auch das geistige Leben, sowohl soweit es in Vorstellungen, als auch soweit es in Willensakten oder Gefühlsregungen sich darstellt, verläuft an und für sich nach bestimmten Regeln und Gesetzen der göttlichen Schöpfungsordnung. Nicht als ob der Wille schlechthin unfrei wäre, aber auch der relativ freie Wille ist doch an psychologische Naturgesetze gebunden. Der metaphysische Wunderbegriff findet daher in Fällen, wo diese psychologischen

---

1) Den religiösen Wunderbegriff enthält auch die Bibel. Die biblischen Ausdrücke für das, was wir Wunder nennen, sind 1. מוֹפְתִים oder נִפְלָאוֹת, griechisch τέρατα; 2. אוֹתוֹת, griechisch σημεῖα, 3. גְּבוּרוֹת oder מַעֲלָלִים, griechisch δυνάμεις. Mopheth heißt eigentlich splendidum quid, eine glänzende, außerordentliche, staunenswürdige Erscheinung oder Tat. Niflaoth heißt insignia oder ingentia, also Ungemeines, Außerordentliches, es ist daher ein Synonymum von Mophthim (τέρατα). Oth oder σημεῖον heißt eigentlich Zeichen; geburah, dem das griechische δύναμις entspricht, heißt Krafthandlung, Krafttat, gewaltige Tat. Maalalim bedeutet Taten κατ᾽ ἐξοχήν, Großtaten, so daß ihm dem Sinne nach das griechische μεγαλεῖα entspricht, welchem sprachlich das hebräische גְּדֹלוֹת, Großes, korrespondiert. Τέρατα heißen also die Wunder in Beziehung auf ihre Wirkung, sofern sie auf diejenigen, welche sie wahrnehmen, den Eindruck des Außerordentlichen oder Staunenswerten machen. Σημεῖα heißen sie in Beziehung auf ihren Grund und Zweck, sofern sie die Bestimmung haben, kenntlich zu machen, daß eine Tat oder Wirkung Gott zum Urheber hat. Als δυνάμεις oder μεγαλεῖα empfindet sie der Blick auf den hohen Grad von Macht, durch den sie zustande gekommen sind. — Vgl. auch S. 212f. 217 (Literatur).

Naturgesetze nicht allein wirken, auch auf das geistige Gebiet Anwendung. Im engsten Zusammenhang ferner mit dem Gegensatz der physischen und der geistigen Wunder steht der Gegensatz zwischen wunderbarem Naturverlauf und wunderbarem Geschichtsverlauf. Denn die Geschichte der Menschen und der Völker hat zwar immer eine Naturbasis, ist aber doch vorwiegend ein Ergebnis der Bewegung auf dem geistigen Gebiete des Menschenlebens. Daher kann man den in der Natur sich etwa ereignenden Wundern die Geschichtswunder gegenüber stellen. Endlich ist ein letzter Gegensatz von außerordentlicher Bedeutung, obgleich er oft übersehen wird. Es kommt nämlich sehr viel darauf an, ob das Gepräge des Wunderbaren vorübergehenden Einzelereignissen angeheftet wird oder aber umfassenden und einflußreich nachwirkenden, ja weltumbildenden Totalerscheinungen; namentlich ist jedes einzelne Wunder, das Christus beigelegt wird, z. B. die Verwandlung des Wassers in Wein auf der Hochzeit zu Kana, doch etwas anderes als das Totale der Erscheinung der Person Christi selbst, und ebenso hat das wunderbare Eindringen der wahren Religion mittels der Personen des Moses und der Propheten eine andere Bedeutung als etwa ein Mirakel des Elisa.

Alle diese Erörterungen betrafen zunächst nur den Begriff und die denkbaren Arten des Wunders. Davon ist zu unterscheiden die Frage nach seiner Möglichkeit und die nach seiner Wirklichkeit oder Tatsächlichkeit. Wir spitzen sie gleich auf die Behandlung der biblischen Wunder zu, da nur diese dogmatisches Interesse besitzen.

2. Die Schwierigkeiten des metaphysischen Wunders. — Alle Schwierigkeiten, mit denen die Aufrechterhaltung der metaphysischen Möglichkeit und Tatsächlichkeit des Wunders verknüpft ist, sind eine Folge der Ansichten, die sich, ob mit Recht oder Unrecht, im Gebiete der Wissenschaft über die Gesetze der natürlichen und geistigen Entwicklung und die Tragweite dieser Gesetze gebildet haben. Dem Altertum nun fehlte — abgesehen von einem Teile der eigentlichen antiken Philosophen — der Gedanke einer strengen Naturordnung, die nach allgemeinen Gesetzen ihre Erscheinungen verknüpft. Das Wunder schien daher den Alten an der Natur keine Schranke zu finden, sondern es erschien „als die selbst natürliche Betätigung einer größeren Macht, die örtlich und zeitlich ungewohnt in den Wirkungskreis kleinerer Kräfte eintritt“. Als widernatürlich erschien den Alten das Wunder nicht, sondern als besonders handgreifliche und auffallende Erweisung göttlicher Macht und Freiheit. Diese populäre Vorstellung von der Natur

herrscht auch in der Bibel, welche ja kein wissenschaftliches Lehrbuch ist, sondern die volkstümlichen Vorstellungen bestehen läßt, soweit sie sich mit der wahren Religion vertragen. Die Möglichkeit von Wundern wurde daher weder im apostolischen Zeitalter noch in der nachapostolischen Zeit beanstandet und bezweifelt, weder von Gläubigen noch von Ungläubigen. Allerdings drängt sich eine gewisse Regelmäßigkeit des Naturlaufs jedem aufmerksamen Beobachter auf, selbst dem wissenschaftlich nicht reflektierenden, und auch die biblischen Schriftsteller führen den gewöhnlichen Lauf der Dinge, den schon die unmittelbare Erfahrung zeigt, auf eine gewisse darin waltende Gesetzmäßigkeit zurück (vgl. Ps 148 6). Aber der strenge Naturbegriff ist ihnen fremd, selbst dem Ausdrucke „Natur“ entspricht in dem hier in Betracht kommenden Gedankenzusammenhang kein bestimmtes biblisches Wort. Kurz, die biblischen Schriftsteller denken die Gesetzmäßigkeit der Erscheinungswelt noch nicht als ihrem Wesen immanent. Wohl aber fordert diese strengere Fassung des Naturbegriffs die moderne Wissenschaft, sowohl die Philosophie als die Naturwissenschaft, und wir können ihre Forderung nicht als unberechtigt zurückweisen; denn erst ihre Anerkennung gibt die Möglichkeit eines wirklichen Erkennens, überhaupt ein Regulativ für unsere Untersuchung und Beurteilung des Weltlaufs.

Diese Notwendigkeit, den Begriff des Gesetzes für Naturordnung und geistige Entwicklung streng zu fassen, hebt zwar die Denkbarkeit von Wundern nicht auf, scheint sie aber zu erschweren. Sie weckt vor allem drei Bedenken gegen das Wunder. Daß zunächst Gott nicht ein Gott der Willkür sondern der Ordnung sei, daß die Ordnung selbst etwas Göttliches sei, dies ist nicht minder ein unantastbarer religiöser Fundamentalsatz als die Lehre von der Allmacht Gottes. Ferner ist ja Gott selbst der Urheber der Naturordnung; und es ist nicht anzunehmen, daß er die von ihm gesetzte Ordnung durchbrechen werde. Endlich ist Gott trotz seiner Überweltlichkeit doch zugleich in der Welt gegenwärtig und immanent. Er wirkt daher beim Naturlauf wie in der geschichtlichen und geistigen Entwicklung selbst mit. Die Annahme einer selbständigen, auch ohne Gott sich vollziehenden Entwicklung würde zum Deismus führen, zur Annahme eines bloßen Nebeneinander von Gott und Welt, aber nicht zum Theismus. Wirkt nun Gott selbst beim Naturlauf mit, ist das Naturgesetz eine der Formen seiner eigenen Wirksamkeit, so kann er es nicht suspendieren oder gar aufheben.

Alle die angeführten Tatsachen erschweren also scheinbar die Möglichkeit der Annahme von Wundern. Trotzdem müssen wir versuchen, die Schwierigkeiten zu überwinden. Dabei gilt

es zunächst, einen Blick auf die Lösungen der Aufgabe zu werfen, die augenscheinlich ungenügend sind.

3. Unhaltbare Lösungsversuche. — Solche entstehen auf zwei Wegen. Erstens leugnen manche einen von jenen drei Sätzen, indem sie ihrerseits die göttliche Allmacht oder Freiheit einseitig pressen. Auf die absolute Allmacht zieht sich z. B. Buddeus zurück. Diese Instanz aber hat namentlich Schleiermacher zurückgewiesen (Glaubenslehre I § 47). Es ist, sagt er, schwer zu begreifen, wie sich die Allmacht größer zeigen sollte in den Unterbrechungen des Naturzusammenhangs als in seinem unabänderlichen Verlaufe, welcher der ursprünglichen, aber ja auch göttlichen Anordnung entspricht. Denn das Ändernkönnen in dem Geordneten sei für den Ordnenden nur dann ein Vorzug, wenn es für ihn ein Ändernmüssen gebe; ein Ändernmüssen aber könnte nur in einer Unvollkommenheit seiner selbst oder seines Werkes gegründet sein. Wollte man also ein solches Eingreifen als einen Vorzug des höchsten Wesens postulieren, so müßte man erst annehmen, daß es etwas nicht von ihm Geordnetes gebe, was ihm Widerstand entgegensetzen und also in ihn und sein Werk eingreifen könnte. Lotze fügt hinzu: Je reiner und größer wir die schöpferische Tätigkeit Gottes fassen, um so mehr werden wir eben in der Stetigkeit naturgesetzlichen Wirkens seine Allmacht unscheinbar, aber nicht weniger wirksam gegenwärtig glauben. Hiermit ist tatsächlich gezeigt, daß die Allmacht Gottes keine Durchbrechung der von ihm selbst gesetzten Ordnung fordert. Andere Apologeten stützen sich auf die göttliche Freiheit, die sie der Ordnung und der Notwendigkeit gegenüber stellen. Gott habe allerdings die Naturkräfte dem Naturgesetz unterworfen; aber sich selbst, seine Freiheit, seinen Willen habe er dem Naturgesetz nicht untertänig gemacht; auch in der von ihm geschaffenen Welt habe er sich seine unbedingte Freiheit und Oberherrlichkeit unverkümmert vorbehalten (Rothe). Schon der Mensch determiniere ja als geistiges Wesen den Prozeß der Naturreihe, als Geist binde und löse schon der Mensch Naturgesetze, schwäche oder verdopple sie; um so mehr müsse Gott diese Fähigkeit zugeschrieben werden (Keim). Gegen diesen Rückgang auf die göttliche Freiheit ist Folgendes einzuwenden. Der Schluß a minori ad maius, der von der angeblichen Tatsache ausgeht, daß ja schon der Mensch als geistiges und freies Wesen die Naturgesetze stillstellen könne, ist hinfällig. Denn erstens trifft diese Voraussetzung gar nicht zu. Der Mensch wirkt allerdings durch Vermittlung seiner eigenen Naturbestimmtheit auf die äußere Natur, er kann als ein einzelner Faktor auf Naturprozesse miteinwirken, aber er kann nicht

Naturgesetze durchbrechen. Durch den Hinzutritt des menschlichen Eingreifens werden allerdings Naturprozesse modifiziert, wie durch jeden anderen einzelnen mitwirkenden Faktor, aber das Ergebnis ist rein natürlich vermittelt, mag zu den anderen Ursachen auch noch der menschliche Faktor hinzugetreten sein oder nicht. „Niemals verläßt die Natur dem menschlichen Geiste zu Gefallen die Bahnen ihrer stetigen Wirksamkeit. Keine Umbildung der Außenwelt durch menschliche Einwirkung erfolgt anders, als soweit unsere eigene Tätigkeit sie durch Benutzung natürlicher Hilfsmittel und in Anbequemung an die Gesetze der Natur hervorbringt“ (Lotze). Zweitens aber ist auch abgesehen hiervon jene Analogie zwischen Menschen und Gott unberechtigt. „Uns freilich, den endlichen Wesen, scheint unsere Freiheit am deutlichsten bewährt durch die Unfolgerichtigkeit, mit welcher wir unsere Entwicklung ändern und abbrechen; und der Widerspruch, in den sich der Mensch in seinen Bestrebungen zu den naturgesetzlich geordneten Wirkungstrieben setzen kann, welche der Außenwelt innewohnen, erscheint ihm als ein Merkmal seiner Freiheit und Willkür.“ Aber in Gott fällt Freiheit und Notwendigkeit zusammen. Durch die Annahme, daß das Tun Gottes stetig an seine eigene Gesetzlichkeit sich binden müsse, gefährden wir weder die Lebendigkeit, noch die Freiheit und Persönlichkeit Gottes; dagegen gefährdet man die Unveränderlichkeit und die Absolutheit Gottes, wenn man ihm die Fähigkeit zuschreibt, „zuzunehmen an Einsicht und später nicht zu wollen, was er früher wollte. Gott wird nicht größer für uns, wenn seine Weltregierung in eine Reihe zusammenhangsloser Entschlüsse und willkürlicher Akte mechanischen Eingreifens aus einander fällt.“

Unhaltbare Lösungsversuche entstehen zweitens dadurch, daß man aus jenen drei Sätzen falsche Folgerungen zieht. Gerade um der Ordnung willen, sagen manche, müsse Gott die natürliche Entwicklung durchbrechen. Vermöge ihrer Freiheit seien nämlich die vernünftigen Geschöpfe imstande, in den normalen Weltlauf störend einzugreifen. Die schädlichen Folgen solcher Eingriffe müßten nun aber wieder rückgängig gemacht werden, und allem, was den göttlichen Absichten entgegen sei, müsse vorgebeugt werden; hierzu reichten die Kräfte und Gesetze des regelmäßigen Weltlaufs nicht aus, Gott müsse selbst eingreifen, um die Einwirkungen der freien Ursachen auf den Lauf der Dinge auszugleichen und das Gleichgewicht wiederherzustellen. Soll nun damit die Notwendigkeit einer göttlichen Durchbrechung der Naturordnung bewiesen werden, so ist zu entgegnen: auch die freien Ursachen sind Gegenstände der erhaltenden und ordnenden göttlichen Tätigkeit; unter

der Welt, welche doch der Gegenstand der göttlichen Erhaltung ist, ist nicht der Naturmechanismus allein zu verstehen, sondern das richtige Ineinandergreifen des Naturmechanismus und der frei handelnden Wesen. Beim Naturmechanismus ist auf die frei handelnden Wesen gerechnet und umgekehrt. Jene angebliche Störung ist also nicht möglich.

4. Die richtige Lösung. — Sie liegt in folgenden Erwägungen, bei denen es sich zunächst um die Möglichkeit des metaphysischen Wunders, dann auch um seine Tatsächlichkeit handelt. 1. Der Begriff der Ordnung fordert nicht absolute Gleichmäßigkeit in den einzelnen Stadien des Weltprozesses. Auf einem Gemälde kann vollständige Harmonie herrschen, obschon einzelne Figuren von allen anderen durch ihre besondere Beschaffenheit abweichen. Ebenso ist es denkbar, daß Ereignisse, die nur selten oder gar nur einmal vorkommen, mit der allgemeinen von Gott gestifteten physischen und geistigen Natur- und Weltordnung übereinstimmen. 2. Die vorhandene Ordnung wird durch ergänzende, aus dem bisherigen Weltlauf nicht erklärbare Wirkungen der schöpferischen Macht Gottes nicht aufgehoben oder verletzt, vorausgesetzt, daß diese Ergänzungen in dem ursprünglichen Weltplan und Vorsehungsratschluß Gottes schon mitenthalten waren. Denn in diesem Falle geht eine niedere Ordnung in eine höhere über, in einer Weise, die nicht willkürlich, sondern selbst gesetzlich ist. Indem man so den Weltlauf für unabgeschlossen erklärt, leugnet man nicht die Gesetzmäßigkeit der Entwicklung überhaupt und die Unverletzbarkeit ihrer Gesetze. Diese Gesetze haben selbst eine gewisse Elastizität; und man leugnet nicht die Weltordnung, wenn man behauptet, die Weltgeschichte wirke teilweise nach solchen Gesetzen, die selbst gesetzlich sich ändern, sobald der Tatbestand sich ändert, für den sie bestimmt waren. Zur Sicherstellung der Ordnung genügt, daß, was am betreffenden Punkte im Zeitlauf allerdings als ein Wunder hervortritt, in der allumfassenden Weltordnung Gottes schon von Ewigkeit her mitgeordnet war. Für das Eintreten neuer Ursachen zu neuen einzigen Erscheinungen konnte nach ewigem Plane in der zeitlichen Entwicklung gleichsam der Raum offen gelassen sein. Wo aber Gott schöpferisch wirkt, kann von einem Konflikte mit dem Weltgesetz nicht die Rede sein. Die Schöpfung, in deren Begriff es liegt, daß sie nicht aus Natururſachen hervorgegangen ist, ist das größte Wunder. Nun ist ferner jede unmittelbare Einwirkung Gottes auf die Welt, die nach dem eigentlichen Schöpfungsakte stattfindet, als eine fortgesetzte Schöpfung zu betrachten. Daher erscheint es nicht unmöglich, Wunder anzunehmen und doch zugleich zu leugnen,

daß Gott die Weltordnung durchbrechen wolle. Diese Bestimmungen genügen für die Aufgabe, die Möglichkeit der entscheidendsten übernatürlichen Tatsachen der göttlichen Offenbarung begreiflich zu machen.

Da die Metaphysik im Einzelfall schlechterdings nichts über die Wirklichkeit einer göttlichen Neuwirkung ausmachen kann, so kommt weiterhin alles auf die Möglichkeit historischer Konstatierung an[1]). Diese aber ist für die physischen Einzelwunder der Bibel nicht so leicht, wie man gewöhnlich denkt. Denn daß die Bibel sagenhafte, durch populäre Färbung bedingte und mythische Bestandteile enthält, wird heute auch von konservativen Theologen zugestanden; ebenso die Tatsache, daß hin und wieder allegorische und parabolische Reden Christi später zu geschichtlichen Ereignissen verdichtet worden sind. Wie soll sich nun eine Grenze zwischen solchen und den zuverlässigen Berichten finden lassen? Sicherer geht man bei zwei anderen Gruppen von Wundern. Unbedenklich ist erstens die Annahme, daß im Innern der Gemüter durch unmittelbare göttliche Einwirkungen Änderungen vorgegangen sind, und zweitens die Anwendung des absoluten Wunderbegriffs auf religionsgeschichtliche Erscheinungen im großen Stil, die umfassende, weltbildende Bedeutung besitzen, vorzüglich auf das Werk und die ganze Persönlichkeif Christi selbst.

In der Erscheinung Christi vollzog sich, ganz abgesehen von einzelnen Wundertaten, eine die Schöpfung ergänzende und vollendende Höherbildung der menschlichen Natur; und da sie vorbereitet ward durch die an Moses und die Propheten ergangene Offenbarung, nimmt auch diese an dem übernatürlichen Charakter der Offenbarung teil. Wir behaupten also im Gebiete der geistigen, näher der religiösen Geschichte allerdings ein metaphysisches Wunder, und zwar in anderer Weise als Schleiermacher. Denn dieser erkennt zwar in seiner Weise im Christentum gleichfalls eine Höherbildung der menschlichen Natur und ein relatives Wunder. Er gibt zu, daß sich die Erscheinung Christi weder begreifen lasse aus den ihr unmittelbar vorhergegangenen geschichtlichen Erscheinungen noch aus den Einwirkungen der örtlich ihn umgebenden Kreise. Aber er greift nur zurück auf den Reichtum des Borns der mensch-

---

1) Eine Kritik der einzelnen biblischen Wunderberichte gehört nicht hierher. Zur Auffassung der biblischen Wunder vgl. E. Ménégoz, Der biblische Wunderbegriff, deutsch 1895; K. Beth, Die Wunder Jesu, 1905 (BZStr); G. Traub, Die Wunder im NT, 1906 (RVB); J. Wendland, Der Wunderglaube im Chrtum, 1910, S. 11 ff.; außerdem kommen die „Leben Jesu“ und Neutestamentlichen Theologien, auch teilweise die § 29, 2 genannten Schriften in Betracht.

lichen Natur, auf das, was in der ursprünglichen Menschennatur keimartig schon gelegen habe, wenngleich es vor Christus nicht zur Entfaltung gekommen sei (vgl. S. 178 f.). Wir dagegen erkennen an, daß die in Christus und schon im Alten Bunde vollzogene Offenbarung ein Neues in die Entwicklung des natürlichen menschlichen Geistes hineinbrachte, das nur durch ein nachschaffendes, ergänzendes, höherbildendes, unmittelbares Eingreifen Gottes zu erklären ist, obgleich es allerdings gerade in der semitischen Religionsentwicklung Anknüpfungspunkte fand. Diese erklären, daß gerade in Israel Gott sich sonderlich offenbarte, aber sie sind nicht der eigentliche Quell der Offenbarung. Wir betrachten also die göttliche Offenbarungstätigkeit als eine Reihe von wahrhaft schöpferischen Akten; sie würde auf physischem Gebiete eine Analogie haben an der göttlichen Hervorbringung von höheren organischen Wesensgattungen neben den niederen unorganischen, falls die Naturforschung hier wirklich keine restlose Entwicklung aufweisen könnte.

Das Urteil, daß die in Christus geschehene Offenbarung übernatürlich sei, ist freilich ein Urteil des Glaubens; die metaphysische Notwendigkeit läßt sich Irreligiösen nicht beweisen. Wohl aber läßt sich die metaphysische Möglichkeit solcher Wunder beweisen; und das genügt, um einen Widerspruch zwischen der Betrachtungsweise des Glaubens und den Postulaten der strengen Wissenschaft zu vermeiden (s. oben §§ 2, 1; 7, 2).

§ 36. Rekapitulation des Wesens der Offenbarung und Konstruktion der Offenbarungsgeschichte.

Die Zurückführung des Christentums auf eine übernatürliche göttliche Offenbarung beruht auf einem Werturteil der christlichen Gemeinde, dessen Notwendigkeit keinem außerhalb der christlichen Erfahrung Stehenden bewiesen werden kann; seine Möglichkeit muß jedoch in der Dogmatik vertreten werden, weil zu ihren Aufgaben auch der Beweis der Vereinbarkeit der christlichen Glaubenssätze mit allen anderweitigen Wahrheiten gehört. Nun kann aber die Dogmatik, welche als Wissenschaft anders steht als die Frömmigkeit selbst, eben als Wissenschaft nicht umhin, den allgemein wissenschaftlichen Satz anzuerkennen, daß der Bereich des Wunderbaren möglichst zu beschränken ist. Denn alle Wissenschaft strebt nach gesetzlicher Erklärung des Tatsächlichen, folglich kann auch die theologische nur da objektiv Wunderhaftes anerkennen und Wunderglauben fordern, wo mit der Leugnung alles Wunderhaften der Umfang des Unerklärlichen sich erweitern müßte. Ein solcher Fall liegt

vor, wenn der ungeheure Abstand zwischen der gesamten heidnischen Religion einerseits und der biblischen anderseits erklärt werden soll. Daß aber jedes Wunder als solches unmöglich sei, wird auch von kritischen Philosophen und Naturforschern wie Lotze nicht behauptet; manche bezeichnen es vielmehr ausdrücklich als möglich, daß *in dem Innern der Gemüter durch unmittelbare göttliche Einwirkung* Änderungen geschehen (Lotze, Grundzüge der RPh, 1882, § 59).

Das Übernatürliche liegt nun wesentlich im Gehalt der besonderen Offenbarung, nicht lediglich oder vorzugsweise im Introduktionsmodus dieses Gehaltes. Denn eine übernatürliche Einführung eines gar nicht übernatürlichen Inhalts in das Bewußtsein der Menschheit würde dem Gesetze der göttlichen Ökonomie widerstreiten. Daher ist außer dem materialen Rationalismus auch der bloß formale Supernaturalismus unhaltbar. Wenn aber die vollendete Erleuchtung und Erfüllung des religiösen Bewußtseins der Menschheit über die primitive, natürliche nachträglich hinausgeht, so wird dadurch eine *Heteronomie nicht in höherem* Maße begründet als durch eine etwaige anfängliche, schöpfungsmäßige Zuführung des Vollkommenen. Als objektiv ferner und insofern von außen an die Menschen herangetreten muß die Offenbarung vorgestellt werden. Allerdings beruht sie ja auf einem inneren, im Selbstbewußtsein des Erlösers vorgegangenen Prozeß, aber sofern sie *auf die Gläubigen abzielt*, besteht sie nicht in jenem Prozeß. Ferner ist sie dazu bestimmt, auf das Innere und im Innern der Gläubigen zu wirken; aber vollzogen ist sie bereits in dem Personleben des Erlösers. Anstatt also die objektive Leistung des Stifters als bloße Voraussetzung eines inneren Vorgangs in den Gläubigen, der dann die eigentliche Offenbarung bildet, zu betrachten, muß man vielmehr diesen als einen religiösen und rezeptiven, die Erscheinung des Erlösers dagegen als den eigentlich konstitutiven Akt der göttlichen Kundmachung bezeichnen.

Setzt nun die Offenbarung sich in der Inspiration fort? Soweit bei dieser Frage an die Entstehung der hl. Schrift gedacht wird, ist sie später zu untersuchen (§ 43). Hier fragen wir nur im allgemeinen, inwiefern eine Offenbarung nach der Stiftungstat des Erlösers anzunehmen ist. Die Antwort aber muß dahin lauten, daß zwar eine Auswirkung stattfindet, aber keine eigentliche Fortsetzung; d. h. neue übernatürliche Agentien, welche den aus der Stiftungstat entspringenden an die Seite gestellt (koordiniert) werden könnten, treten nicht mehr ein; vielmehr erklärt sich das Übernatürliche, welches sich allerdings auch in der subjektiven Aneignung des objektiv Offenbarten zeigt, eben aus dem Zusammenwirken der

fortwirkenden Urtatsache mit natürlich - psychischen Faktoren. Zu diesem Fortwirkenden gehört auch die ein Gegenstand der gläubigen Anschauung bleibende Person des Stifters, nicht etwa bloß das von dieser in Wirksamkeit gesetzte, dann aber abgelöste abstrakte Prinzip der Gotteskindschaft. Dieses Prinzip ist zwar Kennzeichen der christlichen Religion in ihrem Unterschiede von allen anderen Religionen, aber nur, soweit darin der historische Mittler mitgedacht ist.

Es fragt sich endlich, wie weit sich die Spuren der besonderen Offenbarung zurückverfolgen lassen, d. h. von welchem Punkte der Religionsgeschichte an im bestimmteren Sinne des Wortes eine Selbstmitteilung Gottes anzunehmen ist. Wir müssen zunächst auf das Alte Testament zurückgehen. Mit Recht ist von Herm. Schultz (Alttest. Th, [5] S. 38) bemerkt worden: „Es gibt schlechterdings keine neutestamentliche Anschauung, die sich nicht als abschließende Gestaltung alttestamentlicher Anfänge erwiese, keine wahrhaft alttestamentliche Anschauung, die nicht zu ihrer neutestamentlichen Vollendung innerlich hindrängte“. Als feststehend muß jedenfalls betrachtet werden, daß in den Augen Christi und der Apostel selbst die Religion des ATs eine Art der Frömmigkeit darstellte, welche auch innerhalb des Christentums wenigstens Grundlage bleiben konnte. Allerdings weist das AT in seiner Prophetie selbst über sich hinaus, und es war auch für einen Israeliten ein neuer Glaubensakt, wenn er in Christo den Messias erkannte. Aber ein frommer Israelit brauchte „seine religiöse Stellung und Gesamtanschauung nicht von Grund aus aufzugeben, um ein Christ zu werden“, während die Heiden dies allerdings mußten. Mehrere Apostel selbst blieben ja in einem gewissen Sinne fromme Juden, obgleich sie Christen wurden. Ihnen und dem Erlöser selbst galt das AT als ein Produkt desselben hl. Geistes, der Christum erfüllte, mithin als Produkt der göttlichen Offenbarung im speziellen und spezifischen Sinne. Schon die alttestamentliche Religion ist mithin nicht das Ergebnis einer (durch menschliche Weisheit oder gar Poesie vollzogenen) Vergeistigung des menschlich Natürlichen, sondern „die religiöse Wahrheit leuchtet in der alttestamentlichen Religion in völlig origineller Weise auf“, als Wirkung der schöpferischen Macht und des gnädigen Willens Gottes; die alttestamentliche Religion wurzelt in der beginnenden Selbstmitteilung Gottes an die auserwählte Nation oder ihre geistigen Leiter.

Das Urdatum der Offenbarung ist nicht in die Anfänge des menschlichen Geschlechts zu verlegen. Zwar kann man in gewissem Sinne die ursprüngliche Ausrüstung des Menschen für die Religion durch den Schöpfer als eine Uroffenbarung bezeichnen. Aber es

handelt sich ja hier um die besondere Offenbarung, während jene ursprüngliche Ausstattung nur als allgemeine, natürliche Offenbarung gelten kann[1]). Die besondere Offenbarung beginnt mit Moses, der in der heillosen Völkerwelt ein Volk des Heils herstellte. Gott erwies sich ihm und seinem Volke als der lebendige Gott durch eine Reihe geschichtlicher Taten, die das Volk zum Bunde mit Gott begeisterten. Das wäre jedoch nicht geschehen ohne die dem Moses

---

1) Gehen wir dennoch auf die Urzeit zurück, so tun wir das nur einleitungsweise und in dem Bewußtsein, daß es für diese nur Hypothesen gibt. Denn wir sind weder berechtigt, was sonst in der hellen Religionsgeschichte zuerst hervortritt, für das Ursprüngliche zu halten, noch die ersten Kapitel der Genesis für einen historischen Bericht über die Urreligion auszugeben. Sie beschreiben allerdings bis zu einem gewissen Maße die göttliche Idee der Menschheit oder die Bestimmung des Menschen, und wir würden, wenn sie Geschichte enthielten, aus ihnen entnehmen können, daß die Menschen ursprünglich unschuldig waren. Dagegen über ihren *sonstigen religiösen* Urzustand erfahren wir aus jenen Kapiteln nichts. Auf dem Wege der Hypothese aber würden wir auch dann nicht zu der Annahme gelangen müssen, daß das religiöse Urdatum der Fetischismus war, wenn (was nicht der Fall ist) uns in der wirklichen Religionsgeschichte als älteste Gestalt menschlicher Religion die fetischistische begegnete. Die größte Wahrscheinlichkeit hat vielmehr im Prinzip die Hypothese Schellings (Einleitung in die Ph der Mythologie), welcher als Urdatum einen relativen, aber noch keineswegs abgeklärten *Monotheismus annimmt*, ein unbestimmtes, allgemeines Religionsgefühl, in welchem polytheistisches Naturgefühl und theistisches Gottesgefühl noch friedlich bei einander lagen. Es gab ursprünglich einen einfachen kindlichen Gottesglauben, wie er vermöge des (der Anlage nach) anerschaffenen Gottesbewußtseins dem unverdorbenen Menschen zunächst sich auftut. Aber dieser Gottesglaube bestand noch so sehr in einem, wenn auch wahren, doch unklaren Religionsgefühl, daß eine Art von pantheistischem oder polytheistischem Naturgefühl und eine Art von theistischem Gottesgefühl darin noch ungeschieden liegen konnten. Eine deutliche Sonderung der höchsten Gottheit selbst und ihrer in Naturgewalten sich darstellenden mittelbaren Wirkungen war noch keineswegs gesichert. Die allgemeine religiöse Fähigkeit des Menschen schloß aber in sich die Fähigkeit, besonderer Gotteserfahrungen inne zu werden, und bezeugt hat sich Gott allen Menschen und Völkern — in der äußeren Natur, in der Geschichte und in ihrem Innern. Dennoch entwickelte sich aus jenem unbestimmten Religionsgefühl der bestimmtere Polytheismus; in dem größten Teile der Menschheit wurde jenes verdrängt durch entschiedene Naturvergötterung und Polytheismus. Immerhin behielten die Semiten in der Verehrung ihres Hauptgottes El einen guten Ansatzpunkt für den Monotheismus und zeichneten sich überdies durch relativ starkes Sündenbewußtsein aus. So war ihre Religion die Voraussetzung für das Auftreten der Patriarchen Israels. Diese bewahrten sich die Fähigkeit, jene Gotteszeugnisse zu vernehmen und richtig zu verstehen, sowie die Kraft, ihnen zu folgen. Auf Grund davon, daß er ihm den Glauben entgegenbrachte, hatte Gott den Abraham erwählt. In ihm waren noch Reste von dem einfachen, kindlichen Gottesglauben der Urreligion, der im größten Teile der Menschheit durch Naturvergötterung verdrängt war. Dieser einfache Gottesglaube wurde in den Stammvätern Israels durch persönliche Erfahrungen des Wirkens Gottes gekräftigt und bildete die Voraussetzung für das Werk des Moses. — Vgl. dazu die *Anmerkung* S. 222.

übertragene richtige Deutung jener Tatsachen, die ihn als den Urpropheten erwies, ohne freilich schon den Erkenntnisschatz dieser neuen Religion erschöpfen zu können. Er hat nur ihre Grundsätze ans Licht gebracht, namentlich den Grundgedanken der göttlichen Offenbarung: „Ihr sollt heilig werden, denn ich bin heilig, ich Jahve, euer Gott“ (Lev 19 2 20 8). Mit diesem Gedanken der Heiligkeit Gottes schritt Moses noch hinaus über den patriarchalischen Satz von dem allmächtigen Gott. Die Erlösung und Neugeburt der Menschheit war damit zwar immer noch nicht erreicht, aber doch angebahnt, nicht minder ein Gottesreich in der Welt. Mit jenem Offenbarungsgehalt des Mosaismus darf man nun freilich seine erste gesetzliche Ausgestaltung in Kultus und Verfassung nicht verwechseln. Dies war vielmehr der Fehler des späteren spezifischen Judentums, welches ja bei jener ersten gesetzlichen Ausgestaltung stehen blieb und darin verknöcherte. Die alttestamentliche Religion selbst ist darüber hinausgeschritten, und zwar dank den Propheten, die dem Mosaismus eine Verinnerlichung, Vertiefung, Vergeistigung und Zurückführung auf seine wesentlichen Grundlagen brachten. An die Propheten hat dann Christus angeknüpft. Indem der Heilige Gottes selbst erschien und das Reich Gottes nun wirklich gründete, wurde die durch Moses geschehene Offenbarung vollendet. Keimartig vorhanden war jedoch die wahre, neue Religion schon im Kerne des Mosaismus. Dieser war nicht bloß Entwicklung eines schon vorhandenen Prinzips, sondern Bewerkstelligung eines neuen Grundes des menschlichen Lebens, Einführung eines novum agens in die Geschichte und das Bewußtsein der Menschheit[1]).

Ein Hauptmoment am Charakter der göttlichen Offenbarung ist nun aber dennoch die Geschichtlichkeit; d. h. alles Mechanische und Magische ist ausgeschlossen. Die Offenbarung trat nicht hervor

1) Diese ganze Konstruktion stützt sich vor allem auf H. Schultz, Alttestamentliche Th, 1869f. (⁵ 1896) und A. Dillmann, Über den Ursprung der alttest. R, 1865, auch F. Hommel, Die sem. Völker u. Sprachen, 1883f. — Seitdem hat die Auffassung der früh-hebräischen Religionsentwicklung mannigfache Wandlungen erfahren; die Geschichtlichkeit der Patriarchen wird von den meisten Vertretern der alttestamentlichen Wissenschaft bestritten, den Propheten dagegen eine noch höhere Bedeutung, dem Moses eine (religiös) weit geringere verliehen. Vgl. aus der neueren Literatur die Alttestamentlichen Theologien (Kayser-Marti, [5] 1907; Stade, 1. B. 1905); Gunkels Genesiskommentar, [3] 1910; Greßmann, Sage u. Geschichte in den Patriarchenerzählungen, Z f. alttest. Wiss. 1910; Baensch, Altorientalischer u. israel. Monotheismus, 1906. Konservative Wertungen der Berichte vertreten, teilweise unter Benutzung der neuesten religionsgeschichtlichen Theorien: Ed. König, G des Reiches Gottes bis auf Jesus Christus, 1908; Lotz, Abr., Isaak u. Jakob, 1910 (BZStr); A. Jeremias, Das AT im Lichte des alten Orients, [2] 1906; Kittel, Die alttest. Wiss. in ihren wichtigsten Ergebnissen, 1910.

wie ein deus ex machina, sie verhielt sich nicht neutral und negativ gegenüber dem, was an Erträgen religiöser Kultur schon vorhanden war, sondern sie knüpfte hieran an und teilte dem geschichtlich Vorhandenen einen neuen *Lebenstrieb mit. Insofern trägt die Offenbarung* trotz ihrer Ursprünglichkeit und trotz ihres Übergreifens über das Natürliche *und rein menschlich Vernünftige ein* geschichtliches Gepräge. Jedes schöpferisch Neue in der Welt schließt, wie H. Schultz treffend bemerkt, weiterführend und abschließend an frühere Erscheinungen an und wird dann seinerseits zu einem Gliede in der Entwicklungsgeschichte der Welt, welche sich nach Gesetzen und Ordnungen vollzieht.

Dritte Abteilung.

Abschließende Bestimmung des Wesens des Christentums.

§ 37. Die Offenbarung zugleich Stiftung des göttlichen Reiches.

So ist das Wesen der Offenbarung nach dem christlichen Sinne des Wortes klargestellt. Darnach sind alle Theorien unhaltbar, welche in der Schätzung Jesu Christi als Offenbarung Gottes nur eine historische Aussage über den Ursprung des Christentums finden. Sie bedeutet vielmehr, daß in Jesus das Heil für die Gemeinde und den Christen offenbar, d. h. beschafft, zu Wege gebracht, verwirklicht, durch Verwirklichung *geoffenbart* ist (s. oben § 21). Die entgegengesetzte Fassung kann heute als veraltet gelten. Also „die Tatsache des unlösbaren Zusammenhangs zwischen der Offenbarung, welche, wie wir wissen, immer Heilsoffenbarung ist, und der übernatürlichen Heilsbereitung und Heilswirkung“ steht fest (Frank, Chr. Gewißheit, 2, § 43, Nr. 8). Die treffendste Bezeichnung des geoffenbarten Heiles ist aber: Verwirklichung des vollendeten Reiches Gottes, und dieser Begriff ist nunmehr zu erläutern.

§ 38. Der Begriff des Reiches Gottes und das Wesen des Christentums.

Die alten Dogmatiker hatten beim Königtum Christi zwischen regnum potentiae, gratiae, gloriae unterschieden. Wenden wir das auf Gott an, so versteht sich von selbst, daß vom ersten hier nicht die Rede ist; denn es handelt sich hier nicht um die allgemeine, so zu sagen physische Weltherrschaft oder um die Allmacht Gottes, die

ja von Anfang an realisiert war. Ebenso ist von dem regnum gloriae hier zunächst noch abzusehen, obgleich es als Vollendungszustand des hier Gemeinten schon weniger fern liegt. Gemeint sein kann nur die Gottesherrschaft im geistigen oder religiösen und sittlichen Sinne; wir bezeichnen sie nur deshalb nicht als regnum gratiae, weil dies leicht mißverstanden werden könnte. Allein, wenn das alles auch feststeht, so bedarf der Begriff „Gottesreich" doch noch näherer Bestimmungen.

Im Munde Christi nun handelt es sich um das Königtum des Gottes, der sich, wenn auch noch nicht in vollendeter Gestalt, bereits im Alten Bunde geoffenbart hat, ferner (freilich unter Abstreifung aller politisch-nationalen und auf äußerlich sinnliche Wohlfahrt gerichteten Hoffnungen) in gewissen allgemeinen Beziehungen um ein solches Königtum Gottes, wie es die Propheten des Alten Bundes erwartet hatten; und darin liegt die Artbestimmung der christlichen Religion, welche ja mit der des Alten Bundes zusammengeschaut werden muß. Das Spezifische des Christentums endlich liegt zunächst darin, daß überhaupt diese Königsherrschaft Gottes nunmehr als verwirklicht gilt, und zwar durch Jesus von Nazareth, durch diesen aber so, daß er ihr Mittler oder Vermittler nicht nur einmal gewesen ist, sondern bleibt.

Das Wesen und die Beschaffenheit des Bundesgottes, um dessen Reich es sich hier handelt, kann erst innerhalb der Dogmatik selbst, in der Theologie im engeren Sinne des Wortes, näher beschrieben werden. Hier kommt es nur auf gewisse allgemeine Bestimmungen an. Zunächst darauf, daß Christus, indem er von dem Reiche Gottes als einer im allgemeinen bekannten Größe redete, diesen Gott für identisch mit dem allmächtigen, heiligen und gnädigen Gott des Alten Bundes erklärte und sich auf die Weissagungen des Alten Testaments und auf diejenigen theologischen oder volkstümlichen Vorstellungen bezog, in denen er eine richtige Weiterentwicklung oder Deutung dieser Weissagungen erkannte. Obwohl es sich hier nicht um biblische Theologie handelt, müssen doch einige Momente der Reichsidee berührt werden, nämlich einmal der Gegensatz der abstrakten und der konkreten Bedeutung des Wortes, sodann die Hauptmerkmale der Gottesherrschaft[1]).

Βασιλεία τοῦ θεοῦ heißt bald das Königtum, bald das Königreich Gottes, d. h. bald bezeichnet der Ausdruck einen Zustand, bald eine Gemeinschaft oder doch eine Sphäre, in welcher dieser

1) Einige genauere Bemerkungen und Hinweise auf die heutige Schriftforschung s. unten S. 228ff.

Zustand herrscht, einen Bereich, in welchem er wirksam ist. Wenn es heißt, „das Himmelreich (= Gottesreich) ist nahe herbeigekommen“, so ist damit der Zustand der Gottesherrschaft gemeint; ebenso wird der (trotz seines Daseins einer Vollendung bedürftige) Zustand der Gottesherrschaft erfleht, wenn es im Vaterunser heißt: „Dein Reich komme“. Dagegen heißt „kommen in das Reich Gottes“: *in die Gemeinschaft aufgenommen* werden, in welcher die Gottesherrschaft mit der sie begleitenden Seligkeit verwirklicht ist (vgl. einerseits z. B. Mc 1 15 9 1 11 10; anderseits Mc 9 47 10 14 15 23—25 12 34 13 8). *Für die Dogmatik* ist es aber wichtig, daß in beiden Beziehungen Christus als Reichsbegründer dargestellt wird. Wüßte man nur, daß er den Zustand der Gottesherrschaft irgendwie herbeigeführt, so stünde lediglich fest, daß nunmehr die Macht des beseligenden Liebeswillens Gottes in der Menschheit gesichert, der freie Gehorsam gegen ihn verbürgt sei, aber nicht, wie und wo, durch welchen *Organismus*. Wüßte *man* dagegen nur, daß Christus ein Gemeinwesen gestiftet hat, in welchem er oder Gott als Herrscher anerkannt ist, so wäre der drohenden Verwechselung der religiösen mit andersartigen Gesichtspunkten innerhalb dieser Gemeinschaft nicht vorgebeugt.

Es fragt sich aber ferner, worin die Merkmale der Gottesherrschaft bestehen. Auf diese Frage erhalten wir im Alten Testament folgende Antwort. Wo Gott herrscht, ist sein Wille die alles bestimmende Norm, da herrscht also Gerechtigkeit, da begegnen Liebe und Treue einander (Ps 85 11). Das ist das ethische Merkmal der Gottesherrschaft. Anderseits kann, wo mit der Gerechtigkeit auch der Friede Gottes eingekehrt ist, das Übel keine Stelle mehr haben. Gottes Gnadengegenwart bringt mit der Sündentilgung auch Seligkeit und Leben. Schon die Propheten des Alten Bundes schildern den mit der Reichsvollendung verknüpften Zustand des Friedens und der Seligkeit (Jes 25 8 vgl. 26 19 30 26 33 24 65 17 66 22 Ez 36 35 Dan 12 2f.). Das eine Merkmal ist ethisch, das andere so zu sagen physisch. Da nämlich Gott wesentlich der Heilige ist, so ist das ethische Merkmal seiner Herrschaft: Heiligkeit, Gerechtigkeit, Liebe. Wo das Reich Gottes realisiert ist, wird also Liebe herrschen. Gott ist aber zugleich der Erlöser vom Übel und Lebensspender, demgemäß verbindet sich mit seiner realisierten Herrschaft der Zustand der Wohlfahrt, des Friedens, die Beseitigung des Übels und alles Elends, der Zustand der Seligkeit. Dies ist gewissermaßen die physische Kehrseite jenes ethischen Zustandes, den die verwirklichte Gottesherrschaft mit

sich bringt. Beide Momente vereinigen sich aber im Begriffe des Heiles[1]).

Das Christentum nun beurteilt das Übel anders, indem es dabei im Grunde lediglich an Sünde und Schuld denkt. Trotzdem erscheint auch im NT als Korrelat des Reiches Gottes nicht nur Gerechtigkeit und Heiligkeit, sondern ebenso die damit verknüpfte Seligkeit. Aber im Christentum ist einerseits der Dualismus zwischen Gerechtigkeit und Glück aufgehoben, sofern nunmehr das (überhaupt nicht mehr sinnlich, irdisch, national, politisch gedachte) Heil, das ewige, göttliche Leben, als eben mit der Gerechtigkeit unmittelbar gegeben oder doch gesichert vorgestellt wird; anderseits erscheint im Christentum deutlich das göttliche Geschenk der Seligkeit in der Form der in zuvorkommender Weise geschenkten Sündenvergebung als das Prius und die Voraussetzung gegenüber der Gerechtigkeit und Heiligkeit (Heiligung). Auch dieses Moment muß aber nicht neben den Begriff der Reichsstiftung gestellt, sondern als in ihm enthalten gedacht werden; der erste Ertrag der Stiftung Christi oder der ihm gelungenen Begründung des Gottesreiches ist nicht die bloße Erkenntnis des sittlichen Ideals, sondern die Ausrüstung der Menschheit mit der Kraft zur Erfüllung der ihr allerdings gestellten Aufgabe, d. h. die Verleihung der Gotteskindschaft. Eben diese ist sogar die erste, grundlegende Frucht der Verwirklichung des Reiches, welches mithin zunächst als zuvorkommende Gnadengabe, als ein mitgeteiltes Gut zu betrachten ist. Dieses höchste Gut besteht aber in der Sündenvergebung, überhaupt im Besitz des hl. Geistes, welcher einerseits die fortschreitende Erfüllung der sittlichen Aufgabe, anderseits die Überwindung oder Nichtachtung des Übels ermöglicht (sofern ein solches außer der Sünde und Schuld noch existiert).

Wesentlich für den christlichen Glauben ist nun aber, daß das Reich Gottes als durch Jesus Christus verwirklicht gilt. Es handelt sich also weder um Weckung einer bloßen Idee noch um Mitteilung einer bloßen Lehre noch um bloße Vorzeichnung eines Ideals, sondern um eine Realität; ja, da Christi Werk erst mit der Begründung der Jüngergemeinde abgeschlossen ist, um ein wirkliches Gemeinwesen, in welchem die Gottesherrschaft sichergestellt ist. Christus mußte zwar vor allen Dingen als Prophet auftreten und das Evangelium lehrhaft verkündigen. Schon sein vollkom-

1) Über die Entwicklung der messianischen Hoffnung in Israel vgl. außer den alttest. Theologien (s. oben S. 222) besonders Greßmann, Ursprung d. isr.-jüd. Eschatologie, 1905; Sellin, Die isr.-jüd. Heilandserwartung, 1908 (BZStr); Bertholet, Isr. u. jüd. Eschatologie, RGG 2, 1910, 598ff.

menes Zeugnis der Wahrheit überbot sowohl die alttestamentliche Offenbarung, wie auch die wahrsten Dogmen der besseren griechisch-römischen Philosophie. Aber mehr: infolge seines Werkes lebt das Reich Gottes auf Erden als eine wirksame Macht; ihm und ihm allein ist es gelungen, es auf ewig in die Menschheit hineinzustiften, während die Platoniker und Stoiker nicht einmal im Kreise der wissenschaftlich Gebildeten eine kontinuierliche Gemeinde von Bekennern erzeugten und die Wirksamkeit der israelitischen Propheten nur vorbereitend sein konnte.

Die Reichsstiftung Christi war weder bloße Vorbereitung noch bloße, obschon epochemachende, Fortsetzung. Zunächst keine bloße Vorbereitung. Zwar ist auch durch das Werk Christi das letzte Ziel des Christentums, d. h. die vollständige Durchführung der Alleinherrschaft Gottes, noch nicht von vornherein erreicht, das regnum gloriae noch nicht erschienen. Die Alleinherrschaft Gottes kann nämlich nicht zustande kommen ohne die selbsttätige Mitarbeit der zum Reiche berufenen Menschheit; die wirkliche Alleinherrschaft Gottes in der Menschheit kann erst am Ende der Tage erwartet werden. Dennoch ist im Prinzip durch Christus das vollkommene Reich Gottes gestiftet, die Alleinherrschaft Gottes ermöglicht; das vollkommene Reich ist da schon vor der Ernte, wenn es auch seine Vollendung erst nach der Ernte erhält (Mc 4 26—29 Mt 13 24—30 36—43 Mt 12 28 Lc 11 20 17 20—21).

Christus hat aber die Aufrichtung des Reiches auch nicht bloß fortgesetzt. Es war noch nicht da, als er auftrat. Zwar hatte es schon vor ihm wirkliche Sittlichkeit in der Menschheit gegeben. Der Satz des Augustin, daß die Tugenden der Heiden nur glänzende Laster gewesen seien, ist nicht haltbar. Vollends das Volk Israel hatte längst wirkliche Sittlichkeit und wahre Religion besessen; ja auch die Idee des Reiches Gottes war durch die Weissagungen schon hoch entwickelt gewesen. Aber weder lehrhaft noch praktisch konnte sie in voller Reinheit vor Christus dargestellt werden, schon wegen ihrer partikularistischen Verschlungenheit mit der politischen Machtstellung und dem nationalen Glücke des Volkes Israel. Sonst hätte nicht Christus selbst das Wort Mt 11 11 sprechen können, welches doch wohl den Stempel der Echtheit trägt. Erst er selbst verwirklichte das vollkommene Reich Gottes, indem er es einmal lehrhaft, zugleich aber unmittelbar lebendig (durch das, was er war und wirkte und litt) lückenlos darstellte und unter dem, wenngleich noch sündhaft bleibenden, Geschlechte der Menschen zu einem fortan nicht mehr zu unterdrückenden Agens machte. Dazu aber gehörte die Gründung jenes besonderen Gemeinwesens, welches sich in dem

Jüngerkreise darstellt, nämlich von dem Augenblicke an, wo in diesem das neue Prinzip erkannt und in voller Reife lebendig geworden war, dergestalt, daß es, nunmehr sichergestellt, sich von diesem Kreise aus verbreiten konnte.

Ein Kernpunkt in dem christlichen Glauben ist endlich die Überzeugung, daß Christus nicht nur das Heil begründet hat, sondern sein bleibender und ewiger Mittler ist. Es ist zwar bis zu einem gewissen Grade *möglich*, sogenannte christliche Grundwahrheiten (die Lehren von der Sündigkeit des natürlichen Menschen, von Gottes zuvorkommender Gnade, von der Buße, von der Gotteskindschaft, von der Liebe) abstrakt darzustellen und der Verwirklichung des darin enthaltenen Ideals nachzustreben. Allein eine wirklich lebhafte Sehnsucht nach seiner Verwirklichung würde, wo sie *nicht* von der Anschauung des eben in Jesu Realisierten ausgegangen wäre, eine solche Realität postulieren, um zu vollem Leben sich entwickeln zu können. Entstehen kann sie nur durch wenigstens mittelbare Einflüsse der Gemeinde, in der das Bild des Stifters lebt, das Urbild der Gotteskindschaft, an welchem allein sich diese entzünden kann. Demgemäß kann sie nur Befriedigung finden durch Anschauung der historischen Person, des Lebens und des Leidens Christi, sowie durch das Erleben der nach dem bestimmten Wesen des Stifters gefärbten Religion in der Gemeinde Christi, d. h. durch Ergriffenwerden von dem von Christus ausgegangenen *heiligen* Geiste, welcher trotz der fortbestehenden relativen Sündigkeit der einzelnen empirischen Glieder dieser Gemeinde in ihr niemals verschwinden kann, außer ihr aber nicht vorhanden ist. Selbst die bloße unvermittelte Anschauung des historischen Christus, wie er sich in der evangelischen Geschichte darstellt, würde nicht zur Erkenntnis und Ergreifung des Heils führen können (I Kor 12 3); denn er kann nur durch das Auge des Glaubens so gesehen werden, wie er ist, der Glaube aber erzeugt sich nur in der Gemeinde Christi. So wird die Tatsache verständlich, daß im Christentum Jesus nicht nur als einmaliger historischer, sondern als bleibender, ewiger Mittler des Reiches Gottes und somit des Heils gilt.

Biblisch-theologische Bemerkungen. — Der allgemeine Rahmen, in den Jesus seine Lehre gleichsam hineinzeichnet, ist die Idee des Reiches Gottes, die gemeinsame Grundlage der alttest. Anschauung und seiner Lehre. In einem gewissen Sinne ist die Lehre Jesu überhaupt nichts anderes als die Lehre vom Reiche Gottes. Der Ausdruck βασιλεία τοῦ θεοῦ gehörte nun nicht nur der jüdischen Theologie an, sondern insofern auch schon dem AT, als dort Gott als König bezeichnet wird, bald so, daß als Objekt seiner Herrschaft die ganze Welt oder Erde oder alle Nationen betrachtet werden, bald so, daß Gott speziell als König Israels gilt (vgl. Ps 29 *10* 47 *3* 97 *1* Jos 3 *11* f. Jer 10 *10*). Die Reichsidee ist also zunächst nicht ab-

strakt-moralisch, sondern geschichtlich; es handelt sich bei ihr um den prinzipiellen Abschluß der religiösen Entwicklung des auserwählten Volkes, welches freilich nicht so sehr als einzelne Nation in Betracht kommt, wie als das Volk, welches für die Gemeinde Christi teils den Typus, teils den Kristallisationskern bilden sollte. Wie im AT der Partikularismus die Grundlage bildet, jedoch ohne den Universalismus auszuschließen, so bringt Jesus umgekehrt die Berufung aller Völker zur Geltung, ohne jedoch die Anknüpfung seines Werkes an die schon im AT positiv angebahnte Gottesherrschaft zu versäumen. Er hält sich an den Begriff des Volkes Gottes im weiteren geistig-sittlichen Sinne, aber er betrachtet sein Reich dennoch als Vollendung der positiv alttest. Gottesherrschaft. Falsch ist es daher, unter dem Reiche Gottes nichts anderes zu verstehen als die Herrschaft des Guten in abstracto. Es handelt sich um die Herrschaft des bestimmten Gottes, der sich schon im alten Bunde offenbart hat, und um seine Herrschaft über die Auserwählten, d. h. die an seinen Messias Gläubigen.

Im Munde Jesu bedeutet der Ausdruck bald denjenigen Zustand des neutest. Volkes Gottes, in welchem die Herrschaft dieses seines Gottes verwirklicht ist, bald die Gemeinschaft selbst, in welcher die im Alten Bunde nur angebahnte Gottesherrschaft realisiert ist. Im wesentlichen richtig bemerkt Wittichen (Idee des Reiches Gottes, S. 175), der Begriff βασιλεία τοῦ θεοῦ umfasse im NT sowohl die göttliche Würde und Tätigkeit des Herrschers als auch den Bereich dieser Tätigkeit. Nur die hebräische Sprache habe jedoch hierfür besondere Ausdrücke, für jene Malchuth, für diesen Memschalah, nicht aber die neutest. Gräzität, welche vielmehr beides durch βασιλεία ausdrücke. Ob freilich wirklich Memschalah immer heißt: Königreich, ist zweifelhaft; richtig ist aber, daß in der rabbinischen Literatur noch keine Stelle nachgewiesen ist, wo Malchuth Schamájim Reich Gottes im konkreten Sinne heißt; es heißt dort, wenn nicht immer, doch gewöhnlich: Königtum, Regiment Gottes. Und *in diesem Sinne allein ist von der Malchuth Gottes im AT die Rede (z. B. Ps 103* $_{19}$ 145 $_{11-13}$); allein in diesem Sinne kommt ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ auch in den alttest. Apokryphen vor: Tob 13 $_1$ Buch d. Weish. 6 $_5$ 10 $_{10}$. Mit seiner Hauptthese, die sich auf das NT bezieht, hat aber Wittichen jedenfalls recht.

Wichtiger ist die Frage, ob die Recht haben, welche behaupten, erst für den Zeitpunkt seiner Wiederkunft verheiße Jesus das Reich Gottes, er verstehe es also eschatologisch. Diese Ansicht findet sich nicht nur bei älteren Theologen wie Koppe, Keil und Storr, welche behaupten, das Reich Gottes bezeichne in den Reden Jesu immer nur den Zustand der Dinge nach seiner Parusie, sondern auch manche neuere neigen ihr zu. Keim (vgl. vor allem „G Jesu von Nazara“, 3 Bde, 1867—72) behauptet, der Zukunftston sei vorherrschend, die Seligpreisungen wiesen durch und durch auf Glückslose der Zukunft. Der Eingangssatz „das Himmelreich ist ihr“ laute zwar wohl, als ob Christus ein Gegenwärtiges, schon Wirkliches anbieten und austeilen wollte. Aber nachher folgten die Erklärungen: sie werden die Erde erben, sie werden getröstet werden usw. Durch die ganze Bergpredigt gehe dieser Zukunftston, es werde das Kommen des Reiches erbeten; es sei die Rede von einem künftigen Eingang ins Himmelreich, von einem dereinstigen Entscheide des Reichsherrn über den Eingang, von Katastrophen der Zukunft; ja auch außerhalb der Bergpredigt setze sich diese Ausdrucksweise fort. In der Tat läßt sich nun gar nicht leugnen, daß das Wort in manchen Sprüchen Jesu allerdings eschatologisch gemeint ist, d. h. sich auf den absoluten Vollendungszustand seiner und der Gottesherrschaft bezieht. Vgl. namentlich Mt 5 $_{20}$ 7 $_{21-23}$ 16 $_{28}$ 18 $_3$ Lc 12 $_{32}$ 23 $_{42}$ Mc 9 $_1$. Dies ist jedoch nicht die vorherrschende Bedeutung, und man kann weder sagen, daß sich mit dem Ausdruck immer die Vorstellung der Wiederkunft Christi verknüpfe, noch überhaupt,

daß er sich bloß auf das Zukünftige beziehe. Daß Christus mit seiner Gegenwart zugleich schon die Gegenwart des Reiches Gottes als gegeben setzt, ergibt sich z. B. aus Lc 17 $_{21}$. Man darf diese Worte nicht nach den folgenden von V. $_{22}$ an interpretieren. Denn letztere haben offenbar ursprünglich einer ganz anderen Rede angehört. Auch ist das ἐντὸς ὑμῶν schwerlich nach Luther zu übersetzen durch inwendig in euch, vielmehr durch mitten unter euch, d. h. es ist bereits da. Vgl. auch Mt 10 $_{7}$ 16 $_{19}$ und Mc 1 $_{15}$ 12 $_{34}$ Lc 16 $_{16}$; Lc 11 $_{20}$. Angenommen aber, daß diese Stellen sich auch anders deuten ließen, so sind doch die Sprüche Mt 11 $_{4-6}$ Lc 10 $_{18}$ und namentlich Mt 12 $_{28}$ unmittelbar beweisend. Mt 11 $_{4-6}$ gibt nämlich Jesus Merkmale des Vorhandenseins des Reiches Gottes an. Lc 10 $_{18}$ hebt er hervor, daß der Satan vom Himmel herabgefallen, d. h. die Macht des Teufels im Prinzip bereits gebrochen sei. Darin liegt aber, daß nunmehr das Reich Gottes angebrochen ist. Endlich Mt 12 $_{28}$ sagt er ausdrücklich: „Wenn ich durch den Geist Gottes die Teufel austreibe, so ist demnach das Reich Gottes zu euch gekommen.“ Ein Widerspruch ist es aber nicht, daß es bald als zukünftig, bald als gegenwärtig bezeichnet wird. Denn ein noch nicht ausgewachsener Baum ist doch bereits da, wenn auch der ausgewachsene Baum noch nicht da ist, und in beiden Fällen ist doch der Baum derselbe. Vgl. auch das Gleichnis von der Saat (Mt 13 $_{24}$ f.), welche allmählich wächst und reift und schließlich geerntet wird, woraus sich ergibt, daß das Gottesreich beide Perioden umfaßt, sowohl die Zeit vor der Ernte als die Zeit nach der Ernte. Ferner kann man auch nicht einwenden, eine Gegenwart bloß in Christus selbst sei keine Gegenwart, sondern nur eine Zukunft. Denn Korrelat der Gegenwart des Messias sind ein messianischer Wirkungskreis und messianische Wirkungen, und in den Jüngern hatte das Reich auch schon jetzt eine nicht nur potentielle, sondern schon aktuelle Gegenwart. Sie werden bereits als Glieder des Gottesreichs betrachtet (Lc 6 $_{20}$ Mt 5 $_{10}$ Mc 4 $_{11}$ Mt 17 $_{25}$ f.). —

Die heutige Wissenschaft ist noch von dem Streben beherrscht, das in Deutschland Anfang der neunziger Jahre mit bisher ungekannter Macht einsetzte, dem eschatologischen Charakter der Reichsidee zu seinem Rechte zu verhelfen. Ganz oder fast ausschließlich eschatologisch verstehen den Begriff z. B.: Joh. Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, ²1900; O. Pfleiderer, Urchristentum, ²1902; A. Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede, 1906; B. Duhm, Das kommende Reich Gottes, 1910; P. Wernle, Anfänge des Chrtums, ²1904. Der geistige und Gegenwartscharakter wurde bei aller Anerkennung des eschatologischen Moments noch sehr stark betont z. B. von E. Haupt, Die eschat. Aussagen Jesu in den synopt. Evangelien, 1895; W. Lütgert, Das Reich Gottes nach den synopt. Evangelien, 1895; A. Titius, Die neutest. Lehre von der Seligkeit, I 1895. Eine Art Gleichgewicht beider Seiten erstreben z. B. H. Holtzmann, Lehrbuch der neutest. Th, I ²1911, S. 284 ff. [1]); J. Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien, ²1910, S. 86 ff.;

1) S. 291: „Im letzten Hintergrunde steht dabei die jedem zielbewußt fortschreitenden Nachdenken über Wesen, Recht und Wahrheit der Religion eignende Tendenz auf Neutralisierung der uns durch die Anschauungsform der Zeit auferlegten Gegensätze von Gegenwärtigem und Zukünftigem.“ S. 292: Wenn man beachtet, daß es sich für Jesus selbst nur um sehr kurze Zeit handelt, dann „rücken beide Momente so nahe zusammen, daß das Heute schon zum Morgen gehören, die Jetztzeit als Anbruch der Endzeit betrachtet werden kann und dergestalt das ganze Zeitverhältnis in der Schwebe bleibt.“ S. 294: „Sobald aber einmal gewisse Erfolge errungen sind, versteht es sich auch von selbst, daß sein Beruf nicht wieder, wie derjenige des Täufers, bloß auf die Zukunft weist ... Der Gegenwart gehört das Reich an, in welches jetzt schon Sünder eingehen.“

P. Feine, Th des NTs, 1910, S. 91 ff.; Ad. Jülicher, Gleichnisreden Jesu, II 1899. — Originelle Darlegung des Begriffs nach seinem religiös-ethischen Gehalt unter Anerkennung der starken eschatologischen Färbung bei A. Schlatter, Th des NTs, I 1909, S. 358 ff. Zur sprachlichen Erklärung vgl. vor allem: E. Schürer, J f. prot. Th, 1876, S. 171 ff., und G. Dalman, Die Worte Jesu, I 1898.

§ 39. Neuere Gegensätze in der Verwendung des Reichsbegriffs.

Die Reformatoren hatten zwar das regnum Christi, aber weniger das Reich Gottes in die dogmatische Erörterung gezogen. Erst Pietismus und Aufklärung haben das Augenmerk auch diesem zugelenkt. Bei Kant wie bei Schleiermacher treten neue interessante Versuche auf, den Begriff fruchtbar zu verwerten. Kant faßt das Reich Gottes in der „Kritik der praktischen Vernunft“ als Bezeichnung der intelligiblen Welt, „darin vernünftige Wesen sich dem sittlichen Gesetze von ganzer Seele weihen“ und Gott die Natur mit den Sitten in Harmonie bringt (Ausgabe von Vorländer, S. 164. 174). Überwiegt hier die überirdische Seite, so rückt die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ an der Hauptstelle die irdische in den Vordergrund: Das Reich Gottes ist eine Verbindung der Menschen unter bloßen Tugendgesetzen (Vorländers Ausgabe, S. 105 ff.). Dort ist mehr die göttliche Aktivität, hier die Aufgabe betont, die sich daraus für die Menschen ergibt. Wieder anders wendet Schleiermacher das Wort: er macht es zum Ausdruck für den teleologischen Charakter des Christentums, d. h. für die Tatsache, „daß jede fromme Erregung . . . im Bewußtsein eines Überganges zur Tätigkeit endet“ (Glaubenslehre § 9).

Allein keiner von diesen beiden Führern hat vermocht, dem Begriff eine maßgebende Stellung in der Dogmatik zu verleihen, obwohl die werdende biblische Theologie ihn ebenfalls kräftig betonte. Soweit er gebraucht wurde, behielt er die Wendung zur Immanenz und Gegenwärtigkeit bei. Er bedeutete etwa den Inbegriff aller durch sittliche Tätigkeit erzeugten Güter. Den Gipfel dieser Entwicklung stellt Biedermann dar, wenn er sagt: „Das Reich Gottes ist der dem zeitlichen Weltprozeß immanente, im wahren, gottgewollten, gottgeeinten Geistesleben des endlichen Geistes — auf dem Boden der Erde also der Menschheit — sich realisierende absolute Endzweck des endlichen Weltdaseins“ (Dk, ^{2} § 984). Idealistische und biblizistische Gedanken suchte Theremin zur gegenseitigen Befruchtung zu bringen; doch steht er mit seiner „Lehre vom göttlichen Reiche“ (1823), die Dogmatik und Ethik verbindet, ziemlich einsam da.

Erst A. Ritschl macht den Begriff in der Dogmatik wirklich heimisch. Er legt Wert darauf, daß die Dogmatik nicht nur unter den konstitutiven Einfluß der Erlösungsidee gestellt werde, sondern auch unter den der Idee des Gottesreiches, weil die Offenbarung Gottes nicht bloß auf den Zweck der Erlösung, sondern auch auf den Endzweck des Reiches Gottes sich richte. Die Voraussetzung bildet dabei der Gedanke, daß das Christentum nicht einer Kreislinie zu vergleichen sei, welche um einen Mittelpunkt läuft, sondern einer Ellipse, welche durch zwei Brennpunkte beherrscht sei. Nicht als ob die Erlösung (oder die Rechtfertigung und Versöhnung) als der religiöse und das Reich Gottes als der sittliche Brennpunkt vorgestellt werden sollte. Vielmehr nennt Ritschl auch das Reich Gottes (die Königsherrschaft Gottes) einen direkt religiösen Begriff, bezeichnet es als Gegenstand der göttlichen Verheißung sowie als höchstes Gut und macht seinen Besitz davon abhängig, daß die Sündenvergebung erst das Hemmnis der Gemeinschaft Gottes mit den Menschen beseitigt habe. Aber es schließt die ethische Bedeutung ein; es bezeichnet „das höchste Gut, welches Gott am Menschen verwirklicht und zugleich ihre gemeinschaftliche Aufgabe, da die Herrschaft Gottes nur an der Leistung von Gehorsam durch die Menschen ihren Bestand hat" (Rechtf. u. Vers., III ³30 f.)[1]. Gestiftet ist es durch Jesus; alle vorhergehende Geschichte, auch die des alten Bundes, bietet nur eine Vorbereitung darauf. Zweifellos klingt bei Ritschl die zweite Fassung Kants kräftig nach; dagegen tritt die überirdische Seite, die das Reich Gottes im Neuen Testament besitzt, durchaus zurück: obwohl Gott es ist, der das Reich gibt und obwohl seine Vollendung „unter Bedingungen bevorsteht, welche über die erfahrungsmäßige Weltordnung hinausliegen" (Unterricht § 76), wird es doch als sachlich innerweltlich, weil sittlich gedacht, als Verwirklichung des „Handelns aus dem Motiv der Liebe".

Schärfer als Ritschl faßt Kaftan das Problem ins Auge, das dem Begriff seine Schwierigkeit und seine Fruchtbarkeit gibt (Wesen der chr. R, ²225 ff.; Dk, ⁶S. 24 ff.). Er sieht zweierlei darin verbunden: einerseits den Gedanken, daß das höchste Gut des Christen in der bereits hier erreichbaren Zugehörigkeit zu der künftigen Welt und der Erlösung von der argen irdischen Welt besteht, anderseits den, daß „nur durch die sittliche Entwicklung der Weg zum Reich der

1) So verhält es sich wenigstens in der 2. und 3. Auflage des Hauptwerks, während die 1. den sittlichen Charakter des Gottesreiches betonte. Über diesen Unterschied s. schon Joh. Weiß, Die Idee des Reiches Gottes in der Theologie, 1901, und neuerdings noch umfassender C. Fabricius, Die Entwicklung in A. Ritschls Th von 1874—89, 1909, S. 6 ff.

Vollendung führt“ und daher das Trachten nach der Gerechtigkeit des Gottesreichs die beständige Aufgabe des Christen ist. In diesem Sinne ist das Reich Gottes höchstes Gut und sittliches Ideal zugleich. Die Vereinigung beider Gedanken ist das große praktische Grundproblem des Christentums; die Innigkeit ihrer Verbindung ist der Maßstab, nach dem die verschiedenen Formen des Christentums beurteilt werden müssen. Kaftan betont also die Überweltlichkeit des Reiches Gottes in ganz anderem Sinne als Ritschl; auch jene Erfahrung der Liebe Gottes und der Seligkeit, die sich nicht restlos in Worten ausdrücken läßt und die dem Sittlichen als ein Jenseits von Gut und Böse übergeordnet ist, gehört dazu. Das Sittliche als Übung der Liebe und Zucht des Fleisches ist von diesem Gesichtspunkt aus eben nur das oberste Mittel, in dem der Christ zur geistigen Person heranwächst, durch das er allmählich lernt, in und mit Gott zu leben (Dk, S. 202 f.). Obwohl der Christ so dem Gottesreiche erst entgegenreift, besitzt er es doch auch schon in der Gegenwart: gerade solcher Besitz des höchsten Gutes ermöglicht es ihm, sich in der Sittlichkeit von der Knechtschaft der irdischen Güter zu befreien. So wird Kaftans Theorie durch eine gewaltige Spannung beherrscht: durch die Spannung zwischen Besitz und Aufgabe, zwischen mystischer und ethischer Seite des Reiches Gottes (vgl. oben S.101).

Diese Auffassung ist im allgemeinen siegreich geblieben; die tiefere Einsicht in die eschatologisch-jenseitige Bedeutung, die das Gottesreich in der Predigt Jesu mindestens auch besitzt, hat die Vorordnung des überirdischen oder futurischen Elements gegenüber dem sittlich-innerweltlichen sogar vielfach verstärkt. So teilen z. B. Häring, Reischle, Kirn, Wendt etwa die Meinung Kaftans. Die konservative Theologie hat das jenseitige Element des Gottesreiches nie so weit aufgegeben wie Ritschl oder Biedermann; ihre Abneigung wider jede starke Betonung der Immanenz Gottes, ihre Orientiertheit an der menschlichen Sünde und die direktere Anlehnung ihrer Dogmatik an die Bibel haben sie an diesem Punkte vor manchem Irrweg bewahrt.

§ 40. Das Wesen des Christentums.

1. Verteidigung der gegebenen Begriffsbestimmung und Schlußdefinition. — Gegenüber Ritschl wie Kaftan aber muß nun behauptet werden, daß es sich nicht empfiehlt, die Sündenvergebung, die Quelle des Friedens mit Gott und der Gotteskindschaft, vor oder neben die Teilnahme am Gottesreich zu stellen; sie bildet vielmehr den grundlegenden Inhalt dieser Teil-

nahme selbst. Schon in alttestamentlichen Weissagungen, wenn auch nicht in den ältesten, tritt sie, teils in Verbindung mit der sittlich-religiösen Erneuerung, teils selbständig, als ein Hauptmerkmal des Vollendungszustandes auf[1]); und mit diesem fällt die Errichtung der definitiven Gottesherrschaft zusammen (vgl. z. B. Jes 33 24 Mich 7 18—20 Jer 33 8 und 50 20 Ez 16 63). Allerdings gab dann die Verkündigung Jesu und der Apostel manche Merkmale preis, welche die Propheten für den Eintritt des Gottesreiches aufgestellt hatten, und setzte die übrigen in ein neues Rangverhältnis. Aber die Sündenvergebung wird von Christus und Paulus an erster Stelle hervorgehoben; es ist also nicht anzunehmen, daß sie aus ihrer Stellung innerhalb der Momente des Vollendungszustandes oder des Reiches Gottes verdrängt und zu einer bloßen Vorbedingung der Reichsgenossenschaft herabgesetzt werden sollte. Paulus sagt auch geradezu, das Wesen des Reiches Gottes bestehe in Gerechtigkeit und Frieden und Freude im hl. Geist (Rm 14 17), womit namentlich wegen des dritten Gliedes die δικαιοσύνη ἐκ πίστεως und die εἰρήνη πρὸς τὸν θεόν bezeichnet[2]) sein muß, also die Sündenvergebung.

Den einzigen Inhalt des Reichsgedankens kann freilich die Sündenvergebung nicht bilden. Sondern wie schon in der Weissagung als Folge der Ausgießung des Geistes Gottes über alle Glieder des Gottesvolkes seine Einwohnung in den Herzen und die sittlich-religiöse Erneuerung erscheint, so ist die Begründung des göttlichen Lebens der *aktiven Liebesgemeinschaft* der eigentliche Zielpunkt innerhalb der neutestamentlichen Reichsidee; insofern müssen wir Ritschl beitreten. Die dem Jenseits vorbehaltene Herrlichkeit der Existenzform des Reiches und der Reichsgenossen ist der ethischen Herrlichkeit, die in Christus trotz der Sünde schon diesseits möglich und wirklich wird, nicht übergeordnet; namentlich aber ist zu betonen, daß *ewiges Leben*[3]) im religiösen und ethischen Sinne schon hier den Gläubigen zu teil wird (Joh 6 47). Es läßt sich allerdings nicht verkennen, daß im NT das innerweltliche Liebesleben oft als bloßer Durchgangspunkt für das auch zeitlich über-

---

1) Vgl. außer den alttest. Theologien (s. oben S 222) z. B. Köberle, Sünde u. Gnade im rel. Leben des Volkes Israel, 1905.

2) Vgl. namentlich die Kommentare von Rückert und Philippi zu dieser Stelle. — Die heutigen Exegeten halten das dogmatische Schema meist von dieser Stelle fern. So versteht Jülicher „alle drei Worte im allerweitesten Sinn" (Schriften des NTs, hrsg. v. Joh. Weiß II [2] 1907, S. 317).

3) Zur Einführung in die neutestamentliche Entwicklung dieses Begriffs (von der zukünftigen zur gegenwärtigen Gottesgemeinschaft) vgl. Heitmüller, Schriften des NTs, hrsg. v. Joh. Weiß, II [2] 758 ff.; weiter die neutest. Theologien von Holtzmann, Feine, Schlatter, sowie E. v. Schrenk, Die joh. Anschauung vom Leben, 1898.

weltliche, an die Wiederkunft Christi geknüpfte, jenseitige regnum gloriae dargestellt wird. Aber so wenig die eschatologische Ergänzung und Vervollkommnung der irdischen Existenzform des Reiches und seiner Genossen entbehrt und entwertet werden soll, so ist ihre Voranstellung doch teilweise aus der augenblicklichen Notlage der Christenheit der Urzeit zu erklären. Die Dogmatik wird also besser von einer noch erforderlichen und wirklich bevorstehenden Vollendung des ewigen Lebens reden, das der Christ schon hier wirklich besitzt, als den Schwerpunkt sofort in die eschatologische Herrlichkeit verlegen und das hier Erreichbare als ein bloßes vorläufiges Anfangsstadium betrachten. Darin allerdings hat Kaftan recht, daß er in erster Linie das Reich Gottes als höchstes Gut, als Gabe Gottes hinstellt, nicht als Resultat sittlicher Selbsttätigkeit oder Frucht eigenen Erwerbs. Formell ist die Seligkeit, die aus der Sündenvergebung und der Geistesmitteilung fließt, gegenüber der ethischen Lebensgestaltung, das geschenkte Heilsgut gegenüber dem vorgehaltenen sittlichen Ideal das Prius. In der Wirklichkeit aber ist der Reichsgenosse auch selig im freien neuen Gehorsam, zu welchem er durch die Sündenvergebung und durch die Geistesmitteilung befähigt ist, den er aber selbst leistet. Kurz, wir können jetzt die frühere Bestimmung des Christentums ergänzen, nach der es die vollkommene ethische, monotheistische und universalistische Religion ist (s. oben § 19 ff.): im Christentum gilt als höchstes Gut und als Heilsgut die Teilnahme an dem durch Jesus von Nazareth verwirklichten Reiche Gottes, das Gotteskindschaft und Liebe, *mit* beiden aber ewiges (göttliches) Leben einschließt.

Dieser Begriff enthält nun auch die notwendige Anwendung des allgemeinen Religionsbegriffs, den wir aufgestellt haben. Das wesentlich praktische Motiv aller Religion und Religiosität liegt, wie wir sahen, in dem Drange des Menschen, sein Heil sicher zu stellen, in dem Bedürfnis der ethischen Selbstbehauptung. Der rohe Naturmensch, der Wilde, sucht sein Heil in sinnlichen Gütern, wie im Schutz gegen physisch schädliche Naturgewalten oder in einem reichen Ertrage seiner Jagd. Er ahnt zwar seine Menschenwürde, verwirrt aber mit dieser sein sinnliches Wohlbefinden. Der Kulturmensch sucht sein Heil in irgendeinem, zwar nicht rein sinnlichen, aber auch nicht überweltlichen Gute, z. B. im Staatswohl. Der Israelit sieht es zwar im ethischen Reiche Gottes, aber vorerst im zugleich politischen oder nationalen und partikularistischen Sinne des Wortes. Für den Christen hingegen liegt sein höchstes Gut im überweltlichen Reiche Gottes, in der Teilnahme am göttlichen, vollkommenen oder ewigen Leben; doch wird er dabei nicht weltflüchtig; denn er ist

sich als Bürger des göttlichen Reiches schon auf Erden der Fähigkeit bewußt, die Welt zu überwinden und in ihr durch Ausübung der Liebespflichten seine Bestimmung zu erfüllen. Das alleinige Unheil findet er in der Gefangenschaft seiner Persönlichkeit unter der Natur- und Weltmacht der Sünde. Daß aber das höchste Gut, welches der religiöse Mensch als solcher erstrebt, gerade für den Christen zunächst als sein Heil zu bezeichnen ist, dafür spricht einmal die zentrale Bedeutung, welche diesem Strebepunkt als dem eigentlichen Gegenstande der Verheißung und der Erfüllung in der hl. Schrift beigelegt ist, ferner die Verknüpfung der Vorstellung der Seligkeit und der Gerechtigkeit, welche wir in dem Heilsbegriffe zu finden gewohnt sind. Denn einen rein eudämonistischen Klang hat er für uns nicht, obgleich er die Seligkeit einschließt; aber auch keinen ausschließlich ethischen, obgleich niemandem der Heilsbesitz zugeschrieben wird, der „noch in seinen Sünden“ ist. Vielmehr liegt die Seligkeit stets unmittelbar in dem Ausdrucke, die Freiheit von der Sündenherrschaft wird aber immer mit hineingedacht. Endlich bietet der Ausdruck den Vorteil, daß er — was namentlich bei dem Begriffe der Erlösung nicht der Fall ist — zumal im griechischen und hebräischen Urtexte wenigstens die Möglichkeit gewährt, die Stiftung Christi nicht bloß negativ als Mittel der Beseitigung einer Lebenshemmung, sondern auch positiv als Mittel einer Lebensförderung und Bereicherung zu betrachten.

Der Heilsbegriff ist im Grunde das alleinige, überall wiederkehrende Thema des ATs; und im NT steht er noch mehr im Mittelpunkte. Dennoch würde der Ausdruck σωτηρία sich nicht dazu eignen, hier an die Spitze gestellt zu werden, wenn er das, was er an manchen Stellen gerade des NTs allerdings bedeutet, allein bedeutete: nämlich die Rettung vor der Strafe, die beim definitiven Eintritt des messianischen Reiches den Unbußfertigen bevorsteht, die Sicherheit vor dem „zukünftigen Zorne“ (vgl. z. B. Mt 19 25 Act 2 21 mit Mt 3 7 I Th 1 10 Apc 6 17, auch Rm 2 5 5 9 10 13 I Pt 4 18). Denn Christus erschien nach dem NT nicht lediglich, um der Sündenstrafe im zukünftigen Gericht vorzubeugen, überhaupt nicht bloß, um ein in die Welt Gottes eingedrungenes Übel wieder zu beseitigen; sondern der Segen, den er brachte, war zugleich positive Lebensspendung und dergestalt in den göttlichen Weltplan eingeschlossen, daß sein Erscheinen nicht an den sog. Sündenfall geknüpft war. Daß in der Tat σωτηρία nebst den entsprechenden Verbalformen keineswegs ausschließlich die Bewahrung vor dem messianischen Strafgerichte bedeutet, erhellt schon aus der in den Vordergrund tretenden, wenngleich nicht durchgreifenden, Korrespondenz

des griechischen Wortes mit den alttestamentlichen von der Wurzel ישע sich ableitenden Wortgebilden; diese haben sehr häufig eine rein positive Bedeutung, die der Wohlfahrt oder des höchsten Gutes. Außerdem sind wir nicht ausschließlich an den Ausdruck σωτηρία gewiesen, sondern es begegnet uns auch der verwandte Begriff der εἰρήνη, ja σωτηρία ist mitunter selbst Übersetzung von שָׁלוֹם (Gen 26 31 28 21 44 17). Aus dem AT muß aber auch dieser neutestamentliche Terminus sein Licht empfangen, vorbehaltlich der Vergeistigung, die er in NT gefunden hat.

Die Weltüberwindung des Christen ist nach ihrem positiven Inhalt etwas anderes als die Weltflucht des Mystikers. Dieser sucht zwar auch nicht innerhalb, sondern über der Welt sein Heil und höchstes Gut und strebt gleichfalls nach einer Vereinigung mit Gott, aber ohne den normalen Drang nach Aktivität und Aufrechterhaltung seiner Persönlichkeit. Dagegen ist das überweltliche Reich Gottes, welches Christus gestiftet hat, zugleich zur Innerweltlichkeit bestimmt, sofern es die Erfüllung eines Berufes in der Welt einschließt und statt quietistischer Weltflucht aktiven Liebesdienst an den Mitmenschen fordert. Man kann daher keineswegs das Christentum auf die Stufe des indischen Brahmanismus oder Buddhismus herabdrücken. Nach dem Brahmanismus ist Wiederaufhebung nicht nur der Welt, sondern auch der persönlichen Existenz das Wünschenswerteste. Die Weltentstehung war nach brahmanischer Lehre zugleich die Entstehung des Bösen, obgleich die Welt eine Emanation der pantheistisch gedachten göttlichen Urkraft, des Brahma, war. Als Aufgabe des Menschen gilt nun die Rückkehr aus der Welt in das Brahma, die Wiederauflösung des Einzelnen und der Vielheit in die Allheit und Einheit des Brahma. Diese erfolgt jedoch nicht durch den Tod des Individuums. Denn der Tod führt meistens nur zur peinlichen Seelenwanderung. Beschleunigt werden kann die Erlösung, d. h. die Wiederauflösung in das All, nur durch Reinigungen, Fasten, Opfer, Askese und Studium der Vedas. Nach dem Buddhismus ist die Lehre vom Brahma zu verwerfen, daher auch Rückkehr ins Brahma nicht Prinzip der Erlösung; diese wird vielmehr im Nirvâna, im Verwehen und Vergehen, im Nichtsein gesucht, aber doch auch in der Weltflucht und in der Aufhebung der Persönlichkeit.

Im Christentum ist nun die Teilnahme am göttlichen, ewigen, vollkommenen Leben oder am Reiche Gottes zunächst als eine Gabe Gottes in Christo und als Seligkeit gedacht; aber mit dieser Gabe ist untrennbar eine Aufgabe, mit der Seligkeit die Heiligkeit oder Gerechtigkeit verknüpft; daher ist das höchste Gut des Christen un-

mittelbar zugleich ethisch vorgestellt, so daß der Gegensatz des Religiösen und Ethischen, der untere Stufen der Religion beherrscht, hier aufgehoben ist. Die Naturmacht, von der hier erlöst wird, ist die Sünde und das Schuldgefühl; das summum bonum im Sinne des höchsten Genusses ist zugleich das summum bonum im sittlichen Sinne. Aber auch auf dem sittlichen Gebiete tritt Gott in Christo nicht zunächst als Gesetzgeber mit Geboten auf, sondern mit zuvorkommender Gnade. Denn zum Reiche berufen werden Sünder, und diesen wird trotz ihrer Schuld die Gemeinschaft mit Gott ermöglicht durch Sündenvergebung, Versöhnung und Rechtfertigung. In dieser Form wird — unter der alleinigen Bedingung der Hingebung und Empfänglichkeit im Glauben — diejenige Gerechtigkeit (zunächst auf dem Wege der Imputation) herbeigeführt, welche Korrelat und Voraussetzung der Seligkeit ist und aktive Heiligung ermöglicht.

2. Die heutigen Dogmatiker. — Sie sind methodisch ziemlich einig darin, bei der Erörterung über das Wesen des Christentums auf eine religionsphilosophisch gewonnene Zentralidee zu verzichten (doch vgl. oben S. 145 A. Dorner). Man verbindet in der Regel hier wie bei der Aufstellung des Religionsbegriffs (s. oben § 8, 2) zwei Wege, den historischen und den religiösen; d. h. man tritt an den durch historisch-psychologische Arbeit gewonnenen Induktionsstoff in der Weise mit der eigenen religiösen Entscheidungstat heran, daß beide Instanzen sich gegenseitig vertiefen und bereichern[1]. So wird das Wesen des Christentums von dem energisch betonten evangelischen Standpunkt aus, aber unter möglichst objektiver Vergleichung der verschiedenen historischen Erscheinungsformen des Christentums mit einander und dieses Gesamtkomplexes mit andern Religionen ermittelt. Dabei entsteht eine reiche Fülle von Verschiedenheiten. Ihr Orientierungspunkt liegt abgesehen von der religiösen Individualität und dem Grade der historisch-psychologischen Erkenntnis vor allem in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen der „klassischen“ und den späteren Formen des Christentums. Auf der einen Seite ist man geneigt, als alleinigen Hauptbestimmungsgrund die klassische Form zu betrachten, und zwar entweder ihre Ausprägung in Jesus selbst oder die in den neutestamentlichen Zeugnissen des apostolischen Christentums. Für die andere Seite ist der Satz von Harnack typisch: „Wie wir eine Pflanze nur dann

1) Vgl. außer den Dogmatiken auch die Darstellungen der Religionsgeschichte. Ferner besonders: Troeltsch, Aufsätze über das Wesen des Chrtums, Chr. Welt 1903; Harnack, Wesen des Chrtums, 1900, 60. Tausend 1908; Wobbermin, Das Wesen des Chrtums, in „Beiträge zur Weiterentwicklung der chr. R“, 1905; Eb. Vischer, Ist die Wahrheit des Chrtums zu beweisen? 1902, S. 14ff.; Wernle, Einführung, S. 298ff.

vollständig kennen lernen, wenn wir nicht nur ihre Wurzel und ihren Stamm, sondern auch ihre Rinde, ihre Äste und Blüten betrachten, so können wir auch die christliche Religion nur auf Grund einer vollständigen Induktion, die sich über ihre gesamte Geschichte erstrecken muß, recht würdigen" (Wesen des Christentums, S. 7). Troeltsch stellt einen eigentümlichen Zirkel fest, „vermöge dessen die Urzeit immer im Lichte der weiteren Entwicklung, aber diese letztere auch immer wieder von der Urzeit aus betrachtet werden muß. Bald ist das eine wichtiger und bald das andere, aber das Wesen hat man nur in ihrem Zusammenhange, und in ihrem Zusammenhange ist die Predigt Jesu das Stärkere" (Chr. Welt 1903, 584). Hier empfangen also die späteren geschichtlichen Entwicklungsformen des Christentums eine erhebliche Bedeutung für die Feststellung seines Wesens.

Naturgemäß wird ferner auch inhaltlich das Wesen des Christentums sehr verschieden bestimmt. Den tiefsten Einfluß hat die Auffassung, daß im Christentum die Erlösung oder das Heil das konstituierende Moment ist. Denn sie ist gedeckt durch Schleiermacher, sowohl durch seine Reden (5. Rede) wie durch seine Glaubenslehre (§ 11; s. oben § 6, 2). Seine Anregung klingt noch heute in der systematischen Theologie und in der allgemeinen Religionsgeschichte nach. Innerhalb der Dogmatik hat die Entwicklung der pietistischen und der lutherischen Frömmigkeit im 19. Jahrhundert das Heilsmotiv vollends in den Vordergrund gerückt. Es herrscht mit mancherlei Abwandlungen in der konservativen Theologie, sowohl bei den Schülern der Erlanger wie bei Kähler. Freilich hat hier neuerdings Schaeder (Theozentrische Th, 1. B.) gewichtige Einwendungen erhoben. Er sieht in dem „Christentum der Gnadensehnsucht, des Friedensverlangens, der dominierenden Heilsgewißheit" eine anthropozentrische Entleerung der reformatorischen Gedanken; der Kern des Christentums ist ihm der lebendige Erweis der Herrschaft Gottes über Welt und Menschheit[1]).

Wo das Heilsmotiv nicht allein berücksichtigt wird, da sind die Versuche der Wesensbestimmung wiederum verschieden. Eine bedeutsame Anregung hat auch hier A. Ritschl gebracht, sofern er das Christentum als Ellipse mit zwei Brennpunkten auffaßte und das Motiv des Reiches Gottes als gleich wichtig für das Wesen des Christentums neben das der Erlösung stellte. Seitdem wird das Bild der Ellipse häufig verwendet. J. Kaftan gibt zwar beiden Gedanken Ritschls eine andere Wendung, behält aber die doppelseitige Bestimmung

---

1) Vgl. oben S. 62; dazu Stephan, Theozentrische Th, ZThK 1911, 3. Heft.

selbst bei[1]). Häring zieht die beiden Brennpunkte in einen zusammen, in den „durch den Gedanken der Versöhnung näher bestimmten Gedanken des Reiches Gottes“, bezeichnet aber diesen nur als Materialprinzip des Christentums. Ihm ordnet er als Formalprinzip die Offenbarung bei und sieht nun die Besonderheit des Christentums darin, daß sein Formalprinzip, nämlich Jesus als die Offenbarung Gottes, eins ist mit dem im Materialprinzip ausgedrückten Heilsgut. Eine andere Doppelbestimmung versucht Wobbermin. Er findet im Christentum eine ganz bestimmte Auffassung und Verbindung der beiden Gedanken des Heilsguts und der Offenbarung und kommt so zu der Definition: Das Christentum ist „der Glaube an den einen geistig-persönlichen Gott und an die Bestimmung der Menschen zur dauernden Lebensgemeinschaft mit ihm“ (Beiträge zur Weiterentwicklung der chr. R, S. 363). Kirn gruppiert das Wesen des Christentums um dieselben festen Punkte wie Häring: Jesus als Offenbarung Gottes, Versöhnung, Reich Gottes; aber er läßt sie gleichgeordnet neben einander bestehen. Scheinbar sehr abweichend und doch im Grunde ähnlich versteht Troeltsch die elliptische Art des Christentums: die Formel für sein Wesen kann nicht ein einfacher Begriff, sondern nur „eine komplexe, die besondere christliche Gestalt der in aller Religion vereinigten Grundgedanken von Gott, Welt, Mensch und Erlösung bestimmende Idee sein. . . . Das Wesen des Christentums enthält in sich eine Polarität, und seine Formel muß dualistisch sein. . . . Das Christentum ist Erlösungsethik mit einer Verbindung optimistischer und pessimistischer, transzendenter und immanenter Weltbetrachtung, mit schroffer Entzweiung und innerer Verbindung von Welt und Gott, der prinzipielle und doch in Glauben und Tat aufgehobene Dualismus. Es ist rein religiöse, den Menschen schroff und einseitig auf die Werte des inneren Lebens sammelnde Ethik, und es ist doch wiederum humane, die Natur gestaltende und verklärende, den Kampf mit ihr durch Liebe versöhnende Ethik“ (Chr. Welt 1903, 583). Wieder anders bildet dagegen Bousset die Ellipse des Christentums: er nennt als die Brennpunkte den ethischen und den Erlösungscharakter des Christentums (Das Wesen der R, dargestellt an ihrer G, [3] 1906). Den ethischen Charakter, der bei Schleiermacher als Artbezeichnung auftrat und auch von allen andern neueren Dogmatikern sehr betont wird (s. oben §§ 19. 20, 2), rechnet Bousset also direkt zu den konstitutiven Punkten des Christentums selbst[1]).

---

1) Über die Auffassung Ritschls und Kaftans s. Genaueres oben § 39.

2) Im übrigen berücksichtigen den ethischen Charakter des Christentums am stärksten die Schüler Ritschls, vorzüglich Wendt (S. 659) und Herrmann (s. oben § 14, 2. 3).

Vierte Abteilung.

Die Urkunde der Offenbarung oder die Lehre von der heiligen Schrift.

§ 41. Notwendigkeit einer Lehre von der hl. Schrift in der dogmatischen Prinzipienlehre.

Der Glaube an die hl. Schrift Neuen Testaments oder ein Dogma darüber gehört zwar nicht in demselben Sinne zur Substanz des Christentums wie eine bestimmte Lehre von Gott, von Christus, von der Offenbarung, ja von der Sünde und den anderen Gegenständen der speziellen Glaubenslehre. Denn entstanden und vorhanden gewesen ist das Christentum nicht nur vor dem Kanon des NTs, sondern auch vor all seinen Teilen; mithin konnte es Christentum geben ohne neutestamentliche hl. Schrift. Aber fortbestehen kann und konnte es nicht ohne diese. Ja vielleicht hätte das Christentum ohne das Alte Testament, dessen Autorität in der christlichen Kirche neben der der „Herrnworte" bekanntlich älter ist als die des NTs, nicht einmal entstehen können; denn die grundlegende Verkündigung Christi, der Apostel und der Apostelschüler konnte ohne Zurückweisung auf diese hl. Schrift wohl selbst den Heiden gegenüber nicht vollzogen werden.

Es ist übrigens etwas anderes, a priori aus dem christlichen Bewußtsein in Verbindung mit den geschichtlich gegebenen Verhältnissen die Notwendigkeit derartiger Urkunden, wie sie die biblischen Bücher darstellen, konstruieren, etwas anderes, a posteriori von der Tatsache des Vorhandenseins dieser bestimmten hl. Schrift ausgehen. Ferner gehören die verschiedenen Betrachtungsweisen, denen die Bibel unterstellt werden muß, an verschiedene Stellen der Glaubenslehre.

Zulässig und möglich, ja notwendig ist auch jene apriorische Konstruktion. Allein sie paßt besser in die Lehre vom Protestantismus als hierher, obwohl nur die Selbständigkeit und Ausschließlichkeit des Ansehens der hl. Schrift, nicht aber überhaupt ihre apriorische Notwendigkeit für die Praxis der ecclesia docens von den Romanisten in Abrede gestellt wird. Auch die Bedeutung und Unentbehrlichkeit der Bibel für die Erbauung (οἰκοδομή) der Gemeinde und ihrer einzelnen Glieder ist nicht hier zu erörtern, sondern in der Lehre von den Gnadenmitteln. Aber es bleibt auch nach Abzug jener beiden Gesichtspunkte ein bedeutender Rest unerläßlicher Fragen über die hl. Schrift übrig; und er muß hier erledigt werden, weil er für die christliche Lehre überhaupt, nicht nur für

die christliche Dogmatik im technischen Sinne, von der größten Bedeutung ist. Allerdings handelt es sich hier lediglich um die Schrift als principium cognoscendi (also z. B. nicht als Erbauungsbuch und Gnadenmittel) und als Urkunde der Offenbarung, aber in so weitem Sinne, daß man besser tut, die Erörterung der dogmatischen Prinzipienlehre zuzuweisen, als sie den vorläufigen Bemerkungen über das Wesen der Dogmatik einzuverleiben.

§ 42. Das Wesen der hl. Schrift.

1. Die Lehre der älteren Dogmatiker. — Bei dieser handelt es sich nicht sofort um die spezielle Lehre von der Inspiration, wohl aber um die Bestimmung des Verhältnisses zur Offenbarung und um das Wesen sowie die wesentlichen Eigenschaften der hl. Schrift. Offenbarung und Eingebung der hl. Schriften (revelatio und inspiratio) werden als Akte Gottes oft wenigstens äußerlich insofern von einander unterschieden, als die Inspiration sich auf Bekanntes und Unbekanntes erstrecken, die Revelation (im engeren Sinne) sich auf zuvor Unbekanntes beschränken soll. Aber in der Regel werden (wenigstens als Ergebnisse göttlicher Tätigkeit) divina revelatio und scriptura canonica geradezu identifiziert (z. B. von Quenstedt). Daher empfahl es sich, die Lehre der älteren Dogmatiker von der Offenbarung erst hier darzustellen; ihre Lehre von der hl. Schrift muß zum Teil aus der Offenbarungstheorie entlehnt werden.

a) Die Lehre von der Offenbarung[1]).

Revelatio als actus wird folgendermaßen von den altkirchlichen Dogmatikern definiert: revelatio est actus dei externus, quo sese humano generi per verbum suum pateficit ad salutarem eiusdem informationem. Diese Erklärung findet sich z. B. bei Quenstedt in seiner Theologia didactico-polemica, pars I, cap. III, sect. II, p. 32. Quenstedt unterscheidet aber drei Arten der Offenbarung, eine allgemeine, eine spezielle und eine speziellste. Revelatio werde 1. late oder generaliter gefaßt, also im weiteren oder allgemeinen Sinne genommen; diese Bedeutung sei freilich die seltenere. Danach bezeichne sie jede Manifestation oder Kundmachung verborgener und gleichsam unter einer Hülle versteckter Dinge, sofern diese von Gott ausgegangen sei, also auch die, welche durch die Natur geschehe (Sumitur pro quacunque rerum occultarum et sub velamine quasi latentium manifestatione a deo profecta, etiam pro ea, quae per naturam fit). Er beruft sich hierfür auf Rm 1 19, wo auch das als Gegenstand göttlicher Kundgebung bezeichnet werde, was unter Anleitung des natürlichen Lichtes erkannt werden könne. Revelatio werde 2. stricte oder specialiter gefaßt, also im engeren oder besonderen Sinne genommen, und diese Bedeutung sei die gewöhnlichere. Darnach sei revelatio jene besondere gnadenvolle Offenbarung, welche

1) Es handelt sich nur um die älteren Dogmatiker; alles übrige ist schon §§ 19—36 behandelt worden.

im Worte geschehen sei (sumitur pro revelatione illa peculiari et gratiosa in Verbo facta). Sie werde entweder revelatio absolute, Offenbarung schlechthin genannt, oder revelatio supernaturalis, übernatürliche Offenbarung, oder revelatio per spiritum dei, Offenbarung durch den Geist Gottes (nach Mt 11 25 27 16 17 I Kor 2 10). Revelatio werde 3. specialissime genommen, pro ἀποκαλύψει seu revelatione prophetis et apostolis facta per ἄμεσον ἔλλαμψιν seu immediatum spiritus sancti illapsum et afflatum. Die Offenbarung im speziellsten Sinne ist also nach Quenstedt diejenige, welche den Propheten und Aposteln zu teil wurde, durch unmittelbares Eingehen des hl. Geistes in sie und durch Anhauchung des hl. Geistes.

b) Definiert wird die hl. Schrift z. B. von Gerhard als verbum Dei in scripturis sacris propositum.

Er sagt über die sachliche Identität von Schrift und Wort Gottes „Durch die Traditionen wurde die Reinheit der Lehre nicht erhalten, sondern unter dem Titel und Vorwand der Tradition wurde viel Fremdartiges und Falsches beigemischt; darum ließ Gott sein Wort, welches ursprünglich mündlich fortgepflanzt wurde, in Schrift fassen. Ein realer Unterschied zwischen dem Worte Gottes an und für sich und der hl. Schrift findet nicht statt. Denn letztere enthält nichts anderes als eben das Wort Gottes, dieses aber vollständig, so daß außerhalb derselben kein Wort Gottes mehr zu finden ist.“ Weiter heißt es: Inter verbum dei et scripturam sacram, materialiter acceptam, non esse reale aliquod discrimen, probatur ex scripturae materia, ex phrasium ἰσοδυναμίᾳ, ex regula logica, ex δεικτικῇ particula ab apostolis usurpata. Nämlich 1. haben die Propheten und Apostel nichts anderes aufgezeichnet als das, was sie auf Grund göttlicher Inspiration zuvor mündlich verkündigt hatten. 2. werden Aussprüche von Propheten des Alten Bundes zuweilen im NT angeführt unter der Formel: damit erfüllet werde, was gesagt ist von den Propheten. Da nun mit solchen Zitaten aus prophetischen Reden das, was wir schriftlich von ihnen besitzen, übereinstimmt, so ist klar, daß, was die Propheten geschrieben haben, dasselbe ist wie das, was sie geredet haben, oder was Gott durch sie geredet hat. 3. nach einer allgemein gültigen logischen Regel kann ein Akzidens das Wesen einer Sache nicht ändern. Nun ist es aber für das Wort Gottes ganz unwesentlich oder ein bloßes Akzidens, ob es mündlich oder schriftlich erscheint. Auch aus diesem logischen Grunde ist also anzunehmen, daß Wort Gottes und hl. Schrift wesentlich dasselbe sind. 4. endlich bezeugt das apostolische τοῦτ᾽ ἔστι, das ist, stellenweise ausdrücklich die Identität eines geschriebenen Wortes mit dem Glaubenswort, welches die Apostel selbst verkündigen, namentlich Rm 10 8 und I Pt 1 25. Darauf beruht nun der Unterschied der hl. Schrift von allen anderen Büchern, daß sie Wort Gottes und somit durchaus göttlich ist. Dies aber ist sie infolge davon, daß Gott sie den Propheten und Aposteln eingegeben hat, also auf Grund göttlicher Inspiration. — Die Lehre von der Inspiration kommt in § 43 zur Darstellung. Hier sind nur noch die affectiones zu betrachten, welche die ältere Dogmatik der hl. Schrift beimißt, und auf welche sie den höchsten Wert legt.

Unter affectiones verstehen die Dogmatiker: wesentliche Eigenschaften. Doch unterscheiden sie sich schon in der Terminologie. Gerhard sagt statt affectio: αὔχημα, Herrlichkeit, Vorzug; andere reden von proprietates. Ferner ist die Aufzählung, Anordnung und Einteilung verschieden. So unterscheiden Calov, Quenstedt und Koenig affectiones primariae und secundariae; sie machen diesen Unterschied zum hauptsächlichsten Teilungsprinzip, während andere ihn gar nicht betonen. Als die wichtigsten Attribute erscheinen aber im Grunde allen folgende vier: 1. die auctoritas, 2. die perspicuitas, 3. die sufficientia, 4. die efficacia.

1. Die Auctoritas. Diese wird von Hollaz folgendermaßen erläutert: auctoritas scripturae sacrae est eminens illius dignitas, a deo ipsi communicata, luculenter cognita tantique aestimata ab hominibus, ut horum intellectum ad assensum, voluntatem ad obsequium permoveat, verum a falso, bonum a malo discernat et exortas fidei controversias diiudicet. Auctoritas, ein maßgebendes Ansehen, wird also der Bibel insofern beigelegt, als ihr das Recht eingeräumt wird, dem Verstande und dem Willen der Menschen den ihrem eigenen Gehalt entsprechenden Inhalt mitzuteilen und damit zugleich einen Maßstab für die Unterscheidung des Wahren und Falschen herzugeben. Sie ist also vermöge ihrer auctoritas Grund und Norm des Glaubens. Demgemäß unterscheiden die alten Dogmatiker an der auctoritas der Schrift eine doppelte Seite. Sie ist zunächst causativa, sofern die hl. Schrift die Urheberin des Glaubens ist, oder sofern sie die Zustimmung zu den Glaubenswahrheiten erzeugt und befestigt. Aber sie ist zugleich normativa, weil Richterin, entscheidende Instanz, Maßstab für die Schlichtung von Lehrstreitigkeiten und überhaupt für die Unterscheidung des Wahren und Falschen. 2. Die Perspicuitas, d. h. die Deutlichkeit der hl. Schrift, besteht darin, daß sie das, was der Mensch zum Heil notwendig wissen muß, in so klaren Ausdrücken darstellt, daß jeder einigermaßen urteilsfähige Leser und Hörer es in hinreichendem Maße daraus entnehmen kann. Besäße sie diese Deutlichkeit nicht, so könnte sie ihren Zweck, den Glauben zu erzeugen und zu normieren, nicht erreichen. Die perspicuitas ist jedoch, wie die alten Dogmatiker ausdrücklich hervorheben, keine absoluta, sondern eine ordinata, nicht unbedingt, sondern bedingt. Sie setzt namentlich frommen Sinn, Verständnis der betr. Sprache, Urteilsfähigkeit, Unbefangenheit voraus. Nur für den ist die Schrift deutlich, der wiedergeboren ist, der das Idiom versteht, in welchem sie oder die dem Leser vorliegende Übersetzung geschrieben ist, und der die Auslegung nach richtigen Grundsätzen handhabt[1]). Dazu gehört aber, daß das Einzelne der Schrift aus dem Ganzen, also nach der Glaubensanalogie erklärt wird; ferner, daß die dunkeln Aussprüche durch die klaren erläutert werden, überhaupt, daß die Schrift aus ihr selbst erklärt wird (scriptura scripturae interpres). Auch insofern ist aber ferner die Deutlichkeit der Schrift bedingt, als sie sich nur auf das erstreckt, was zum Heil notwendig ist. Concedimus, sagt in diesem Sinne Hollaz, sacram scripturam in quibusdam esse locis minus claram, sed in tradendis dogmatibus fidei morumque praeceptis eandem pro statu vitae satis esse perspicuam asserimus. 3. Die Sufficientia, die Zulänglichkeit der hl. Schrift, besteht darin, daß sie schlechthin alles enthält, was zu wissen zum christlichen Glauben und Leben und zur Erlangung des ewigen Lebens notwendig ist. Sacra scriptura, sagt z. B. Quenstedt, perfecte, plene et sufficienter continet omnia, quae ad fidem et vitam christianam atque adeo ad vitae aeternae consecutionem scitu sunt necessaria. Die Konsequenz dieser Eigenschaft der hl. Schrift ist namentlich die, ut opus non sit (wie Calov sagt) traditione quadam non scripta ad scripturam supplendam, daß wir einer neben der Schrift hergehenden mündlichen Überlieferung gar nicht bedürfen. Was Gott dem Menschen irgend zu seinem Heil Notwendiges hat offenbaren wollen, das hat er in der Schrift offenbart; es bedarf keiner anderen Erkenntnisquelle dafür außer ihr. Doch ist die Art, wie etwas in der Schrift enthalten sein kann, verschieden. Es braucht nicht alles, was man wissen muß, wörtlich, buchstäblich und explicite in der Schrift enthalten zu sein, sondern es genügt, daß es implicite sich darin finde. 4. Die Efficacia, die Wirkungskraft der hl. Schrift,

---

1) Diese Bedingungen führen dahin, daß trotz der allgemeinen perspicuitas die Auslegung der Schrift von den altprotestantischen Dogmatikern in erster Linie dem Lehrstande oder den Gelehrten anheimgegeben wird.

besteht darin, daß sie eine energische, übernatürliche und wahrhaft göttliche Kraft besitzt, übernatürliche Wirkungen hervorzubringen, nämlich die Gemüter der Menschen zu bekehren, zur Wiedergeburt zu fördern und zu erneuern (quod habet, wie Baier sagt, vim aut potentiam activam supernaturalem ac vere divinam ad producendos supernaturales effectus scilicet mentes hominum convertendas, regenerandas et renovandas).

2 Kritik und Resultat. — Gegen diese Lehre von den wesentlichen Eigenschaften der hl. Schrift läßt sich nicht viel, aber doch einiges einwenden. Selbst Wegscheider erklärt sich (Institutiones [8] § 44), nachdem er die altkirchliche Lehre von den Affektionen der Schrift referiert hat, im wesentlichen einverstanden. Nur, meint er, müsse man erstens, was die alten Dogmatiker von der efficacitas der Bibel selbst rühmten, vielmehr auf die in ihr enthaltene Lehre, und zwar auf die gesamte Lehre beziehen; und zweitens müsse man bei der Auslegung der Schrift das, was für alle Zeiten und Orte gültig sei, von dem, was nur für besondere zeitliche oder örtliche Verhältnisse passe, gehörig unterscheiden, und zwar nach Anleitung der Vernunft. Man kann diese zweite Forderung gelten lassen, wenn man an die Stelle der Vernunft das christlich-religiöse Bewußtsein setzt. Aber auch an der ersten ist etwas Richtiges; nur daß man nicht von der Bibel einseitig auf die in der Bibel enthaltene Lehre zurückgehen soll, sondern überhaupt auf das, was die Bibel bezeugt und beurkundet; mit anderen Worten: der Fehler der Theorie, soweit wir sie bis jetzt ins Auge gefaßt haben, steckt in der mangelhaften oder mangelnden Unterscheidung zwischen Bibel und Wort Gottes oder Bibel und Offenbarung. Beides steht zwar in der engsten Verbindung, ist aber nicht identisch. Speziell gegen jene Lehre von der auctoritas der hl. Schrift muß eingewandt werden, daß sie zwar als normativa für ausschließlich erklärt werden darf und muß, aber nicht als causativa. Auctoritas causativa ist allerdings das Wort Gottes, welches die Schrift enthält. Denn der Glaube erwächst aus der Predigt und die Predigt aus dem Worte Gottes (Rm 10 17). Aber die Schrift ist nicht die einzige Gestalt, in welcher das Wort Gottes zu uns kommt, nicht das einzige Zeugnis von der Offenbarung Gottes in Christo. Man kann zwar sagen: die ganze Erscheinungs- und Äußerungsweise Christi war wesentliches Wort Gottes; unter denselben Begriff des Wortes Gottes fällt ferner das apostolische Zeugnis, ohne welches Christus für die Welt nicht dagewesen wäre; ferner muß anerkannt werden, daß die kanonische Schrift die einzige qualitativ entsprechende literarische Gestalt dieser apostolischen Rede ist; und daraus folgt, daß sie zum Worte Gottes in einem einzigartigen Verhältnis steht, ja daß beide Begriffe geradezu Korrelata werden. Aber

man kann nicht sagen: hl. Schrift und Wort Gottes fallen zusammen (Holtzmann).

Dies würde weder mit der Lehre der Schrift selbst noch mit der der Reformatoren und ihrer nächsten Nachfolger übereinstimmen. Was zunächst das AT betrifft, so stellt dieses die gesamte Wirksamkeit Gottes nach außen hin, die schöpferische und die offenbarende, als ein Sprechen und ihr Produkt als das Wort Gottes hin. Als offenbarende zielt diese Wirksamkeit bald auf Lehre, bald auf Gebote, bald auf Verheißungen oder auf Drohungen. Ebenso verstehen die Apostel unter dem Wort Gottes Lebensäußerungen Gottes; nur sofern die Schriften des ATs Zeugnisse der Lebensäußerungen Gottes im Alten Bunde sind, nennen die Apostel auch die alttest. Schriften „Wort Gottes“, nicht als Geschriebenes. Der neutest. Ausdruck ὁ λόγος τοῦ θεοῦ bezeichnet niemals das Bibelvolumen. Auch die Reformatoren unterscheiden Wort Gottes und hl. Schrift, ohne freilich beides zu trennen; namentlich Melanchthon und Calvin fassen das Verhältnis von Wort Gottes und Schrift wie das von Kern und Schale, Inhalt und Form; sie verschweigen nicht, daß das Offenbarungswort älter ist als die Offenbarungsschrift, und daß die christliche Kirche eine Zeitlang existiert hat, ohne daß ein einziges neutestamentliches Buch schon geschrieben war.

Die neutestamentlichen Bücher sind im Beginn der kirchlichen Entwicklung entstanden; das Wort Gottes steht aber vor und über aller Entwicklung, setzt diese selbst erst in Bewegung. Kurz man wird das Verhältnis so fassen müssen: „Letzte Lebensgrundlage der Kirche ist zu jeder Zeit das Wort Gottes; zu diesem aber verhält sich die Schrift als die von ihm produzierte Urkunde“, und als Definition der hl. Schrift ist nicht die der altprotestantischen Dogmatiker festzuhalten, welche Bibel und Offenbarung identifiziert, sondern man muß sagen: die hl. Schrift ist die Urkunde der Offenbarung oder über die Offenbarung, oder die Sammlung der die Offenbarung betreffenden Urkunden. Eine Urkunde ist aber eine solche Schrift, welche in ihrer Entstehung und Abfassung selbst mit den Tatsachen, wovon sie Kunde gibt, unauflöslich vereinigt ist[1]).

§ 43. Die Autorität der hl. Schrift.

Der subjektive eigentliche Quellpunkt der Autorität der hl. Schrift ist die sich immer erneuernde Erfahrung ihrer (im Vergleich zu allen

---

1) Literatur s. § 43, 3 (am Schluß).

anderen Büchern) einzigartigen Erbauungskraft, nämlich das unmittelbare Gefühl des Christen, daß er durch den Gebrauch der Schrift in eigenartiger Weise im Glauben gefördert wird[1]). Dies beruht darauf, daß ihm in der Bibel in authentischer und lebensvoller Weise die Offenbarungstatsachen, deren Mittelpunkt Christus selbst ist, vergegenwärtigt werden und ihm zugleich eine authentische religiöse Deutung dieser Tatsachen gegeben wird. Indem das geschieht, fühlt er sich berührt von einem eigentümlichen Wehen des sich ihm bezeugenden hl. Geistes (vgl. die Lehre vom Testimonium spiritus sancti). Hier kommt allerdings die Bibel nicht als Erbauungsbuch, sondern als principium cognoscendi in Betracht. Nur läßt sich beides nicht absolut trennen. Denn die Verehrung, die der Schrift aus dem angegebenen Grunde gezollt wird, dehnt sich namentlich vor dem Beginn kritischer Überlegung unwillkürlich vom Zentrum auf die Peripherie aus, d. h. von den Offenbarungstatsachen auf die ganze Bibel. Sie umfaßt dann auch anderweitige geschichtliche Notizen der biblischen Bücher, die eigentümlichen Theologumena der einzelnen Schriftsteller, ja den biblischen Stil, dessen Archaismen, mögen sie nun den Urtexten angehören oder der Übersetzung, das Gefühl der Ehrwürdigkeit noch steigern. Ferner wird die Lehrautorität, die zunächst im unmittelbar religiösen Verkehr mit der Schrift erlebt ist, in diesem aber nur ein Moment bildet, zugleich im weitesten Sinne theologisch gefaßt; sie soll für alle Arten und Stufen der Darstellung des Glaubens in Gestalt von Vorstellungen gelten, also nicht nur für die allerelementarste Christenlehre, sondern auch für die katechetische und homiletische Lehrmitteilung und ebenso für die eigentliche Dogmatik. So geht die Kausativautorität über in die Normativautorität: die hl. Schrift erscheint nicht mehr nur als die lauterste Quelle, sondern auch als die untrügliche Norm des Glaubens.

Indem nun die reflektierenden Theologen die Frage aufwarfen, wie das eigentümliche Wehen des Geistes in dieser Literatur und die damit in Wechselbeziehung gedachten anderweitigen Qualitäten zu erklären seien, gelangte man zu verschiedenen Theorien, die aber alle irgendwie auf eine Inspirationslehre hinauslaufen. Wer eine solche in schlechthin keinem Sinne zuläßt, erklärt damit, daß er eine spezifische Bedeutung und Dignität der biblischen Bücher für Leben und Lehre der Christen nicht anerkennt[2]). Wer eine

---

1) Das bestätigt die Geschichte des Christentums in allen Zeiten, besonders auch bei den großen Reformatoren.

2) Doch vgl. unten Nr. 4.

solche hingegen anerkennt, kann sie doch sehr verschieden gestalten. Ableitung aus Inspiration findet z. B. auch dann noch wenigstens mittelbar statt, wenn man die Erklärung für die Eigenart der biblischen Schriften lediglich darin findet, daß die gläubigen Verfasser den bezeugten und gedeuteten Ereignissen in einer solchen Weise und unter so besonderen Umständen nahe standen wie in späteren Generationen niemand.

Von großer Bedeutung ist nun die Unterscheidung einer Schrift- und einer Personalinspiration, ferner innerhalb der ersten die einer Verbal- oder nur Realinspiration. Aber auch die Annahme einer Realinspiration und anderseits die einer Personalinspiration hat verschiedene Spielarten.

1. Die Hypothese einer Verbalinspiration. — Ihre Eigentümlichkeit besteht darin, daß die Eingebung auf die Worte der biblischen Bücher ausgedehnt wird. Sie behauptet daher wesentlich Universalinspiration im Gegensatz zu allen bloß partialen Inspirationen.

a) In der alten Kirche wurde bei der näheren Bestimmung der Art der Eingebung die prophetische Begeisterung zu Grunde gelegt, die einen leidentlichen Zustand unbedingter Empfänglichkeit gegenüber der inspirierenden Gottheit voraussetzt. Sie hatte schon bei den Juden (einerseits den vom Hellenismus beeinflußten alexandrinischen, anderseits den von diesem Einflusse unberührt gebliebenen) zwei einander widersprechende Deutungen gefunden, die sich auf dem Boden der Kirche wiederholten. Hauptvertreter der ersten ist Philo; er macht im Anschluß an die hellenische Anschauung den Zustand der Verzückung und der Suspension des menschlichen Bewußtseins bei der Konzeption zur Voraussetzung des wahrhaft übernatürlichen Ursprungs und Charakters göttlicher Eingebungen und vergleicht den Propheten mit einem schlechthin passiven musikalischen Instrumente, auf welchem der Logos oder der hl. Geist spielt. Diese Vorstellung haben von den Kirchenlehrern namentlich Athenagoras und Pseudojustin (der Verf. der Cohortatio) sich angeeignet. Als sie aber von den Montanisten, in deren Namen Tertullian für den wahren Propheten die amentia fordert, auf die Spitze getrieben ward, kam sie in der katholischen Kirche in Mißkredit. Es siegte die nicht nur vom Verfasser der klementinischen Homilien, sondern auch von Miltiades, Klemens v. Alex., Origenes und seit der Mitte des 3. Jahrh. von allen Katholikern vertretene andere jüdische, aber auch schon im AT vorherrschende Auffassung; darnach verhält der Prophet sich zwar gleichfalls schlechthin empfänglich, jedoch so, daß sein in Gott getauchtes Selbstbewußtsein nicht suspendiert, sondern eher gehoben und gesteigert wird. Von den Vertretern dieser Ansicht hat auch keiner eine wörtliche Inspiration der hl. Schriften behauptet; ja bei den meisten findet sich neben ausdrücklicher Betonung der Irrtumslosigkeit des Inhaltes (die nur Theodor von Mopsvestia einigen Büchern des alttest. Kanons absprach) ausdrückliche Anerkennung menschlicher Individualität und Unvollkommenheit in der schriftstellerischen Form gewisser Bestandteile der Bibel. Verschiedene Grade der Inspiration haben, jeder wieder in anderer Weise, nicht nur Origenes, Theodor v. Mopsvestia und Novatian, sondern auch Ekstatiker wie Philo und Tertullian angenommen. Unter den Beweisen für die Inspiration selbst war die aufgewiesene Erfüllung prophetischer Weissagungen der beliebteste.

Die Kirche des *Mittelalters* stellte über die Inspiration keine besonderen Bestimmungen auf. Doch veranlaßten in den ersten Zeiten gewisse Aussprüche des Hieronymus über die mangelhafte Schreibart der hl. Schriftsteller einen Streit zwischen Fredegisus und Agobard von Lyon (9. Jahrh.). Jener verlangte einen des hl. Geistes würdigen Stil. Agobard von Lyon bemerkt dagegen, das apostolische Wort bestehe nicht in inspirierten Worten, sondern inspiriert sei nur der Inhalt der Bibel (S. 253). Abälard aber findet sogar Irrtümer bei Propheten und Aposteln. Erasmus endlich sagt: „Nur Christus war von Irrtum frei; es wankt nicht sogleich die Autorität der Schrift, wenn die Schriftsteller in Worten oder im Sinn aus einander gehen, wenn nur die Summe dessen feststeht, worauf unser Heil ruht.“ Bei alledem aber hatte die Annahme irgendwelcher Inspiration der hl. Schrift so allgemeine Verbreitung erlangt, daß wir sie in der 1. Hälfte des 16. Jahrhunderts ebenso bei Sebastian Franck wie im 4. Dekret des Tridentinischen Konzils ausgesprochen finden.

b) *Die altprotestantische Lehre.* Nach der vorherrschenden Ansicht der Kirchenväter und der Theologen des Mittelalters haben bei der Abfassung der hl. Schrift der hl. Geist und die Individualität der biblischen Schriftsteller zusammengewirkt. Von dieser freieren Ansicht der Inspiration finden sich auch bei *Luther* noch deutliche Spuren, obwohl er die hl. Schrift an die Stelle der kirchlichen Autorität setzte (vgl. Nr. 5e). Ähnliches gilt von Zwingli. Dagegen läßt Calvin bereits die biblischen Schriften wörtlich vom hl. Geiste diktiert werden; und auf lutherischer Seite beginnt mit Flacius und Chemnitz eine Verschärfung der Inspirationslehre. Vollends ausgebildet wurde diese von den *protestantischen Scholastikern* des 17. und 18. Jahrhs. seit dem Vorbild, das Johann Gerhard bereits 1610 im Locus de scriptura gab und 1625 in der Exegesis uberior loci de scr. weiterführte. Man glaubte die Katholiken, die Socinianer, die Arminianer und andere Parteien nur dann siegreich bekämpfen zu können, wenn man das göttliche Ansehen der Schrift auf den Buchstaben ausdehnte. Die Bibel war nicht sowohl Urkunde der göttlichen Offenbarung oder des Wortes Gottes als ein göttliches Religionslehrbuch. Zu dieser Theorie mußte man von den vorhandenen Prämissen aus gelangen, daß 1. Offenbarung und Bibel identische Begriffe seien und 2. unter Offenbarung ein Inbegriff von religiösen Lehren zu verstehen sei, welche Gott in der Gestalt unmittelbar fertiger Dogmen den Menschen auf schlechthin supernaturalem Wege enthüllt und mitgeteilt habe. Die Stütze aber jener Theorie suchten und fanden die Dogmatiker in dem von ihnen konstruierten Inspirationsdogma. In vollster scholastischer Zuspitzung begegnet uns die ausgebildete Inspirationstheorie bei den Dogmatikern, die das alte orthodoxe System gegen Calixtus und die Synkretisten aufrecht zu erhalten suchten. Dabei kommen in Betracht: α) der Ursprung der hl. Schrift im allgemeinen, β) ihr Ursprung rücksichtlich des Antriebes, aus dem die hl. Schriftstellerei hervorging, und in Beziehung auf den Unterschied von Inhalt und Form, γ) die Konsequenzen dieses Ursprungs, δ) der allem diesem entsprechende Begriff der Inspiration und ihr Beweis.

α) *Ursprung der hl. Schrift im allgemeinen.* Dieser ist in allem wesentlichen rein göttlich. Die causa principalis und der autor primarius, der eigentliche Verfasser, ist allein der dreieinige Gott (der Vater nach Hbr $1_{1.2}$; der Sohn nach Joh 1_{18}; der hl. Geist nach II Pt 1_{21} und I Kor 2_{12} f.). Da nun aber die Bibel doch unleugbar ein durch Menschenhand gewordenes Buch ist, so mußte auch den menschlichen Schriftstellern eine Rolle bei ihrer Abfassung zugeschrieben werden: es ist die von amanuenses, tabelliones oder notarii. Die Propheten und Apostel fungierten also als Sekretäre des diktierenden hl. Geistes. Insofern sind sie für die Schrift causa efficiens minus principalis atque ministerialis. So sagt z. B. Hollaz: Causa efficiens minus principalis atque ministerialis (sive amanuenses, quorum mi-

nisterio spiritus sanctus usus est in consignandis sacris literis) fuerunt sancti dei homines (prophetae et apostoli), qui spiritu sancto inspirante manum calamo admoverunt. Noch entschiedener teilt ihnen die Rolle rein passiver und mechanischer Werkzeuge Quenstedt zu, indem er hervorhebt, wenn man sich genau ausdrücken wolle, müsse man sagen, Gott sei der alleinige Verfasser der hl. Schrift; nur im uneigentlichen Sinne (per catachresin) könne man dies von den Propheten und Aposteln sagen. Diese seien in Wahrheit vielmehr lediglich die Federn des göttlichen Verfassers (Dei auctoris calami). Aus der Passivität der menschlichen Verfasser ist aber nicht zu schließen, daß sie während des Schreibens sich in ekstatischem Zustande befanden. Nein — sie waren bei vollem Bewußtsein, als sie schrieben, sind also im Moment der Eingebung freilich selbsttätig gewesen, aber nur, sofern sie mit Willen und Bewußtsein dem hl. Geist ihre schreibende Hand als Instrument liehen, nicht etwa sofern sie kraft göttlicher Erleuchtung selbst schriftstellerten.

β) Der Ursprung der hl. Schrift in spezieller Beziehung. Hier wird a) zunächst hervorgehoben, daß der impulsus ad scribendum, also der Antrieb zum Schreiben oder der Auftrag, das mandatum, von Gott herrührt. Dieses mandatum divinum werde an vielen Stellen der Bibel ausdrücklich erwähnt, so Ex 17_{14} Dtn 31_{19} Jes 8_{1} Jer 36_{2} Hab 2_{2} Apc 1_{11}. Aber auch, wo es nicht ausdrücklich erwähnt werde, müsse es eben um jener Stellen willen vorausgesetzt werden. Zwar sei nicht zu leugnen, bemerkt schon Gerhard, daß die Apostel auch anderweitige äußere Veranlassungen zum Schreiben hatten; aber damit vertrage sich sehr wohl, daß der eigentliche Impuls jedesmal vom hl. Geist gekommen sei; erst das Hinzutreten dieses Impulses zu jenen occasiones scribendi apostolis exterius oblatae habe in jedem einzelnen Falle ihre Hand wirklich in Bewegung gesetzt. b) Der zweite spezielle Punkt ist die suggestio rerum, die Zuführung des Inhaltes des zu Schreibenden. Darüber bemerkt Quenstedt: Alles und jedes, was die hl. Schrift enthält, mag es den hl. Schriftstellern von Natur völlig unbekannt gewesen sein oder von Natur zwar möglicherweise bekannt, in Wirklichkeit aber unbekannt, oder endlich nicht nur der Möglichkeit nach, sondern auch in Wirklichkeit bekannt, sei es anderswoher oder sei es aus der Erfahrung oder Vermittlung der Sinneswahrnehmung — alles und jedes ist nicht nur auf Grund unfehlbarer Assistenz und Leitung Gottes aufgezeichnet, sondern besonderer Zuführung und Eingebung sowie besonderem Diktate des hl. Geistes zuzuschreiben. Denn alles, was aufgeschrieben werden sollte, wurde vom hl. Geist den hl. Schriftstellern beim Akte des Schreibens zugeführt und ihrem Geiste gleichsam in die Feder diktiert, zu dem Zweck, daß es eben unter diesen und keinen anderen Umständen, nach dieser und keiner anderen Weise oder Reihenfolge aufgeschrieben werden sollte. Alle diese Verwahrungen und Negationen, in welche hier Quenstedt die suggestio rerum einhegt, sind teils gegen die Katholiken, teils gegen Calixtus, teils gegen die übrigen Gegner der streng lutherischen Orthodoxie gerichtet. Bei diesem Punkte tritt zugleich der Unterschied zu Tage, welchen jene Dogmatiker zwischen inspiratio und revelatio, zwischen Eingebung und Offenbarung machten. Die Inspiration erstreckt sich nämlich auf Bekanntes und Unbekanntes; die Revelation beschränkt sich auf Unbekanntes. c) Der dritte spezielle Punkt ist die suggestio verborum, die Zuführung der Worte oder der Form. Nicht allein den Inhalt der hl. Schrift oder das, was die Worte bedeuten, hat nach Quenstedt der hl. Geist den Propheten und Aposteln eingegeben und dann jedem überlassen, in seiner eigenen Sprache, mit seinen eigenen Worten nach Gutdünken diesen Inhalt zur Darstellung und auf den gehörigen Ausdruck zu bringen, sondern: sämtliche und speziell alle einzelnen Worte und Laute hat der hl. Geist den Schriftstellern geliefert, eingegeben und diktiert. Man sieht aus dieser Erklärung, daß die lutherischen Dogmatiker hinter

den Konsequenzen der beiden Buxtorf und der Formula consensus helvetici nicht zurückblieben. Cappellus hatte bewiesen, daß die Akzente und Vokale unseres jetzigen hebräischen Textes erst nach der Vollendung des babylonischen Talmud, also nach dem 5. und 6. Jahrh. entstanden sein können. Über 20 Jahre blieb das Werk unbeachtet, bis 1648 der jüngere Buxtorf, aus der Rüstkammer seiner jüdischen Gelehrsamkeit stark bewaffnet, alle Argumente zu widerlegen suchte. Er erklärte die Akzente und Vokale für ursprünglich und für inspiriert, und im zweiten Kanon der Formula consensus helvetici von 1675 wurde seine Ansicht bestätigt. Ähnlich scharf also faßte diesen Punkt auch die lutherische Orthodoxie (schon Joh. Gerhard). Was die biblischen Schriftsteller selbst leisteten oder beitrugen, war nach der ausdrücklichen Behauptung Quenstedts nichts anderes als die äußere Mühewaltung des Schreibens oder des Malens der Buchstaben (externus scribendi seu literas pingendi labor).

γ. Die Konsequenzen des schlechthin göttlichen Ursprungs der Schrift. Mit der dargelegten Ansicht scheint sich die Verschiedenheit des Stils der einzelnen hl. Schriftsteller nicht zu vertragen; denn der Verfasser soll ja doch nur eben einer, der hl. Geist, gewesen sein. Indessen durch dieses Bedenken ließen sich unsere alten Dogmatiker im allgemeinen nicht irre machen. Die Ausflüchte, die sie ergriffen, waren freilich verschieden. Calov war kühn genug zu behaupten, die Verschiedenheit des Stils in den verschiedenen biblischen Büchern erkläre sich hinlänglich aus der Verschiedenheit der behandelten Gegenstände. Quenstedt dagegen war der Meinung, der hl. Geist habe zwar den Propheten und Aposteln, welche den Schreiberdienst versahen, nicht gestattet, selbst ihren besonderen Stil anzubringen, wohl aber habe er sich dem Stile der jedesmaligen Schreiber akkommodiert, im Stile seiner Schreiber geschrieben, wovon man freilich den Grund nicht leicht einsehen kann. Musäus ließ sich durch das erwähnte Bedenken bewegen, die Eingebung der Worte für eine bloße Hypothese zu erklären, für eine Hypothesis nondum concessa nec satis probata. Die Mehrzahl ließ sich jedoch auf solche Einschränkungen nicht ein, sondern hielt an dem strengen System fest und schritt von einer Konsequenz zur andern. Eine dieser Konsequenzen war die Behauptung, der Stil des NTs sei durchaus rein, Solözismen kämen darin nicht vor. Stilus, sagt wiederum Quenstedt, Novi Test. ab omni barbarismorum et soloecismorum labe immunis est. Nicht umsonst hätten die ersten Christen während des ersten christlichen Pfingstfestes eine besondere Sprachengabe empfangen; Quenstedt erklärt die Annahme von Barbarismen in der hl. Schrift geradezu für eine nicht unerhebliche Gotteslästerung. Daß die hl. Schrift vollkommen und in jeder Beziehung, auch in historischen, chronologischen, geographischen und naturwissenschaftlichen Dingen, ja in den unbedeutendsten Äußerlichkeiten schlechterdings irrtumslos sei, verstand sich für diese Theorie von selbst. In sacra scriptura, sagt Quenstedt, ... est nullus vel minimus error, sive in rebus, sive in verbis, sed omnia et singula sunt verissima, quaecunque in illa traduntur, sive dogmatica illa sint, sive moralia, sive historica, chronologica, topographica, onomastica, nullaque ignorantia, incogitantia aut oblivio, nullus memoriae lapsus spiritus sancti amanuensibus in consignandis sacris literis tribui potest aut debet.

δ) Der Begriff und die Beweise der Inspiration. a) Alle bisher betrachteten Momente fassen die alten Dogmatiker in ihrer Definition von der Eingebung zusammen; sie lautet nach der Formulierung von Baier folgendermaßen: Die göttliche Eingebung ist ein solcher Akt, vermöge dessen Gott nicht nur die der Wirklichkeit entsprechende Fassung der aufzuzeichnenden Dinge sondern auch die Fassung der Worte selbst und alles dessen, wodurch jene ausgedrückt werden sollte, auf übernatürliche Weise dem Verstande der Schreibenden mitgeteilt und ihren Willen zum Akte des Schreibens angeregt hat. b) Die Beweise

für die göttliche Inspiration sind teils κριτήρια externa, teils κριτήρια interna. Zu den äußeren Kriterien gehören namentlich das hohe Alter der Schrift, die Wahrheitsliebe ihrer Verfasser, die Bestätigung der Lehre durch die Wunder, das einstimmige Zeugnis der Kirche für die Göttlichkeit der Bibel; die Märtyrer; das Zeugnis der Nichtchristen und Widersacher für die Lehre der Schrift, die siegreiche Geschichte des Christentums, endlich das über dessen Feinde und Verfolger ergangene Gericht. Die inneren Kriterien sind die Majestät des von sich selbst in der hl. Schrift zeugenden Gottes, die Einfalt und Würde des biblischen Stils, die Erhabenheit der Geheimnisse, welche die Schrift enthüllt; die Wahrheit aller biblischen Behauptungen, die Heiligkeit ihrer Vorschriften, endlich ihre Zulänglichkeit zum Heil. Allein alle diese Beweise, besonders die äußeren, können doch nur fides humana begründen, d. h. menschliche Beglaubigung, nicht fides divina. Letztere beruht schließlich nur auf dem sog. Testimonium spiritus sancti internum, d. h. auf jenem übernatürlichen Akt, mit dem der hl. Geist unter Vermittlung des aufmerksamen Lesens oder Hörens des Wortes Gottes, durch seine der hl. Schrift mitgeteilte göttliche Kraft das Herz des Menschen rührt, öffnet, erleuchtet und zum Gehorsam des Glaubens bewegt, dergestalt, daß der erleuchtete Mensch aus inneren geistlichen Regungen wahrhaft herausfühlt, daß das ihm vorliegende Wort von Gott herrührt. Das Testimonium spiritus sancti ist also „die die andächtige Beschäftigung mit der hl. Schrift begleitende, unmittelbare, gefühlsmäßige Erfahrung von ihrer eigentümlichen Göttlichkeit kraft des auf spezifische Weise in ihr waltenden und durch sie wirkenden heiligen Geistes."

c) Das Ende der Theorie. — Die Übertreibungen der protestantisch-scholastischen Periode mußten, nachdem sie ihren Gipfelpunkt erreicht hatten, allmählich einer gemäßigten Ansicht Platz machen. Die Theorie Quenstedts und seiner Genossen beruht auf einer künstlich heraufgeschraubten vorgefaßten Vorstellung von der Entstehung und Sammlung sowie von der Textbeschaffenheit der biblischen Bücher und auf einer Menge von historischen Voraussetzungen, welche sich vor dem Richterstuhl einer unbefangeneren geschichtlichen Forschung als irrig herausstellen mußten. Die Wissenschaft wies allmählich nach, daß der Text der Bibel im Laufe der Zeit Änderungen erlitten habe. Die biblische Philologie stellte das Individuelle und Zeitgeschichtliche der Sprache und des Stils der biblischen Bücher ans Licht, und die menschliche Seite der biblischen Urkunden trat mit derselben Gewalt nach und nach in den Vordergrund, mit der sie bisher zurückgedrängt worden war. Noch Baumgarten († 1757), dessen Glaubenslehre Semler herausgab, hat zwar tatsächlich Verbalinspiration angenommen (freilich ohne Wert darauf zu legen). Aber wenige Jahrzehnte später hatte die Inspirationslehre des 17. Jahrh. in Deutschland keinen namhaften Vertreter mehr. Unter den außerdeutschen Theologen suchten allerdings noch um die Mitte des 19. Jahrh. manche die alte Theorie im wesentlichen zu verteidigen, so Gaußen in einer Schrift Sur la théopneustie, [2] 1842. In Deutschland hingegen machten sogar die konservativsten Theologen der Kritik Zugeständnisse. Selbst Rudolf Stier behauptete

nicht mehr die absolute Irrtumslosigkeit der Bibel in den für das Heil gleichgültigen Dingen. Und die an Hengstenberg sich anschließenden Dogmatiker, wie Philippi, redeten von Graden der Inspiration; d. h. sie hoben, da es im Diktieren keine Grade gibt, die alte Lehre auf; ja sie warfen der früheren Orthodoxie ausdrücklich vor, daß sie den Unterschied zwischen Wortinspiration und Wörterinspiration nicht gehörig erkannt und die hl. Schrift mehr als das Produkt eines äußerlichen göttlichen Diktats denn einer innerlichen, göttlichen Eingeistung betrachtet habe (Philippi, Glaubenslehre I, S. 100).

2. Die Hypothese einer durchgreifenden oder teilweisen Realinspiration. — Auch nach vollständigem Verzicht auf Verbalinspiration schien behauptet werden zu können, daß der Inhalt der Bibel unmittelbar auf göttlicher Eingebung beruhe. Diese Behauptung wurde aber bald in dem Sinne aufgestellt, daß sie den Gesamtgehalt, bald so, daß sie nur die religiös wichtigen Nachrichten und Gedanken, bald so, daß sie nur bestimmte Bücher oder Inhalte decken sollte. Manchmal (z. B. von Twesten) wurde übrigens betont, daß die Inspiration weder erst beim Reden und Schreiben angefangen noch darnach aufgehört habe, sondern dauernd gewesen sei; d. h. man näherte sich der dritten Ansicht. Anderseits wurde nicht selten an die Stelle der Verbalinspiration unter Abweisung jeder eigentlichen Eingebung eine bloße göttliche Assistenz oder auch Leitung (directio) gesetzt oder die Inspiration selbst als bloße Behütung vor groben Verstößen (Richard Simon) gefaßt. Die Mystiker endlich bezogen die Inspiration nur auf den Geist, nicht auf den konkreten Inhalt der Schrift und stellten das lumen internum, d. h. ihre eigenen Eingebungen, höher als das verbum externum der Bibel (s. oben § 34).

a) Eine einfache Realinspiration ohne Einschränkung vertrat Agobard von Lyon (s. oben S. 249): die nobilitas der hl. Schriftsteller liege nicht in disertitudine verborum, sondern in virtute sententiarum (Migne, Patrol. T. 104, p. 159 f.).

b) Eine Einschränkung auf das Wesentliche wurde vielfach versucht. Die Socinianer redeten überhaupt wenig von inspiratio, erkannten sie jedoch unter Ausdrücken wie patefactio divina dem, was in der Schrift nach ihrer Ansicht wesentlich zur christlichen Lehre gehört, mit Entschiedenheit zu (Fock II, 335). Dasselbe tat Calixt, der aber auch für den übrigen Inhalt der Bibel eine assistentia divina gelten ließ. Pfaff behauptete in cognitis eine göttliche directio, in ignotis eine revelatio; doch sei den hl. Schriftstellern auch eine Beimischung eigener Ideen unverwehrt gewesen.

Im wesentlichen gehört hierher auch Siegm. J. Baumgarten, sofern er zugab, daß ein etwaiger Irrtum der biblischen Schriftsteller in chronologischen, geographischen und historischen Kleinigkeiten den wesentlichen Inspirationscharakter der Schrift nicht in Frage stellen könnte. Also schon vor dem Zeitalter des Rationalismus war jene Unterscheidung des Wesentlichen und Unwesentlichen nicht selten; darnach aber wurde sie noch gewöhnlicher. Sie findet sich z. B. bei Rud. Stier (s. oben S. 252f.) und bei Twesten (S. 253).

c) Eine Einschränkung auf die prophetischen Bestandteile wurde z. B. vorgenommen von den Arminianern Grotius und Clericus, ähnlich aber auch von manchen älteren Jesuiten. Die Romanisten hatten das Interesse, die sufficientia der Bibel in Abrede zu stellen und ihren göttlichen Ursprung zwar nicht zu leugnen, aber nur in bedingter Weise zu behaupten. Bellarmin verfocht daher die Ansicht: im strengen Sinne offenbart habe Gott das zu Schreibende nur den Propheten; den biblischen Geschichtschreibern habe er nur den Antrieb zum Schreiben gegeben und Beistand geleistet. Die meisten übrigen Jesuiten vindizierten die Eingebung außer dem prophetischen auch dem moralischen Teile der Bibel.

3. Die Hypothese einer Personalinspiration. — Das Wesentliche dieser Ansicht liegt darin, daß nicht unmittelbar die Schriften der Bibel als inspiriert gelten, wohl aber ihren Urhebern eine habituelle besondere Erleuchtung[1]) zuerkannt wird; sie habe wie alle ihre Funktionen im berufsmäßigen Dienste am Evangelium so auch ihre Schriften beeinflußt. Diese Erleuchtung wird entweder so gedacht, daß sie eine relative (das Wesentliche betreffende) Irrtumslosigkeit ergibt, oder so, daß sie den biblischen Schriftstellern in der Ausübung ihrer mündlichen und schriftlichen Lehrtätigkeit unbedingte Unfehlbarkeit verleiht.

a) Die erstere Ansicht vertritt Schleiermacher, wenigstens beim NT. Er sagt in § 130 der Glaubenslehre[2]): „Die einzelnen Bücher des NTs sind von dem hl. Geist eingegeben, und die Sammlung derselben ist unter der Leitung des hl. Geistes entstanden ... Gehen wir auf den Begriff des hl. Geistes als Gemeingeist der christ-

---

1) *Wir sagen nur deshalb hier nicht:* eine habituelle Inspiration, weil z. B. Rothe zwar hierher gehört, aber Inspiration nach ihm nur ein momentaner Zustand ist.

2) In den Reden nennt er „Eingebung" jedes „Handeln des Universums durch den einen auf die andern", sei es als religiöse Tat, sei es als Verkündigung ([1] S. 119). Er schmelzt also den Begriff in das religiöse Leben der Gegenwart ein. In der Glaubenslehre aber verwertet er diesen Ansatz noch weniger als auf dem Gebiet des Wunders und der Offenbarung (§ 29 f.).

lichen Kirche zurück, daher auch als Quelle aller Geistesgaben und guten Werke, so ist auch alle Gedankenerzeugung, sofern sie dem Reich Gottes angehört, auf ihn zurückzuführen und also von ihm eingegeben." Nämlich nach Schleiermacher war die Inspiration kein vorübergehender Zustand, sondern eine dauernde Eigenschaft der Apostel. Die eigentümliche apostolische Eingebung ist, sagt er, nicht etwas den neutestamentlichen Büchern ausschließlich Zukommendes, sondern diese partizipieren nur daran; und die Eingebung in diesem engeren Sinne, wie sie durch die Reinheit und Vollständigkeit der apostolischen Auffassung des Christentums bedingt ist, erstreckt sich so weit als die von dieser ausgehende amtliche apostolische Wirksamkeit. Schleiermacher ordnet also die Inspiration einem bestimmten Geschichtszusammenhang und in diesem der apostolischen Wirksamkeit ein. Das sind Erkenntnisse, die nicht wieder verloren gehen konnten.

In der Weiterbildung der Theorie nimmt eine besonders wichtige Stellung Richard Rothe ein (Zur Dk, ^{2}1869). Wie er das Verhältnis der Inspiration zur Offenbarung bestimmt, ist schon früher (s. oben § 30, 3) dargelegt worden. Im übrigen lehrt er folgendes (S. 239 f.):

Die hl. Schriftsteller sind auf eine für alle Zeiten bleibende Weise dadurch vor allen anderen charakteristisch ausgezeichnet, daß sie selbst Organe der göttlichen Offenbarung, in dem geschichtlichen Hergang der Offenbarung mithandelnde Personen sind (wenigstens die, die hier allein wesentlich in Betracht kommen). Dies sind sie aber vor und abgesehen von aller ihrer schriftstellerischen Tätigkeit. Vermöge dieser ihrer eigentümlichen geschichtlichen Stellung müssen wir nun bereits a priori ihr religiöses Bewußtsein als ein spezifisches und in seiner Eigentümlichkeit für alle späteren Zeiten normatives anerkennen. Einmal gehören sie ja nicht nur überhaupt dem geschichtlichen Kreise an, an welchen die göttliche Offenbarung unmittelbar ergeht, sondern sie gehören ihm so an, daß das eine wesentliche Moment in sie selbst hineinfällt, das subjektive und innere, die Inspiration.

In ihnen, und in ihnen allein, ist uns der Eindruck, welchen die göttliche Offenbarung bei ihrem Eintritt in die Welt hervorbrachte, in seiner vollen Unmittelbarkeit gegeben. Dem unmittelbaren Eindruck mußte aber, dem allgemeinen Gesetz der Geschichte gemäß, eine Stärke und namentlich eine Reinheit eignen, wie sie später nie wieder vorkommen können, nachdem der Eindruck ein vielfach geschichtlich vermittelter geworden ist. Dem religiösen Bewußtsein der ersten Empfänger der Offenbarung können wir also nicht umhin, normative Autorität für das unsrige zuzugestehen. Unser christliches Bewußtsein müssen wir, unseres geschichtlichen Verhältnisses zu ihnen eingedenk, als ein von dem ihrigen erst abgeleitetes erkennen, dem ihrigen müssen wir eine einzigartige Ursprünglichkeit, Reinheit und Unversehrtheit zugestehen. Dargestellt haben sie nun den Gehalt ihrer christlichen Frömmigkeit in ihrer gesamten Verkündigung. Diese recht eigentlich klassische Darstellung des ursprünglichen christlichen Bewußtseins ist aber zu uns nur in den von ihnen hinterlassenen Schriftwerken gelangt. Sind nun die Apostel, sind überhaupt, wenn auch nicht alle in gleichem Maße, die biblischen Schriftsteller für inspirierte Männer zu

achten, so nehmen natürlich auch ihre Schriften an ihrer Inspiration teil, so gut wie alle ihre anderen geistigen Erzeugnisse, und werden daher als inspirierte Bücher anzusehen sein. Die Frage ist dabei nur, ob sie dies vielleicht sogar in einem spezifischen Sinne sind. Die Frage ist zu verneinen. Man ist nicht berechtigt anzunehmen, daß die Propheten und Apostel bei ihrer schriftstellerischen Tätigkeit eine eigentümliche und besondere Inspiration empfangen haben, die verschieden gewesen wäre von der allgemeinen Einwirkung des hl. Geistes auf sie, welche sich durch ihr ganzes Leben und namentlich durch ihr ganzes Berufsleben überhaupt hindurchzieht. Eine solche Annahme würde jede zusammenhängende und klare Anschauung von dem Leben dieser Gottesmänner unmöglich machen. Die Inspiration muß ihrem Begriff zufolge, indem sie die Reihe der Lebensentwicklung des Menschen aus seiner eigenen Selbstbestimmung unterbricht, als ein *nur momentaner, flüchtig dahineilender* Zustand gedacht werden (S. 244. 46). Schon wegen dieser Flüchtigkeit der Momente der *Inspiration fehlt es in ihnen augenscheinlich an Raum, um die schriftstellerische* Tätigkeit in sich aufzunehmen, die sich notwendig durch eine längere Zeitstrecke hin ausdehnt. Der Entschluß zu schreiben und vollends die Ausführung setzt einen schon vorhandenen Inhalt des Bewußtseins voraus, den man einem fremden Bewußtsein durch Darstellung nahebringen will. Niemandem kann früher der Gedanke an die Mitteilung einer durch Inspiration empfangenen Erkenntnis an andere kommen, bevor nicht diese Inspiration schon stattgehabt hat. Im Moment der Inspiration selbst wird der Inspirierte zu einer schriftstellerischen Tätigkeit sich nicht aufgelegt finden; denn das mechanische Geschäft des Schreibens widerstrebt dem Zustande der Inspiration geradezu, weil dieser allemal in irgendeinem Maße ekstatisch ist. Ekstatische Zustände lassen sich aber im Moment der schriftstellerischen Funktion nicht denken. Die biblischen Verfasser haben also zwar Inspirationen gehabt, und was sie in ihren Schriften von religiöser Erkenntnis niedergelegt haben, verdanken sie zum großen Teil Inspirationen; aber weder war das Inspiriertsein *ihr habitueller Zustand, noch* haben sie jene ihre Bücher in den einzelnen Momenten ihres Inspiriertseins verfaßt; oder: *unsere biblischen Bücher sind zwar Erzeugnisse von Männern, denen Inspirationen zu teil geworden sind, nicht aber direkte Erzeugnisse dieser Inspirationen selbst.* Auf *eine spezifische Weise* haben also die biblischen Schriften an der Inspiration, mit der ihre Verfasser begnadigt wurden, nicht Anteil; dagegen wäre es allerdings möglich, daß sie doch wenigstens in einem vorzüglichen Maße daran teilnehmen. In der Tat wird man gerade in den amtlichen Schriften der Apostel und der ihnen nahestehenden apostolischen Gehilfen ein vorzugsweise hohes Maß von Wirkung des ihnen eignenden hl. Geistes vorauszusetzen haben. Es sind aber Grade der Inspiration der hl. Schrift anzunehmen; je nach der Verschiedenheit sowohl der biblischen Bücher als auch der Elemente, welche ihren Gehalt bilden, nämlich nach Maßgabe teils der näheren oder entfernteren Stellung der einzelnen Verfasser zu der göttlichen Offenbarung, teils der näheren oder entfernteren Beziehung des Inhalts der biblischen Bücher zu der eigentlich prophetischen und apostolischen Verkündigung.

Diese Ausführung Rothes unterscheidet sich von der Schleiermachers nur durch zweierlei. Sie geht zunächst sorgfältiger auf die Einzelfragen ein. Außerdem redet sie zwar von einer habituellen Erleuchtung der hl. Schriftsteller, aber statt von habituellem Inspiriertsein (S. 247) vielmehr nur von flüchtigen Momenten der Inspiration. Im übrigen ist Rothe mit Schleiermacher einig; vor allem auch in der Einsicht, daß die einzelnen Apostel nicht schlechthin

irrtumslos waren, sondern nur in ihrer Gesamtverkündigung hinreichende Grundlagen für ein irrtumsloses Verständnis Christi bieten.

b) Anders die Hypothese von Beck und Philippi. Nach Beck (Einleitung in d. System der chr. Lehre, S. 226—266) muß die hl. Schrift für unfehlbar erklärt werden. Er nimmt eine spezifische und einen rein leidentlichen Zustand mit sich führende Inspiration der neutestamentlichen Schriftsteller in actu scribendi nicht an, sondern ihre Inspiration ist ihm ihre persönliche Erleuchtung überhaupt in ihrem habituellen Verhältnis zum göttlichen Geiste. Dabei unterscheidet er zwischen ihrem Christenberuf und ihrem Zeugenberuf. Als Christen seien sie einer Vervollkommnung fähig und bedürftig gewesen; z. B. habe Petrus nach Gal 2 14 18 in der Ausübung seines Christenberufs seiner eigenen Erkenntnis und Bezeugung untreu werden können. Dagegen „für ihre Lehrtätigkeit sagt der Herr den Aposteln jene Vollendung des aus der Wiedergeburt hervorgehenden Geisteslebens bis zur vollen Theopneustie zu, eine organische Lebensvereinigung des göttlichen Geistes mit ihrer geistigen Erkenntniskraft (πνεῦμα διδάξει ὑμᾶς πάντα, Joh 14 26), als vollkommene Ausrüstung für ihren Offenbarungs-Zeugenberuf, so daß alle Wahrheit lauter sich ihnen erschließt und als reines Geisteszeugnis an die Menschen kommt" (S. 230 f.).

Philippi lehrt eine habituelle Erleuchtung der Apostel. Die Inspiration aber beschränkt er in der Regel auf die Wirkung des hl. Geistes, durch welche die Bücher der hl. Schrift entstanden sind; sie ist ihm der höchste oder absolute Grad der Erleuchtung, bei dem kein Irrtum und keine Trübung durch den Menschengeist mehr denkbar sei; die hl. Schrift sei deshalb reine und vollständige Quelle und ausschließende Norm evangelischer Wahrheitserkenntnis, weil sie die Wirkung der Inspiration oder das Werk inspirierter Propheten und Apostel sei (S. 152 f.). In ihrer Theopneustie erkennt er eine Vermählung des göttlichen und des menschlichen Geistes, leugnet aber ebensowenig wie Beck, daß auch die Apostel persönlich noch sündige Menschen waren. Nur sei dies kein Grund, ihnen schlechthin ungetrübte Erleuchtung abzusprechen. Auch ohne an der Leiter der Heiligkeit die oberste Sprosse erstiegen zu haben, seien sie imstande gewesen, die göttliche Offenbarung ungetrübt widerzuspiegeln; weil die kanonischen Schriften der Bibel von der göttlichen Vorsehung für die Kirche aller Zeiten und Orte zur bleibenden untrüglichen Norm der Heils- und Wahrheitserkenntnis vorausersehen und bestimmt gewesen seien, sei es notwendig gewesen, daß die für den Kanon bestimmten Schriften das vollkommen ungetrübte Bild der göttlichen Offenbarung darstellten (S. 160 f.).

4. Die gegenwärtige Lage. — In der Gegenwart hat die orthodoxe Inspirationslehre kaum mehr dogmatische Bedeutung. Doch wird sie von Einzelnen wie Kölling (Die Lehre von der Theopneustie, 1891) und Nösgen (Die luth. Lehre von der Inspiration, 1908) noch immer mit einigen Abwandlungen behauptet. Ein durchaus positiver Theologe sagt von solchen Nachzüglern: „Ihre Zahl ist gering, ihre Bemühungen fruchtlos, ihr Unwille auf die Genossen, welche sich den Weg nach vornehin neu bahnen, eindruckslos, obwohl für die Kirche nicht ohne Gefahr“ (Eckert, Einführung, S. 241). Die übrigen Theologen — auch die konservativen — verwerfen die alte Lehre, und zwar nicht nur aus Achtung vor dem historischen Tatbestand, den die kritische Arbeit der letzten zwei Jahrhunderte aufgedeckt hat, sondern ebenso aus religiös-dogmatischen Gründen. Mit dem grundsätzlichen Intellektualismus nämlich ist auch die Neigung gefallen, zunächst formal die Übernatürlichkeit und normative Autorität der Bibel abzuleiten, um dann für die wissenschaftliche Erörterung der dogmatischen Einzelfragen einen festen Boden zu haben. Man erkennt wenigstens *prinzipiell* in allen Lagern der Theologie an, daß die Autorität der Bibel als „Wort Gottes“ erst aus der Erfahrung von dem Offenbarungswert ihrer Inhalte erwächst. Was also früher in der altprotestantischen Dogmatik unter dem Titel des testimonium spiritus sancti zwar auch gelehrt wurde, jedoch verhältnismäßig zurücktrat, das beherrscht jetzt in modernisierter Gestalt die Lehre von der Schrift. Mit der religiösen Wertung der Schrift aber, die irgendwie aus unserer gegenwärtigen Erfahrung entspringt, verbindet sich eine andere, die historische Wertung, die in der Schrift das früheste Zeugnis des Christentums verehrt. Beide haben zusammen gewirkt, um dem Ausdruck „Urkunde“ für die Bedeutung der Bibel allgemeinen Eingang zu schaffen. Nachdem er bereits vorher gelegentlich gebraucht worden war, gewinnt er in der Aufklärung und im deutschen Idealismus rasche Verbreitung; er findet sich bei Hamann, Herder, Lessing, Semler u. a. Freilich schlägt bei ihnen das historische Element vor; sie wollen in erster Linie das nahe Verhältnis betonen, in dem die biblischen Schriften zur Entstehung der hebräischen und christlichen Religion stehen. Im 19. Jahrhundert aber, vor allem durch bedeutende Vermittlungstheologen wie C. I. Nitzsch und Rich. Rothe, trat das religiöse Element des Begriffs mit in den Vordergrund. Man bildete die Formel „Offenbarungsurkunde“, um zu sagen, daß die mit dem Werden unserer Religion so eng verbundenen Bücher die lebendige Handschrift, das dauernde Offenbarungsmittel Gottes sind. Erst so wurde der Begriff ein Ersatz für den der Inspiration, der ja von rein religiösen Mo-

tiven beseelt war: er stellte die notwendige Beziehung zur Offenbarung her.

Inzwischen sind freilich die Schwierigkeiten für eine Lehre von der Schrift durch die fortschreitende historische Kritik und das tiefere Verständnis der Offenbarung noch erheblich gewachsen. Man hat z. B. erkannt, daß die verschiedenen Inhalte der Schrift gerade für die Erfahrung in sehr verschiedenem Maße in Betracht kommen, daß vorzüglich ein Unterschied zwischen den Berichten von Jesus und seiner apostolischen Wertung besteht. Wo man die Offenbarung wesentlich auf Person und Werk Jesu konzentriert (s. oben § 30, 3), da wird die (wesentlich evangelische) Überlieferung über das Leben Jesu wichtiger als die apostolische Wertung seiner Person und seines Werkes. Anderseits sind gerade die evangelischen Berichte der historischen Kritik am meisten ausgesetzt, sie sind im wissenschaftlichen Sinne des Wortes für uns nicht mehr „Urkunden" über die Tatsachen selbst, die dem Christentum zu Grunde liegen, sondern Urkunden der Anfänge des Christentums (Wendt 55) oder der „kirchengründenden Predigt" (Kähler), höchstens „urkundliche Zeugnisse von der göttlichen Offenbarung und der durch sie gewirkten Geschichte" (Ihmels, Centralfragen, S. 70); manche Theologen, so bereits Erich Haupt, heute Wernle und Eckert, bekämpfen deshalb die Anwendung des Begriffs „Urkunde" überhaupt.

Für den wichtigsten Inhalt der Bibel, die Überlieferung über Jesu Person und Wirken, ist infolge der kritischen Angriffe und des veränderten Offenbarungsbegriffs das herrschende Grundprinzip ihrer Schätzung durchaus die religiöse Erfahrung. Sie gibt den inneren Beweis, daß Jesus die Wirklicheit ist, die den Menschen über sich selber hinaushebt und zum Gliede der höheren, göttlichen Welt macht. Damit bewährt sie Jesus als die Offenbarung Gottes an uns. Zweifellos entspringt aus dieser Erfahrung auch für die biblischen Berichte, obschon man sie gleichzeitig der historischen Forschung überläßt, eine hohe Autoritätsstellung. Die Bibel wird für den Christen Wort Gottes, sofern und soweit sie dazu beiträgt, ihm die Person Jesu anschaulich und verständlich zu machen; sie ist irgendwie Organ der persönlichen Offenbarung, die der Einzelne erlebt. Das ist ein Punkt, in dem fast sämtliche Theologen der Gegenwart übereinstimmen; man kann ihn mit ganz ähnlichen Worten einerseits bei Herrmann, anderseits bei Kähler, Ihmels oder Seeberg betont finden. Fraglich ist freilich, ob sich von da aus ein Vertrauen zu den Berichten ableiten läßt, das die rein historische Arbeit ergänzen oder korrigieren darf. Hier scheiden sich die Wege.

Ebenso tritt der Unterschied zu Tage, wo es sich um die neutestamentliche Deutung von Person und Werk Jesu handelt. Die kritische Theologie sieht überwiegend in ihr Glaubensgedanken der Verfasser oder der Urchristen und betrachtet sie unter diesem, also wesentlich unter historischem Gesichtspunkte mit der höchsten Ehrfurcht; sie wertet sie etwa als vorbildlich für das reifende Glauben und Erkennen des Christen, als eine Hilfe zur rechten Stellungnahme gegenüber der Person Jesu und zur Ausbildung der eignen Glaubensgedanken. Die konservative Theologie dagegen faßt sie aufs engste mit der Offenbarung in Christo selbst zusammen. Ihmels z. B. nennt die Apostel „im strengen Sinne Herolde der Offenbarung Gottes, die von Gott den Beruf hatten, den großen Reichtum der Offenbarung für alle Zeit aufzuschließen und zugänglich zu machen“ (Die Bedeutung des Autoritätsglaubens, S. 26). Der Weg zu dieser direkten, nicht erst durch die Einwirkung Jesu vermittelten Schätzung ist vielfältig. Überaus häufig findet sich noch das Postulat, daß Gott, um die Reinheit des Verständnisses der Offenbarung zu verbürgen und eine direkte Berührung des nachlebenden Christen durch sie zu ermöglichen, auf besondere Weise eine schriftliche Fixierung der ursprünglichen mündlichen Wortoffenbarung verursachen mußte (so selbst Ihmels, Centralfragen S. 68). Ferner behauptet man dieselbe religiöse Erfahrung, die andere Theologen nur an der Überlieferung von Jesus machen, unmittelbar für die gesamte Schrift, behandelt also diese trotz aller historischen Kritik als in sich gleichartige Größe. So sagt Kähler von der ganzen Bibel: „Wenn der Christ in diesem Buche mit voller Sammlung liest, dann meint er im Umgang mit Gott zu stehen“ (Dogm. Zeitfragen I, 7). Und ganz ähnlich Seeberg: „Nicht mehr Worte alter Zeiten sprechen zu uns, sondern der lebendige Gott bewegt in ihnen unser Herz“ (Offenbarung u. Inspiration, S. 27). Diese religiöse Erfahrung ist es wohl vor allem, die Schaeder durch eine Lehre vom Geist unterbauen möchte (Theoz. Th I, 49). Endlich betont man zwar die Offenbarung in Christo, faßt sie aber im weitesten Sinne; die Offenbarung Gottes ist nicht nur der Jesus, der uns in den neutestamentlichen Berichten, also vor allem den Evangelien entgegentritt, sondern der „ganze biblische Christus“, d. h. eben Christus einschließlich der apostolischen Glaubensaussagen. Gerade die kritische Anfechtbarkeit der eigentlichen Berichte muß dazu helfen, allen Wert auf das apostolische Glaubenszeugnis zu legen, in dem dann Bezeugung und Deutung der grundlegenden Tatsachen nicht unterschieden werden. Das ist die Auffassung, die vor allem Kähler kräftig vertritt; und Ihmels meint dasselbe in dem Satz: „Lebendiges Zeugnis

sorgt dafür, daß die Vergangenheit immer wieder als Gegenwart erlebt werden kann" (Centralfragen S. 70). So entsteht wiederum eine überaus enge Zusammenfassung von Offenbarung und Schrift. Ihmels verlangt sogar die Anerkennung, „daß der Glaube notwendig in einem bestimmten Sinne zum Glauben an diese Überlieferung und die sie fixierende Schrift wird" (Verhältnis der Dk zur Schriftwissenschaft, S. 19).

Mit dieser Unterscheidung zwischen den beiden Hauptinhalten der Bibel verbindet oder kreuzt sich eine andere: man hat besonders seit Hofmann erkannt, daß die Bibel eine stärkere Bedeutung für die Kirche als für den Einzelchristen besitzt. Alle Lager stimmen darin überein, daß die Bibel für den Einzelnen immer nur in bestimmten Ausschnitten oder gar nur in der Vermittlung des Kirchenworts unentbehrlich, dagegen für die Kirche als Ganzes und unvermittelt konstitutiv ist. Der Satz wird überall bewiesen mit der bisherigen Erfahrung der Kirche. Erich Haupt formuliert sie mit der Feststellung: „Keine spätere Periode ist auf dem religiösen Gebiete in vollem Sinne produktiv oder neuschaffend gewesen, sondern sie hat sich immer an der heiligen Schrift zurechtzufinden gesucht. . . . Diese Sammlung von Schriften hat sich immerdar als ausreichend erwiesen, alle Bedürfnisse zu befriedigen, die in der Gemeinde Christi entstanden sind" (Die Bedeutung der hl. Schrift für den ev. Christen, 1891, S. 60). Da nun das Menschenherz im tiefsten Grunde sich gleichbleibt, so ergibt sich daraus die Erwartung, die allerdings ein Glaubensurteil bleibt, daß in der Bibel „Lösungen und Aufgaben für das Leben aller Zeiten aufgespeichert sind" (Niebergall, Was ist uns heute die Bibel? 1907, S. 84), oder daß hier „eine für alle Zeiten zureichende Quelle" fließt (A. Meyer, RGG 1, 1909, 1135). Erst recht urteilt so die konservative Theologie. Ja sie betont die Bedeutung der Bibel für die Kirche noch weit stärker. Die Erfahrung von der Bibel, die der Einzelne macht, erscheint hier als etwas Zufälliges; sie verbindet sich mit dem Zutrauen, daß er in anderen Lagen dasselbe oder noch viel Tieferes an jedem andern Stück der Schrift erfahren könnte. Typisch ist vor allem wiederum Kähler. Er hat hier wie überall eine deutliche Abneigung gegen die Isolierung des Einzelnen. Am liebsten denkt er ihn verknüpft mit dem großen Gang der Kirchengeschichte; dieser aber zeigt gerade in seinen Höhepunkten ein jubelndes Bekenntnis zum vollen biblischen Christus, zur ganzen Schrift. Je restloser der Einzelne sich ihm eingliedert, desto besser lernt er, das ganze Zeugnis der Bibel von Christus als die Offenbarung und die Wahrheit zu erleben.

Ein weiterer Unterschied ist mehr theoretisch als religiös bedeutsam. Die „kritischen“ Theologen stellen die Entstehung der vom Einzelnen irgendwie als Organ der Offenbarung erfahrenen und für die Kirche so nötigen Schriftensammlung unter die göttliche Vorsehung im allgemeinen und erörtern sie dogmatisch etwa bei der Offenbarung oder bei der Wirksamkeit des heiligen Geistes (Gnadenmittel); dagegen verzichten sie auf alle Sondertheorien nach Art der alten Inspirationslehre, weil sie ein solches Verfahren durch das neue Verständnis der Offenbarung als religiös überboten erkennen. Unter den konservativen Theologen scheinen einzelne sich ähnlich zu stellen, z. B. Kähler, Eckert (Einführung, 241 ff.) und Stange (Theol. Aufsätze, S. 14). Andere aber suchen die Bedeutung der Schrift vor allem für die Kirche wieder durch eine besondere neue Inspirationstheorie zu unterbauen. Den Weg dazu hat bereits Hofmann gebahnt. Er betonte in erster Linie den organischen Zusammenhang des Schriftganzen und ließ geradezu in der Sammlung der verschiedenen Schriften das Inspirationswerk Gottes gipfeln. Entsprechend bestimmte Luthardt in seinem „Kompendium der Dk“ ([10] 1900, S. 339) die Inspiration als „eine solche Wirkung des Geistes Gottes, durch welche diese Schrift und ihre einzelnen Teile ihrem Zweck entsprechend wurden, der Kirche denjenigen Dienst zu leisten, den sie ihr leisten sollten“. Heute pflegt vor allem Grützmacher ähnliche Gedanken; er läßt die Inspiration erst in der Zusammenstellung bestimmter, zweifellos kanonischer Schriften (völlig abgeschlossen ist nach seiner Meinung die Umgrenzung des Kanons noch nicht) zu ihrem formalen, für die dauernde Wirksamkeit der Offenbarung notwendigen Abschluß kommen. Ohne die Zuspitzung auf den Kanon bilden heute Männer wie Seeberg (nach I Kor 2, 12 f.), Ihmels („Dynamische Inspiration“, Centralfragen, S. 71), W. Schmidt, Schaeder ihre Inspirationstheorien; vgl. auch oben § 30, 4.[1])

5. Kritik und Resultat. — a) Die Terminologie. Es empfiehlt sich, vor Entscheidung der sachlichen Hauptfragen drei Ausdrücke genauer zu bestimmen, die sehr verschieden gebraucht

---

1) Literatur (außer den im Text sowie oben § 30, 3. 4 genannten Schriften, besonders denen von Haupt und Kähler und den Dogmatiken): O. Ritschl, DG des Protmus, 1. B.; P. Gennrich, Der Kampf um die Schrift in der deutsch-ev. Kirche des 19. Jahrhunderts, 1898; Diestel, Die kirchl. Anschauung vom AT, J für deutsche Th, 1869; R. Grützmacher, Wort und Geist, 1902; F. Kropatscheck, Das Schriftprinzip der luth. Kirche, 1. B. 1904; Hn. Cremer, Inspiration, RE 9, 1901, 183 ff.; Ihmels, Die chr. Wahrheitsgewißheit, [2] 1908; Jul. Kaftan, Zur Dk, 1904, und Was ist schriftgemäß? ZThK 1893; W. Herrmann, Die Bedeutung der Inspirationslehre, 1882; Thieme, Der Offenbarungsglaube im Streit über Babel und Bibel, 1903; Preuß, Entwicklung des Schriftprinzips bei Luther, 1901; Scheel, Luthers Stellung zur hl. Schrift, 1902.

werden: Erleuchtung, Inspiration, Ekstase. Den Hauptanlaß zum theologischen Gebrauche des Wortes Inspiration hat wahrscheinlich die Übersetzung der Vulgata von II Tim 3 16 (θεόπνευστος) gegeben (divinitus inspirata). Über ihre Richtigkeit ist weder nach der Analogie noch nach den wenigen Stellen, in denen das Wort sonst vorkommt, mit Sicherheit zu entscheiden[1]). Θεόπνευστος kann heißen: von Gott gehaucht, d. h. durch Hauchung hervorgebracht, oder auch: Gott (Gottes Geist) atmend. Aber eine philologische Entscheidung über II Tim 3 16 kann nicht den Ausschlag geben. Außer Zweifel steht jedenfalls, daß Objekte der Inspiration nach altem theologischen Sprachgebrauche sowohl Sachen (Reden und Schriften) als auch Personen sein können; es handelt sich mehr darum, zu bestimmen, was man selbst darunter verstehe. Uns nun heißt inspiriert, was oder wer in besonderer Weise den Stempel des hl. Geistes an sich trägt, sei es eine Sache oder eine Person. Vom hl. Geist erfüllt sind aber nach neutestamentlicher Anschauung namentlich alle lebendigen Träger der Offenbarungsreligion, und dieses Gepräge teilt sich wie allem, was ihr religiöses Leben zum Ausdruck bringt, so auch ihren religiösen Schriften notwendig mit. Inspiriert nennen wir jedoch erst solche lebendig Gläubige und vom Glauben eingegebene Schriften, bei denen das Geisterfülltsein infolge eines besonders nahen Verhältnisses zu den göttlichen Offenbarungstaten und -epochen spezifisch gesteigert erscheint, dergestalt, daß sie in vorzüglichem Grade befähigt sind, die göttlichen Offenbarungstatsachen zu bezeugen und zu deuten. Weder von etwaigen heidnischen Augen- oder Ohrenzeugen für solche Tatsachen noch von Gläubigen, die eben nur dies sind (ohne besondere Ausrüstung durch Autopsie), würden wir sagen, daß sie inspiriert seien. Es handelt sich um das Zusammentreffen von zweierlei. Für Gläubige aber genügt das Hinzutreten der Autopsie oder des nahen Verkehrs mit Autopten,

---

1) Nach der Analogie von θεόβλητος, θεόγνωστος, θεόδμητος, θεόδοτος usw. könnte es heißen: von Gott gehaucht, d. h. durch Hauchung hervorgebracht, oder behaucht = angehaucht; nach der Analogie von θεόσεπτος (Gott verehrend), θεόστοργος (Gott liebend), θεοχώρητος (Gott fassend), θεόκριτος (Gott richtend) könnte es heißen: Gott (d. h. Gottes Geist) atmend. Was aber die Stellen betrifft, in denen es vorkommt, so ist in Plut. de plac. phil. 5 2 (904, F) und Pseudophokylides (ποίημα νουθετικόν v. 121) die Lesart unsicher; im 5. Buch der Sibyllinen v. 406 (γενετῆρα θεὸν πάντων θεοπνεύστων) und den von Wetstein zu II Tim 3 16 angeführten Stellen bezieht es sich auf Personen und scheint es passivische Bedeutung zu haben (von Gott angehaucht); Sibyll. 5 308 (νάματα Quellen) und Nonn. paraphr. ev. Joh 1 102 f. (πέδιλον Schuh), auf Sachen, vielleicht mit aktiver Bedeutung (Gott atmend). — Heute ist die Auffassung von θεόπνευστος als inspiriert allgemein anerkannt; vgl. etwa Winer-Schmiedel, Grammatik des neutest. Sprachidioms, 1894, S. 135, 21.

und für Autopten genügt, daß sie überhaupt vom hl. Geiste erfüllt sind, um sie als inspiriert erscheinen zu lassen. Da es sich nun ferner hier um Autorität im Gebiete des Kennens und Erkennens handelt, so findet ein wesentlicher Unterschied zwischen Erleuchtung und Inspiration nicht statt. Denn es liegt kein Grund vor, mit Rothe (s. oben Nr. 3) die Inspirationen im Gegensatz zu habitueller Erleuchtung für etwas lediglich Momentanes (wenn auch Folgenreiches) auszugeben; außerdem würden doch die Inspirierten als solche, die dergleichen momentane Wirkungen des Geistes mitsamt den bleibenden Folgen erfahren hätten, den spezifisch Erleuchteten gegenüber nichts Besonderes an sich tragen. Wirklich momentan waren dagegen die Zustände der Ekstase, die in der Bibel erwähnt werden[1]). Die Inspiration konnte nun zwar durch sie vermittelt sein, aber sie mußte es nicht. Ἔκστασις heißt im allgemeinen jedes Herausgetretensein des innersten Bewußtseins aus dem gewöhnlichen Zustande. Der Grund kann z. B. Schrecken sein (Mc 6 51 16 8 Mt 12 23), aber auch Begeisterung oder augenblickliche besondere „Begeistung“, die zur Entzückung führt, jedoch nicht notwendig zur reinen Passivität und zur Suspendierung des Selbstbewußtseins (so Philo, s. oben § 43, 1a), sondern möglicherweise zu einer spezifischen Belebung, Schärfung und Heiligung der menschlichen Geisteskräfte. Die Ekstase ist eine momentane Erhebung über die Stufe des durch die Sünde herabgestimmten Bewußtseins, ein Heraustreten namentlich aus der Gebundenheit und Beschränktheit im Vernehmen und Verstehen des Göttlichen, die der gewöhnliche, durch die Sünde bedingte Zustand mit sich bringt. Solche Zustände waren bei den Propheten sehr gewöhnlich, auch im Urchristentum (vgl. z. B. das ἐν πνεύματι γίνεσθαι Apk 1 10). Nur selten werden sie bei den Aposteln erwähnt (II Kor 12 1f. Act 10 10 11 5); doch mögen auch sonst einzelne hervorstechende gesteigerte Momente vorgekommen sein, die wir uns teils als Knotenpunkte und Endpunkte der im übrigen allmählichen Entwicklung zur Reife, teils als deren epochemachende Motive vorzustellen haben. So kann z. B. die Ahnung, daß Jesus der Messias sei, der Sohn des lebendigen Gottes, dem Petrus nach und nach aufgegangen sein, und der Moment des völligen Reifwerdens dieser Überzeugung könnte gleichwohl als ein einzelner entscheidender Augenblick höherer Begeisterung gedacht werden (Mt 16 15 f. oder schon früher). Es ist aber kein Grund vorhanden, die höhere Erleuchtung der Apostel lediglich aus ekstatischen Zuständen abzuleiten.

---

1) Vgl. dazu Thieme, Verzückung, RE 20, 1908, 586—93.

b) Die Annahme der Verbalinspiration bedarf keiner andern Widerlegung, als sie schon in der Geschichte der Auflösung der orthodoxen Ansicht (s. oben Nr. 1 c) gegeben ist. Ihr widerstrebt schon die Tatsache, daß sich die hl. Schrift selbst nicht für wörtlich inspiriert ausgibt. Im AT hat man sich zwar auf eine Anzahl von Stellen berufen, die die Lehre von einer wörtlichen Inspiration enthalten sollen. Das Wort der Propheten werde z. B. als das Wort des Herrn selbst bezeichnet, so Ex 4 12 und 34 27 Dtn 31 19 II Sam 23 2 Jes 1 2 8 1 Jer 1 9 36 2. Aus diesen Stellen folgt aber nur, daß sie selbst als Wort Gottes hingestellt werden; hingegen nicht, daß das ganze AT im strengen Sinne Wort Gottes sei. In diesem Falle würde gerade für solche einzelne Teile nicht besonders hervorgehoben werden, daß sie Wort Gottes seien. Das AT bezeichnet als Wort Gottes nur das Gesetz und jene prophetischen Orakel. Die anderen Lehr- und Geschichtsstoffe werden keineswegs aus Offenbarung hergeleitet, teilweise sogar direkt aus menschlichen Quellen. Daß es bei der schriftlichen Abfassung der alttestamentlichen Bücher anders zugegangen sei als bei gewöhnlicher Schriftstellerei, daran kommt seinen Verfassern auch nicht der leiseste Gedanke. Philippi behauptet nun aber, das Neue Testament deute auf die wörtliche Inspiration des Alten hin, z. B. Mt 1 22 2 15 Act 1 16 4 25 Rm 3 2 II Pt 1 21 Hbr 10 15; diese Stellen sollen beweisen, daß das NT sämtliche alttestamentlichen Bundesschriften bis ins einzelnste hinein als inspiriertes Gotteswort betrachte. Allein in allen jenen Stellen ist entweder nur von prophetischen Aussprüchen die Rede oder aber nur gemeint, daß die zitierten Stücke wenigstens mittelbar Produkte heiliger, göttlicher Begeisterung seien. Das ist immerhin etwas anderes als inspiratio verbalis. Wäre aber diese wirklich gemeint, so hätten wir ein rabbinisch-jüdisches Theologumenon vor uns, an das wir auch dann nicht gebunden wären, wenn die neutestamentlichen Schriftsteller sich daran gebunden hätten. Am ersten könnte die Stelle II Tim 3 16 angeführt werden. Aber auch sie beweist nichts. Denn sie gibt keine Andeutung über den Charakter der Theopneustie oder Inspiration. Sehr wohl konnte der Verfasser des Briefes die Schriften des ATs nur insofern für inspiriert halten, als er ihre Verfasser für inspirierte Männer hielt, also ohne Inspirationsakt für den Moment des Schreibens oder inspiratio verbalis. Gar nichts beweist Mt 5 18 oder Lc 16 17. Dort wird freilich von Christus gesagt: bis daß Himmel und Erde vergehet, wird kein Jota oder Strichlein vom Gesetze vergehen, bis daß alles geschehe. Dies kann aber nicht von dem kleinsten Teile des Gesetzbuches verstanden werden, sondern nur als metonymische Bezeichnung des Gesetzes selbst.

Was das NT betrifft, so ist Folgendes zu erwägen. Lc 21 33 bezieht sich überhaupt nicht auf eine Schrift, sondern auf die von Christus soeben gesprochenen Weissagungen. Alle übrigen Stellen aber, die man angeführt hat, „besagen nichts weiter, als daß Christus seiner Kirche den heil. Geist gegeben hat, welcher je nach Bedürfnis derselben und nach Maßgabe der ihren einzelnen Gliedern zukommenden Aufgabe sich wirksam zeigt“. Kurz, Hofmann sagt in seinem Schriftbeweis (II 2, S. 81) mit Recht, daß es mit dem hergebrachten Beweise für die göttliche Eingebung der neutestamentlichen Schriften, wie man ihn aus diesen Schriften selbst zu erholen pflegt, nur sehr kümmerlich bestellt ist.

Nun hat man freilich eingewendet, Inhalt und Form ließen sich nicht trennen; wo also Gedanken der hl. Schrift inspiriert seien, müßten auch die Worte auf Inspirationen zurückgeführt werden. Aber zugegeben einmal, daß eine Realinspiration in actu scribendi feststehe, so wäre jener Einwand doch eine Übertreibung. Richtig ist zwar, daß jede Veränderung des Ausdrucks auch die dialektische (logische) Fassung eines Gedankens irgendwie modifiziert oder, wenn nicht den Gedanken selbst, doch den begleitenden Empfindungs- oder Stimmungsgehalt und deshalb die eigentümliche Erregungskraft einer Rede oder eines Satzes irgendwie bedingt; daher kommt, wenn auch nicht in eigentlich dialektischer, doch in rhetorischer Hinsicht auf jedes Wort etwas an. Man mag jedoch die Worte der hl. Schrift mit noch so großer Pietät betrachten, nur in seltenen Ausnahmefällen wird man sagen können: dieser Gedanke oder diese Empfindung konnte nur genau so (verbotenus) ausgedrückt werden, wenn eine bestimmte Wirkung erfolgen sollte. Die verschiedenen hl. Schriftsteller selbst drücken ja hin und wieder ungefähr dieselben Gedanken verschiedentlich aus. Kurz es gibt so bedeutungslose Modifikationen, daß man das Recht verliert, allenthalben den Satz zu betonen, daß Form und Inhalt einander bedingen; und es ist nicht sinnlos, Verbal- und Realinspiration von einander zu unterscheiden. Indessen auch

c) Realinspiration darf man im allgemeinen nur insoweit annehmen, als sie mit der Personalinspiration zusammenhängt, nicht für alle Akte und Momente des Schreibens und Konzipierens. Gottes Vorsehung waltet freilich überall, aber sie ist etwas ganz anderes als besondere Determinierung eines Schreibaktes oder Schreibinhaltes.

α) Ein Eingegebensein des sämtlichen Schriftinhaltes läßt sich schon deshalb nicht behaupten, weil neben dem Allerbedeutungsvollsten sich hier und da Gleichgültiges und Bedeutungsloses findet; dies aus göttlicher Eingebung abzuleiten, wäre ein Verstoß gegen

den Satz von der Ökonomie Gottes; Gott greift niemals da besonders und unmittelbar ein, wo die causae secundae vollkommen ausreichen. Außerdem sträubt sich gegen die Annahme der Inspiration eine Reihe von Tatsachen; so die, daß nicht wenige Bibelstellen anderen widersprechen (vgl. z. B. die Vorgeschichte bei Matthäus und Lukas, die Berichte über den Todestag Christi bei den Synoptikern und im 4. Evangelium. u. a.; ferner die, daß es in beiden Testamenten sagenhafte Bestandteile gibt[1]); endlich die, daß sich bei biblischen Autoren, auch Aposteln, Theologumena finden, d. h. Deutungen und Kombinationen, welche sie nicht als Zeugen, sondern als Theologen (vielleicht aus wahrem Tiefsinn, aber de suis) entwickeln. Daß es solche gibt, wird nicht etwa nur von negativen Kritikern anerkannt (vgl. Luther zu Gal 4 24); und wenn die Grenze zwischen θεολογούμενα und μαρτυρούμενα hin und wieder fließend ist, so wird dadurch die Notwendigkeit nicht aufgehoben, beiderlei Aussprüche auch bei den Aposteln anzuerkennen.

β) Selbst die wesentlichen Gegenstände des apostolischen Zeugnisses sind nicht unmittelbar für den calamus eingegeben. Höchstens konnte das per accidens für einzelne Objekte stattfinden, sofern im Momente des Schreibens durch eine besondere Spannung der Geisteskräfte eine höhere Erleuchtung für einzelnes auf dem Grunde der allgemeinen persönlichen Plerophorie und Autopsie erzeugt werden konnte. In der Regel war der Offenbarungsgehalt der hl. Schriften, die alle in einem gewissen Sinne Gelegenheitsschriften waren, nicht ein Produkt des Augenblicks, sondern ein Ausdruck der persönlichen, habituellen Erleuchtung, welche die Verfasser teils allmählich, teils blitzartig auf ekstatischem Wege gewonnen hatten.

d) Personalinspiration kann und muß in dem S. 263f. bezeichneten Sinne angenommen werden. Die Autorität der hl. Schrift beruht also darauf, daß ihre Verfasser nicht nur überhaupt vom hl. Geist erfüllt, sondern auch mehr oder weniger mithandelnde oder doch autoptische oder Autopten nahestehende Personen waren. Darin liegt für manche eine einzigartige Befähigung, die Offenbarungstatsachen authentisch zu bezeugen und zu deuten, für andere

1) Von den sagenhaften sind zu unterscheiden die mythischen Elemente, die es *auch in beiden Testamenten gibt*; denn es ist etwas anderes, Tatsächliches auf Grund von Ideen modifizieren und mit (absichtslos) Erdichtetem vermischen, etwas anderes, wahre Ideen durch (absichtslos) erdichtete äußere Tatsachen zum Ausdruck bringen (z. B. die Herkunft der Persönlichkeit Christi vom hl Geist); Mythen können so viel (ideelle) Wahrheit enthalten, daß ihr Vorkommen nicht geeignet ist, das Eingegebensein der betreffenden Bücher zu widerlegen.

wenigstens die mittelbare Auszeichnung, daß Christus sie als religiöse Autoritäten anerkannt hat.

Was speziell das NT anlangt, so hatten die Apostel auf Grund ihrer unmittelbaren Inspiration durch Christus das Recht, sich besonderer und ursprünglicher Erleuchtung bewußt zu sein; die Zwölf wegen ihres Verkehrs mit dem in Knechtsgestalt Wandelnden, Paulus wegen der Offenbarung, die ihm der erhöhte Herr hatte zu teil werden lassen. Sie alle konnten aus erster Hand Empfangenes weitergeben und singuläre Erfahrungen mitteilen (vgl. Holtzmann, Kanon und Tradition, S. 110). Die Folgen ihres unmittelbaren Erfülltseins durch direkte Eindrücke und Impulse von Christus her waren nun zwar für ihre mündliche Predigt keine anderen als für ihre Schriften, sie hafteten an ihrer ganzen amtlichen Tätigkeit. Aber verglichen mit späteren Schriften tragen eben doch auch die Schriften der Apostel und ihrer unmittelbaren Schüler eine besondere Dignität. Denn sie bezeugen den Geist und den Gehalt des Evangeliums *mit einer Kraft der Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit*, wie sie nur in oder unmittelbar nach der Stiftungsepoche möglich war.

e) Eine absolute Irrtumslosigkeit der hl. Schrift kann dennoch nicht behauptet werden. Mindestens die Ansichten der biblischen Schriftsteller über Fragen der Natur- und Geschichtskunde sind keineswegs in einer den Irrtum ausschließenden wunderbaren Weise entstanden. Aber auch ihre Theologumena binden uns nicht. Dies wurde auch von einem Teile der Reformatoren ausdrücklich anerkannt. Luther sagt von den Propheten, daß sie Moses und ihre Vorgänger studiert und nicht immer Gold und Silber, sondern auch Heu, Stroh und Holz darauf gebaut haben. Über die geschichtlichen Bücher des ATs spricht er sich so aus, daß man sieht, er hat sich die Möglichkeit *von geschichtlichen Ungenauigkeiten und Widersprüchen* offen gehalten. Ja er urteilt, daß das Buch Esther des Kanons unwürdig sei, und daß die Bücher Esra und Nehemia „estherten". Das Evangelium Johannis nennt er bekanntlich das zarte Hauptevangelium. Dennoch findet er, daß es die Reden Christi wohl nicht immer nach der Ordnung gebe und auch andere geschichtliche Tatsachen ungenau darstelle, z. B. die Verleugnung des Petrus im Hause des Kaiphas. Die Reden Christi über die letzten Dinge bei Matthäus scheinen ihm im Vergleich mit der Anordnung des Lukas schlecht gruppiert. In der Rede des Protomartyr Stephanus entdeckt er geschichtliche Irrtümer. Ebenso findet er manches Menschliche in den Episteln der Apostel; die allegorische Deutung des Namens Hagar (Gal 4 24f.) sei zum Stich zu schwach, und Petrus

gehe I Pt 3 19 einigermaßen unter den apostolischen Geist herab; im Hebräerbrief vermißt er apostolischen Geist. Die Offenbarung Johannis mißfällt ihm so sehr, daß er sie weder für apostolisch noch für prophetisch erachtet. Endlich von Jakobus sagt er nicht nur: male concludit, sondern auch: delirat. Überhaupt beurteilt er jede Schrift darnach, ob sie Christum treibe. Was Christum nicht zu lehren scheint, gilt ihm für unapostolisch, wenn es gleich St. Petrus und St. Paulus lehrte. Auch Calvin gibt kleine Ungenauigkeiten, namentlich in Zitaten, zu. Jene Urteile Luthers sind zwar zum Teil ungerecht und nicht schlechthin maßgebend, zeigen aber, daß freie Bibelkritik und evangelische Frömmigkeit sich mit einander vertragen. Übrigens erhebt auch die hl. Schrift selbst keinen Anspruch auf unbedingte Fehllosigkeit. Die Konstruktionen Becks und Philippis beruhen auf vorgefaßten Postulaten, denen man die Vorsehung Gottes nicht unterstellen darf; denn diese hat gezeigt, daß sie ihre Zwecke auch auf anderen Wegen erreichen konnte. Das Richtige über die relative Unfehlbarkeit der Schrift ist bereits von Rothe gesagt (s. oben 3 a).

Fünfte Abteilung.

Das Wesen des Protestantismus.

§ 44. Einleitung.

Wie das Christentum sich zur Idee der Religion verhält, so verhält sich der Protestantismus zur Idee des Christentums (vgl. oben § 7, 1). Um diese zu realisieren, wollte und will er das ursprüngliche und reine Christentum wieder herstellen, nachdem es durch den sog. Katholizismus entstellt war. Dies versichern mit Recht die Reformatoren, die ja keine neue Religion gründen wollten. Der Protestantismus ist also wenigstens für das Bewußtsein des evangelischen Christen das Christentum selbst, wie es sich im Gegensatz zu seiner Entstellung im patristischen Zeitalter und im Mittelalter darstellt, oder die durch den Gegensatz des falschen Katholizismus bedingte Gestalt des reinen, dem Evangelium entsprechenden Christentums. Evangelismus ist er aber nicht nur in dem allgemeinen Sinne, daß er zur Urgestalt im zeitlichen Sinne zurückführen will, sondern auch in dem besondern Sinne, daß sein Wesen im Gegensatz zum Nomismus besteht. Ehe wir dies näher begründen und ausführen, weisen wir falsche Deutungen zurück und erwähnen sodann andere, welche geeignet sind, auf die richtige hinzuleiten.

§ 45. Ungenügende Auffassungen.

Zu ihnen gehört erstens die, welche sich vorzüglich an den Namen hält und im Protestieren das Wesen der evangelischen Kirche erblickt, nämlich in der Abschüttelung alles Traditionellen, in der Auflehnung gegen jede Autorität, kurz in der rein kritischen Richtung. In dieser Deutung begegnen sich katholische Gegner des Protestantismus überhaupt mit rationalistischen Gegnern des positiven Protestantismus. Romanisten stellen die Sache gern so dar, als ob der evangelische Standpunkt im Grunde ein prinziploser, im Kritisieren und Negieren aufgehender wäre. Etwas maßvoller lautet die Erklärung von Rationalisten wie Röhr, der den Protestantismus als Negation dessen beschreibt, was Wahn und Willkür im Laufe der Zeit in das Christentum eingeschwärzt haben. Daß der Protestantismus dies negieren muß, ist allerdings richtig; in der Tat ist der evangelischen Kirche oder doch Theologie eine kritische Richtung eingeboren, die niemals verleugnet werden darf; und in der Speyerer Protestation (1529), der die Protestanten ihren Namen verdanken, liegt wirklich etwas Typisches: Ablehnung aller menschlichen Autorität in Glaubenssachen, Protest gegen Entscheidungen darüber durch Abstimmungen und Majoritäten, Zurückweisung aller unberechtigten, dem Worte Gottes widerstreitenden Gewalt — das waren die Maximen, die in jener Protestation Ausdruck fanden. Dennoch ist damit das Wesen des Protestantismus nicht hinlänglich bezeichnet.

Ungenügend ist zweitens die Erklärung, die von ethnographischen Gesichtspunkten ausgeht. Man hat nämlich gesagt, der Katholizismus sei die romanische Gestaltung des Christentums, der Protestantismus die germanische. Nun leuchtet zwar ein, daß die germanischen Nationen die Hauptträger des Protestantismus, die romanischen dagegen die des Katholizismus sind. Ferner entspricht gewissen Charakterzügen der Germanen mehr das evangelische als das katholische Christentum. Denn die Germanen besaßen von jeher in besonders hohem Grade Liebe zur Freiheit, Sinn für das Individuelle, Gemütstiefe, Wahrheitsernst und Gründlichkeit. Aber man darf hieraus nicht zu viel schließen. Das Gepräge der reformierten Kirchen ist nicht spezifisch germanisch, und ein großer Teil Deutschlands ist sogar der päpstlichen Kirche treu geblieben oder wieder geworden. Anderseits erstreckt sich der Protestantismus tief in romanische Länder hinein.

Protestantismus ist drittens auch nicht ohne weiteres identisch mit Humanismus. Dieser Ansicht näherte sich z. B. der Historiker Karl Hagen in seinem Buche: „Deutschlands lit. u. rel. Verhältnisse

im Reformationszeitalter“, 3 Bde, 1841 ff. Er fand die wenn auch unbewußte Intention der Reformation in einer Vermittlung der antiken und der mittelalterlichen Weltanschauung. Die mit der Reformation angebrochene neuere Zeit betrachte die Natur weder als das böse, feindliche Element, wie das Mittelalter, noch als das unwiderstehliche, alles beherrschende, wie das Altertum; sie begünstige neben einander die künstlerische, poetische und literarische Richtung der Alten und die religiös-mystische des Mittelalters. Die Frömmigkeit suche sie weder im Fliehen der Welt noch in der Hingabe an sie, sondern in der ganzen Gesinnung des Menschen. Gegenüber der Allgewalt des Staates sowohl wie der Kirche vertrete sie die Rechte des Individuums. Zugleich bringe sie aber die Staatsidee wieder zu Ehren, ohne die Kirche zur Sklavin des Staates zu machen. Endlich rufe sie die Nationalitäten wieder hervor und den Patriotismus, jedoch ohne diesen zur Schroffheit des Altertums auszubilden, vielmehr verklärt und vergeistigt durch die Idee der Menschheit. An dieser Ansicht ist nun in der Tat manches Wahre. Aber das Prinzip der reformatorischen Bewegung bleibt doch die Religion. Der Humanismus würde den Umschwung, der im 16. Jahrh. sich vollzog, nicht herbeigeführt haben, wenn die besseren humanistischen Regungen nicht zugleich Mittel und Folge der Wiederherstellung des reinen Evangeliums gewesen wären. Das Religiös-Sittliche ist im Leben der Völker zwar einerseits das Bedingte und Bestimmte, anderseits aber und noch mehr das hauptsächlich Bedingende und Bestimmende für das ganze übrige geistige Leben.[1])

§ 46. Richtigere Auffassungen.

Auszugehen ist von Schleiermacher. Er sagt Glaubenslehre I § 24: „Sofern die Reformation nicht nur Reinigung und Rückkehr von eingeschlichenen Mißbräuchen war, sondern eine eigentümliche Gestaltung der christlichen Gemeinschaft aus ihr hervorgegangen ist, kann man den Gegensatz zwischen Protestantismus und Katholizismus vorläufig so fassen, daß ersterer das Verhältnis des Einzelnen zur Kirche abhängig mache von seinem Verhältnis zu Christo, der letztere aber umgekehrt das Verhältnis des Einzelnen zu Christo abhängig von seinem Verhältnis zur Kirche.“ Gemeinsam ist darnach dem Katholizismus und dem Protestantismus die Tendenz, einerseits an Christus, anderseits an der Gemeinschaft festzuhalten. Aber beide tun es in verschiedener Weise. Der Katholizismus neigt dazu, das Gemeinschaftsprinzip, also die Kirche, dem andern Prinzipe überzuordnen, der Kirche alles beizulegen, auf sie alles zurückzuführen, Christo dagegen die gebührende Ehre zu entziehen, Christum in den Hintergrund zu stellen, ja ihn der Kirche ge-

---

1) Neuere Literatur zu dem Problem Humanismus und Reformation s. RGG 3, 1911, 192.

wissermaßen unterzuordnen. *Der Protestantismus tut das Gegenteil. Dieser Fassung* ist sehr verwandt die von Twesten; nur daß Twesten in obiger Formel für Christus den hl. Geist einsetzt. Er bildet im Anklang an den bekannten Satz des Irenäus die Antithese: Der Katholizismus behaupte, wo die Kirche sei, da sei auch der Geist Gottes, der Protestantismus, *wo der Geist Gottes sei, da sei die Kirche und da walte die Gnade.* Auch die Formel des Katholiken Möhler erinnert einigermaßen an die Schleiermachers; doch faßt er den Gegensatz wieder anders und ersetzt das Verhältnis der Überordnung durch das des zeitlichen Prius. Er sagt nämlich in seiner Symbolik, S. 425f.: die katholische Lehre betrachte die sichtbare Kirche als das Prius, die unsichtbare als das Posterius. Als Katholik findet Möhler natürlich das erstere richtig. Er folgert: das Christentum sei geoffenbart, sei zunächst eine objektive und insofern äußerliche Darstellung des Heils; es müsse freilich verinnerlicht werden, aber durch Vermittlung des Äußerlichen, durch Vermittlung der sichtbaren Kirche.

Die Herrschaft aber gewann nicht die Anregung, die von Schleiermacher ausging, sondern zunächst eine Formel, die stärker mit der altprotestantischen Orthodoxie zusammenhing, dann wohl vorzüglich von de Wette und 1826 vollends von Twesten ausgebildet wurde[1]: die Formel von den beiden Prinzipien des Protestantismus. Als materiales Prinzip nannte man *die Rechtfertigung allein* aus dem Glauben, als formales den Grundsatz der alleinigen Autorität der hl. Schrift. Die Idee des Glaubens, bemerkt Twesten, sei entgegengesetzt der pelagianischen Richtung des Katholizismus, das Zurückgehen auf die hl. Schrift der katholischen Theorie von der Tradition und dem richterlichen Ansehen der Kirche nebst allen den Mitteln, wodurch es aufrecht erhalten werden sollte. Indem der Glaube zum Mittelpunkte des christlichen Lebens erhoben ward, mußte das ganze Gebäude der irrigen Meinungen dahinstürzen, die von dem Verdienste ausgehen, welches der Mensch durch seine guten Werke für sich oder andere soll erwerben können; er kann keine verdienstlichen Werke tun, er kann allein die unverdiente Gnade Gottes im Glauben annehmen. Ist aber der Glaube an Christus das erste und letzte im Christentum, so folgt schon, daß, wer dies einsieht, sich nicht an das Wort der Kirche, sondern an Christi Wort halten wird, wie es uns aufbehalten ist in der Schrift (Vorlesungen, 1. B. ² 1829, S. 175). Geraume Zeit herrschte diese Formulierung; noch Luthardts einflußreiches Kompendium trägt sie wie etwas Selbstverständliches vor. Sie wurde auch dadurch nicht verdrängt, daß I. A. Dorner den Dualismus der beiden Prinzipien durch Zurückführung auf ein einheitliches Grundprinzip überwinden wollte (*Das Prinzip unserer Kirche nach dem* inneren Verhältnis seiner zwei Seiten, 1841), oder daß Kahnis zum „Heilsprinzip“ und „Schriftprinzip“ noch ein drittes, das „Kirchenprinzip“ fügte (Über die Prinzipien des Protmus, 1864).

Daneben verdienen Erwähnung drei Einzeltheorien, die keine Nachfolge fanden, aber inhaltlich bedeutsam sind: die von Biedermann, ferner von Schenkel und Martensen. Biedermann erkennt das Recht der Verknüpfung jener beiden Grundsätze an, betrachtet jedoch beide nur als die geschichtlich durch den Gegensatz gegen die katholische Kirche des 16. Jahrh. in diese Fassung gebrachten, von einander untrennbaren Momente eines Grundprinzips. Das Wesen des Protestantismus überhaupt aber

---

1) Das letztere zeigt A. Ritschl, Über die beiden Prinzipien des Protestantismus, ZKG 1876, 397 ff. (jetzt auch in Ritschls „Gesammelte Aufsätze“, 1893). Vgl. dazu den Angriff von Stange, StKr 1897, 599 ff., und die Verteidigung von O. Ritschl, DG des Protmus, 1. B. 1908, 42 ff. Eine abschließende Nachprüfung der These Ritschls ist m. W. noch nicht erfolgt; in ihren Hauptsätzen dürfte diese dem historischen Tatbestand mindestens sehr nahekommen.

erblickt er im Prinzip der stetigen Reinerhaltung des christlichen Geistes in seiner geschichtlichen Entwicklung, gegenüber der dieser von Natur ebenfalls stets anhaftenden Tendenz, die göttliche Wahrheit mit einer geschichtlichen Form ihrer menschlichen Vermittlung zu identifizieren und dadurch wieder eine menschliche Satzung mit dem Anspruch auf absolute Autorität zwischen dem Menschen und Gott aufzurichten. Der Protestantismus sei die Energie des sich in der Geschichte rein erhaltenden christlichen Prinzips (Dk [2] I § 173). Schenkel (Dk I 429 f.) bezeichnet die „subjektive Freiheit des Gewissens in ihrer objektiven Gebundenheit durch die *Wahrheit* der *schriftgemäßen* Offenbarungskunde" als das Prinzip des Protestantismus. Martensen sagt (Dk 1850, S. 45): „Der Katholizismus hat sich nur zu einem großen System von Garantien des Christentums entwickelt; das Christentum aber, die Sache selber, welche durch dieselben garantiert werden sollte, ist in Schatten gestellt. Der Gegensatz zwischen dem echten und unechten Christentum ist unter der Hand reduziert worden auf die Bejahung oder die Verneinung der Gültigkeit dieser Garantien. Die Unfehlbarkeit des Papstes und der Kirche angreifen, ist die wesentliche Irrlehre."

Stärkere Bedeutung für die Gegenwart haben zwei andere Auffassungen, die von Rothe und Ritschl. Für Richard Rothe ist der Katholizismus die spezifisch kirchliche, sich in einem besonderen Lebenskreis ausprägende, der Protestantismus dagegen die sittliche Form des Christentums. Der Protestantismus bricht allmählich die kirchlichen Formen ab, die lange Zeit für die Erhaltung und Entwicklung des Christentums nötig waren und noch längst nicht völlig entbehrt werden können. Das voll entfaltete evangelische Christentum, das freilich erst langsam erwächst, braucht kein besonderes Äußere mehr, sondern gießt sich gleichsam als innerste Seele in die Naturverhältnisse der Menschen, in das sittliche Leben hinein; es findet in den Gestaltungen des sittlichen Lebens, vor allem im Staat, auch die Formen und Kanäle seines eigenen Wirkens (vgl. außer der „Ethik" z. B. „Stille Stunden", S. 246ff.). Während diese Auffassung Rothes die dogmatische Darstellung vom Wesen des Protestantismus nur langsam und mittelbar beeinflußte, tat dies unmittelbar und sofort die Theorie von A. Ritschl. Er bekämpft sowohl die Formel Schleiermachers wie die der beiden Prinzipien. Bei Schleiermacher findet er vor allem die Bedeutung der Gemeinde, der Kirche unterschätzt; auch in der evangelischen Kirche sieht er das Können und Haben des Einzelnen durchaus abhängig von seiner Stellung als Glied der Gemeinde. Die beiden Prinzipien aber erkennt er als einseitig theologisch statt praktisch-religiös orientiert[1]). Ihm scheint für die Eigentümlichkeit des kirchlichen Protestantismus gegenüber dem Katholizismus dreierlei bezeichnend zu sein: „der Inhalt des Lebensideals, ferner die

---

1) Vgl. außer dem S. 272 zitierten Aufsatz besonders: G des Pietismus, 1. Bd. 1880, S. 36 ff.; Rechtfertigung u. Versöhnung (Register); sowie wichtige Briefe (O. Ritschl, A. Ritschls Leben, 2. Bd. 1896, S. 50f. usw.).

Schätzung dessen, was an der christlichen Gemeinschaft die Hauptsache ist, endlich die Beurteilung des Staates im Verhältnis zu der religiösen und sittlichen Gemeinschaft am Christentum“ (G des Pietismus I 38). Das Lebensideal, das Ritschl meint, ist die religiöse Vollkommenheit, die als Frucht der Versöhnung im Christen erwächst, d. h. Ehrfurcht, Vertrauen zu Gottes hilfreicher Vorsehung, Gebet und treue Erfüllung des Berufs; sie steht im vollen Gegensatz zur katholischen Auffassung der Vollkommenheit, die allein im mönchischen Leben verwirklicht werden kann. An der christlichen Gemeinschaft ist für den Protestanten „die Gemeinsamkeit der religiösen Tätigkeit“ *allein wichtig, während der Katholik sie untrennbar mit* der äußeren kirchlichen Rechtsordnung verbunden denkt. Endlich der Staat hat für den Protestantismus selbständigen Wert, ja er gilt ihm als Stütze der religiösen Gemeinschaft, „weil die Zucht des Rechtes das entsprechende Mittel für die Freiheit des religiösen und sittlichen Handelns ist“; der Katholik dagegen betrachtet ihn als Form der sündigen Welt oder ordnet ihn wenigstens den Ansprüchen der äußeren kirchlichen Anstalt unter. Damit war das Wesen des Protestantismus, soweit es sich im Gegensatz zum römischen Katholizismus ableiten läßt, weit vielseitiger und schärfer bestimmt als irgendwo in der früheren Theologie. Freilich sind auch Ritschls Erörterungen spezifisch antikatholisch orientiert; und so wird es von vornherein zweifelhaft, ob sie das Wesen des Protestantismus ganz erschöpfen können.

Was Ritschl zu seinen Erkenntnissen befähigt hatte, war neben seiner dogmatischen Einsicht vor allem die Vertiefung in die Geschichte. Beides wirkt nun auch in der Gegenwart zusammen. Aber vorläufig nicht in dem Sinne, daß sich eine neue einheitliche Formel herausbildete. Denn vor allem die Geschichte und die Beobachtung der religiösen Gegenwart zeigten die Kompliziertheit der Frage nach dem Wesen des Protestantismus aufs deutlichste[1]). So gibt z. B. Kattenbusch in seinem Artikel über den Protestantismus (RE 16, 135 ff.) eine ganze historische Entwicklung, macht aber nicht den Versuch einer knappen Formulierung des „Wesens“. Die dogmatischen Schriften verfahren am liebsten so, daß sie den Protestantismus als die Verwirklichung dessen darstellen, was vorher als Wesen des Christentums entwickelt worden war; für den Katholizis-

---

1) Abgesehen von den besonderen Schwierigkeiten kehren hier naturgemäß alle die allgemeinen wieder, die mit der Wesensbestimmung überhaupt zusammenhängen; vgl. oben §§ 8, 2; 19 ff.; 40, 2. — Die Symbolik läßt hier vorläufig noch ganz im Stich. Weder Kattenbusch noch Loofs haben bisher ihr neues, tieferes Verständnis dieser Wissenschaft in einer Darstellung des Protestantismus bewährt.

mus bleibt dann die Stellung einer Abirrung vom echten Christentum, die sich historisch als Nachwirkung der aus dem Judentum oder dem römisch-hellenischen Kulturboden übernommenen vorchristlichen Gedanken und Motive erklärt. Damit ist die frühere Einseitigkeit, den Protestantismus überwiegend als Gegensatz zum Katholizismus, vor allem als die bessere Lehre, zu behandeln, grundsätzlich verlassen. Zugleich ist das folgerecht durchgeführt, was bei Schleiermacher, Rothe und Ritschl kräftig begonnen war: der Protestantismus ist als selbständige, den ganzen reichen Umkreis der religiösen Beziehungen und des Lebens ausfüllende Gestaltung der Religion statt als bloße Reform der Lehre verstanden; als eine Gestaltung, die zwar den mittelalterlichen Katholizismus zu ihren geschichtlichen Voraussetzungen rechnet, aber doch erst ihrerseits den tiefsten Gehalt des Evangeliums ausschöpft. Am einflußreichsten sind die Auffassungen von J. Kaftan und von Herrmann (vgl. oben § 14, 2. 3 und § 40). Kaftan läßt im Protestantismus die innere Einheit von Religion und Sittlichkeit erreicht werden, die im Evangelium begründet ist: „Das Heilsgut ist ein ewiges, transzendentes, nur in ihm, in Gott liegt das Ziel des Menschen, aber das sittliche Leben in der Welt ist, nicht nach willkürlicher göttlicher Bestimmung sondern um des sachlichen Zusammenhangs willen, der notwendige Weg zu diesem Ziel; das ewige Gottesreich und das Reich der sittlichen Gerechtigkeit in der Welt hängen wesentlich und innerlich zusammen“ (Dk, S. 86; Wesen der chr. R, [2] S. 387). Herrmann dagegen betont am Protestantismus, ohne damit sein Wesen vollständig beschreiben zu wollen, die Autonomie des durch Gottes Offenbarung geweckten Glaubens und verwirft als katholisch vor allem den Aberglauben, daß der Mensch durch äußere Aneignung fremder Gedanken oder äußere Übernahme von fremden sittlichen Vorschriften Gott gefallen könne[1]).

§ 47. Systematische Darstellung.

1. Der Fehler des Katholizismus. — Die entscheidende Abweichung des Katholizismus vom echten und ursprünglichen

---

1) Nicht unmittelbar in der Dogmatik, aber in der allgemeinen Bildung ist noch heute die Auffassung weit verbreitet, die z. B. Hagen vertrat (s. oben § 45). Harnack (DG III [4] 107) vertieft sie gelegentlich zu dem Satze: „Wenn sich beides *vereinigen ließe in der Wissenschaft und in der Stimmung, die Frömmigkeit*, Innerlichkeit und Innenschau Augustins mit der Weltaufgeschlossenheit, dem ruhigen kräftigen Wirken und der klaren Heiterkeit der Antike, dann wäre wohl das Höchste erreicht! . . . Liegt nicht die Bedeutung des evangelisch-reformatorischen Christentums, wenn es wirklich etwas anderes ist als Katholizismus, in diesem Ideal beschlossen?“

Christentum besteht darin, daß an die Stelle des Reiches Gottes die empirische katholische Kirche gesetzt wird und damit an die Stelle des Evangeliums ein neues Gesetz. Die Folgen dieser Verschiebung der normalen Verhältnisse sind nämlich alle die Momente, in denen wir als Protestanten eine Entstellung des echten Christentums erkennen.

Dahin gehört a) für die Heilslehre die Vertauschung der in den Urkunden der Offenbarung niedergelegten Heilsverkündigung mit einer menschlich-empirischen Lehrgesetzgebung, welche gestützt wird auf den angeblichen Charakter der katholischen Hierarchie als Inhaberin und Fortsetzerin der göttlichen Offenbarung. Es handelt sich nämlich nicht nur darum, daß der Protestantismus sich lediglich auf die Grundlage der hl. Schrift stellt, der Katholizismus auf die hl. Schrift und die Tradition; vielmehr macht der Katholik auch die Autorität der Bibel abhängig von der Autorität der Kirche und hält unter der Firma der Tradition alles für legitim, was die Hierarchie für legitim erklärt, auch wenn es nicht auf alter Überlieferung beruht. Die katholische Hierarchie als Inhaberin des hl. Geistes behauptet vor aller Untersuchung, daß ein Widerspruch zwischen ihr und der hl. Schrift von vornherein unmöglich sei. Ferner weist sie darauf hin, daß die Kirche bestimmt habe, welche Bücher zur hl. Schrift gehören sollten, sowie, daß allein die Kirche zu bestimmen habe, wie die hl. Schrift im Ganzen und in allem Einzelnen auszulegen sei. Ist so die selbständige Autorität der Bibel beseitigt, so sinkt nicht minder sogar das geringe Maß von Selbstbescheidung, welches in der Anerkennung des Traditionsprinzips erblickt werden könnte, zum bloßen Scheine herab. Pius IX. hat erklärt: die Tradition — das bin ich. Aber auch schon früher galt faktisch das Gleiche. Zwar hieß es seit Vincentius Lerinensis, nur das sei legitimer Gehalt der Tradition, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est. Aber diese Schranken waren von jeher niedergerissen worden durch willkürliche Deutung und Anwendung. Es verhält sich nicht anders, die Norm der katholischen Lehre ist eine einheitliche: die Kirche; und diese Norm ist an die Stelle der biblischen Offenbarung getreten. Insofern ist die katholische Verleugnung des evangelischen Schriftprinzips eine Folge davon, daß an die Stelle der durch die Offenbarung wirkenden Gottesherrschaft die Autorität der empirischen katholischen Kirche getreten ist.

b) Was die wirkliche Zuwendung des Heiles betrifft, so hat Christus sie lediglich an seine Sündenvergebung und seine Mitteilung des hl. Geistes geknüpft, der in der Gemeinschaft der Gläubigen durch seine Medien, d. h. das göttliche Wort und die von

Christus eingesetzten Sakramente wirkt. Die katholische Hierarchie will aber selbst die unumgängliche Vermittlerin dieser Heilsgüter sein, setzt sich also an die Stelle Christi und des hl. Geistes. Denn sie gibt nicht nur vor, die Quelle des Heils, das Opfer Christi, durch das angebliche Meßopfer und die angebliche Brotverwandlung und Brotbrechung lebendig zu erhalten; sondern sie knüpft zugleich als alleinige Verwalterin des Heilsschatzes seine Benutzung an zusätzliche, willkürliche Bedingungen, nämlich an ihre Lehrgesetzgebung, Ritualgesetzgebung und Jurisdiktion; das alles sei nicht nur iure humano Vehikel der Kirchenordnung, sondern zugleich iure divino Vehikel der Heilsordnung. Hierin liegt einerseits eine willkürliche Einschränkung des Gebrauchs der Heilsmedien, anderseits ihre Mechanisierung, Veräußerlichung und Verendlichung, eine Art von Abfangung des hl. Geistes. Auch in dieser Beziehung hat die katholische Hierarchie sich an Christi Statt, die Kirchenherrschaft an die Stelle der Gottesherrschaft gesetzt, nämlich als Heilsspenderin, freilich unter dem Vorwande, von Christus selbst dazu legitimiert worden zu sein.

c) Auch der religiöse Charakter ist verschieden. Wir haben (§ 40) festgestellt, daß es sich im Christentum sowohl um eine göttliche Gabe als auch um eine göttliche Aufgabe handelt, die sich aber aus der Gabe von selbst ergibt. Auch hier findet nun im Katholizismus kraft der Vertauschung des Reiches Gottes mit der empirischen Kirche oder des Evangeliums mit einer nova lex eine Verschiebung statt. Sie stellt sich dar α) in einer falschen Bestimmung des Verhältnisses von Gabe und Aufgabe, β) in einer falschen Fassung des Inhaltes der Gabe, γ) in einer falschen Fassung des Inhaltes der Aufgabe.

α) Das Evangelium als frohe Botschaft (zuvorkommende Rechtfertigung) ist zunächst nicht eine gesetzgeberisch fordernde Macht, welche unmittelbar mit einer Aufgabe an die Menschen herantritt, sondern eine Verheißung oder Gabe. Allerdings ist ihre Erteilung an die Empfänglichkeit des zu Begnadigenden geknüpft, und diese Empfänglichkeit ist eben das Wesen des die Verheißung ergreifenden Glaubens. Aber sie ist auch die einzige Bedingung für die Erteilung der Gabe; und anderseits schließt ihre Erfüllung ganz von selbst die Lust am Gehorsam gegen den Erlöser in sich, d. h. die Anerkennung einer Aufgabe. Dieses Verhältnis ist im Katholizismus ins Gegenteil verwandelt. Denn der Katholizismus faßt den Akt des Glaubens nicht als vertrauensvolle Empfänglichkeit des Gemütes, sondern als ein bloßes verstandesmäßiges Anerkennen der kirchlichen Dogmen und knüpft die Seligkeit an die Rechtfertigung im

Sinne der Gerechtmachung oder Eingießung der iustitia habitualis, diese aber an vorgängige Leistungen des Gläubigen, an ein meritum de congruo oder Ähnliches. Hier wird die von Christus und Paulus geltend gemachte Ordnung umgekehrt, d. h. es wird grundsätzlich eine Aufgabe gestellt, wie es für einen Gesetzgeber freilich das Natürliche ist; man muß sich für die Gabe der Rechtfertigung erst disponieren, was nicht ohne eine Art von Verdienen stattfinden kann.

β) Der Inhalt der Gabe besteht nach echt christlicher Fassung in der Sündenvergebung oder in der Schulderlassung oder in der Wirkung des Friedens mit Gott; die Folgen sind einerseits Heilsgewißheit oder Seligkeitsgefühl, anderseits die Fähigkeit und Freudigkeit zum erfolgreichen Streben nach wahrer Heiligung. Allerdings kann der Begnadigte durch Abfall den Gnadenstand wieder verlieren. Tut er das aber nicht, so besitzt er als Gerechtfertigter schon ewiges Leben und Seligkeit. Ganz anders lehrt die katholische Kirche. Sie will namentlich nicht, daß ihre Mitglieder es alsbald zum Bewußtsein der Heilsgewißheit bringen, sie befördert und empfiehlt die scheue Furcht vor dem göttlichen Gesetzgeber und gründet die Heilshoffnung des Einzelnen auf die priesterliche Absolution, mithin auf dasjenige, was die anstaltliche Kirche an ihm tut; nach evangelischer Anschauung hingegen beruht die Heilsgewißheit auf dem subjektiven Heilsglauben, welcher den Trost der göttlichen Sündenvergebung persönlich auf sich zieht und eben damit zugleich seiner Zugehörigkeit zur Gemeinde der Gläubigen gewiß wird. Zwar behält auch nach evangelischer Anschauung die Zugehörigkeit zur Kirche als Anstalt für den Einzelnen ihren Wert, jedoch nur insofern, als sie ihm den Zugang zum Wort Gottes und den Sakramenten verschafft. Aber dazu, daß einer die Gewißheit des persönlichen Heils gewinne, genügt nach evangelischer Anschauung, daß er der Verheißung Christi ernstlich Glauben schenkt; an seine Zugehörigkeit zur äußeren Kirche ist der Gnadenstand des Einzelnen nach evangelischer Lehre nicht gebunden.

γ) Die dem Christen gestellte Aufgabe ist nach urchristlicher Fassung unendlich. Niemals soll der Christ meinen, er habe es in dem Dank für die göttliche Heilszuwendung und in der Bewährung seines Gnadenstandes durch Fortschritt in der Heiligung weit genug gebracht. Nach katholischer Anschauung ist die Aufgabe nicht unendlich, sondern endlich. Denn erstens ist die katholische Kirche eine Gesetzesanstalt, die zufrieden ist, wenn ihren ganz bestimmten Geboten mit empirisch greifbaren Grenzen Gehorsam gezollt ist. Zweitens lehrt die katholische Kirche, daß man mehr leisten kann, als nötig ist; sie unterscheidet praecepta und consilia evangelica,

fordert also nur Begrenztes. Insofern entartet infolge ihrer Einschiebung der gesetzlichen Kirchenanstalt an die Stelle des Gottesreiches auch ihre Beurteilung der Aufgabe, die dem Christen gestellt ist.

δ) Endlich wird auch das Verhältnis zur Welt durch die katholische Fassung verschoben. Die katholische Ansicht von der Kirchenanstalt führt nämlich einmal zu einer falschen Überordnung der Kirche über die Welt, anderseits zu einer falschen Verweltlichung des Reiches Gottes und aus beiden Gründen zu einer falschen Schätzung des wahrhaft Ethischen. Es ist ja freilich ein fundamentales Moment des Christentums, daß das Gottesreich als überweltlich gedacht wird. Alle natürlichen Gemeinschaftsformen (Ehe, Familie, Beruf, Staat) werden von ihm überboten. Das Reich Gottes besteht fort, auch wenn die gegenwärtigen weltlichen Bedingungen verändert werden; es ist unsichtbar und übersinnlich, aber es ist doch die Gemeinschaft des sittlichen Handelns aus dem Motiv der Liebe und soll sich als solche vor allem in der Welt, in allen weltlichen Formen des Gemeinschaftslebens bewähren. Nicht mit der Welt, aber doch in der Welt soll der Christ leben und seinen Beruf erfüllen. Nun begeht der Katholizismus den Fehler, daß er mit dem Reiche Gottes die Kirchenanstalt verwechselt, die nur Mittel des Reiches Gottes ist, und zwar die empirische römische Kirche mit allen ihren Rechtsordnungen und äußerlichen Momenten. Diese sind zum großen Teil eben als äußerliche weltlicher Art, und die katholische Kirche, die soviel Wert auf ihre Sichtbarkeit legt, ist Analogon eines weltlichen Gemeinwesens, ist ein Kirchenstaat unter der Monarchie des Papstes. Dennoch erblickt der Katholizismus das sittliche Ideal des Christentums vor allem in dem Gehorsam gegen die Kirchenanstalt und in der Überordnung der Kirchenpflichten und kirchlichen Leistungen über die in der Welt zu erfüllenden Pflichten. Das ist aber einer der Hauptirrtümer, gegen welche die Reformation und namentlich Luther aufgetreten ist. Nach dem echten protestantischen Christentum hat man seine christliche Vollkommenheit nicht dadurch zu bewähren, daß man sich in mönchischer Weise von allem losreißt, was nach Gottes Ordnung in der Welt zu erstreben ist, nicht durch eine angeblich übernatürliche Sittlichkeit, durch Weltflucht, peinliche Askese und mystische Beschaulichkeit, sondern vielmehr durch die Arbeit in der Welt, liebevolle Berufserfüllung in der Welt dienende Menschenliebe in der Welt. Nach Luther ist die Ehe heiliger als die Ehelosigkeit, die weltliche Berufsarbeit christlicher als der weltflüchtige, mönchische Müßiggang, der Gehorsam gegen die rechtmäßige weltliche Obrigkeit göttlicher als die gewissenlose Unter-

werfung unter kirchliche Priestertyrannei (vgl. vorzüglich seine Schrift über die Freiheit eines Christenmenschen). Die Bevorzugung der asketischen und rituellen Kirchensatzungen vor den christlich-sittlichen Gesetzen des Lebens in der Welt ist unchristlich. Der Katholizismus leidet aber nicht nur an jener falschen Art der Überordnung der an die Stelle des Gottesreiches gesetzten Kirche über die Welt, sondern es trifft ihn anderseits auch der Vorwurf einer falschen Verwirklichung der Kirche selbst, also einer falschen Unterordnung des Gottesreiches unter die Welt. Denn seine politische Fassung der Kirche und seine Gleichstellung der kirchlichen Rechtsordnung mit der Heilsordnung bedeutet ein Eindringen weltlicher Elemente in die angebliche Kirche Gottes. Im übrigen kann man ja freilich nicht sagen, daß der Katholizismus die sittlichen Pflichten überhaupt vergleichgültige. Aber indem er den Gehorsam gegen die Hierarchie und die Dienstbarkeit gegenüber der Kirchenanstalt dem Sittengesetze überordnet, gefährdet er auch die christliche Sittlichkeit.

2. Der Protestantismus. — Nachdem wir gesehen haben, daß der Katholizismus an die Stelle des Gottesreiches seine empirische Kirchenanstalt, an Stelle des Evangeliums den Nomismus setzt, können wir auch die Frage entscheiden, ob die beiden sog. Prinzipien des Protestantismus wirklich das Eigentümliche des evangelischen Christentums ausdrücken. Man kann dies beim „Materialprinzip“ bejahen; das „Formalprinzip“ aber muß diesem untergeordnet werden.

Mit Recht ging man bei der Bestimmung des Prinzips des Protestantismus zurück auf das Moment, welches Luther überall in den Vordergrund stellt, auf die Rechtfertigung durch den Glauben. Es kommt aber darauf an, daß man sich vergegenwärtigt, nach welcher Seite hin dieser Grundsatz hier in Betracht kommt, oder welche antithetische Beziehung er in sich schließt. Der Kern nun des Grundsatzes ist hier nichts anderes als die persönliche, unmittelbare, selbständige Heilshoffnung im Gegensatz zu dem Standpunkt, auf welchem man seine Heilshoffnung von der Autorität der Kirchenanstalt und des kirchlichen Klerus hernimmt. Hierin liegt zugleich der Gedanke des allgemeinen Priestertums. Der evangelische Christ bedarf nämlich nicht priesterlicher Vermittlung, um das Heil zu erlangen und um seiner persönlichen Teilnahme am objektiven Heil versichert zu werden. Er betrachtet den Klerus und die äußere Kirchenanstalt weder als den unumgänglich notwendigen Kanal seiner Versöhnung mit Gott, noch fühlt er sich an den Klerus gekettet auf Grund seiner angeblich richterlichen Be-

fugnis; er bedarf nicht der hierarchischen Jurisdiktion oder Absolution nach dem Schema des römischen Bußsakraments. Nach der richtigen Fassung des Rechtfertigungsprinzips hat sich also das religiöse Bewußtsein an Christus selbst zu halten, nicht an die Schlüsselgewalt der Organe der anstaltlichen Kirche. Die persönliche selbständige Heilsgewißheit des im Glauben Gerechtfertigten steht im Gegensatz zur Bevormundung durch die Jurisdiktion der kirchlichen Hierarchie, an deren Stelle als wahrer und einziger Mittler Christus zu setzen ist, das Haupt der rein religiösen, nicht hierarchisch-politischen Gemeinschaft der Gläubigen.

Gegenüber jener falschen katholischen Objektivität ist die Subjektivität des gläubigen Christen in ihrem Recht. Dadurch ist nicht ausgeschlossen, daß auch die Gemeinschaft, welcher der evangelische Christ angehört, kirchlicher Beamten bedarf. Sie bedarf ihrer um der Ordnuug willen; nur darf daraus kein mittlerisches und richterliches Priestertum erwachsen. Worin liegt nun aber das unerläßliche objektive Gegengewicht gegen die subjektive Genesis der Heilsgewißheit? Es liegt 1. darin, daß Korrelat des Glaubens der hl. Geist oder Christus ist. Der Glaube ist daher ein ebenso objektives wie subjektives Prinzip. Er ist der Reflex einer objektiven Größe, des hl. Geistes. Die Gewähr der Objektivität liegt 2. in der Voraussetzung, daß der einzelne im Glauben Gerechtfertigte Glied der Kirche ist, einer Voraussetzung, die bei den Reformatoren niemals fehlt; sagt doch Luther sogar im Kleinen Katechismus: „Ich glaube, daß der hl. Geist mich durchs Evangelium berufen hat usw., gleichwie er die ganze Christenheit beruft usw., in welcher Christenheit er mir und allen Gläubigen täglich alle Sünden reichlich vergibt“. Die Gebundenheit an die Gemeinschaft der Kirche ist also für das evangelische Bewußtsein nicht etwa ausgeschlossen, sondern eingeschlossen. Nur handelt es sich dabei nicht um eine äußerliche Anstalt, sondern um die Gemeinschaft der Gläubigen im evangelischen Sinne.

Dem Prinzip der Rechtfertigung aus dem Glauben allein kann nun das Schriftprinzip nicht ohne weiteres gleichgestellt werden. Sofern jedoch der Glaube aus der Predigt kommt, die Predigt des Wortes aber ihre Norm an der Schrift hat, gehört mittelbar auch das Schriftprinzip nicht nur zum Wesen der protestantischen Theologie, sondern auch zum Wesen des Protestantismus. Das Schriftprinzip darf aber nicht äußerlich gesetzlich gefaßt werden. Dem evangelischen Christen ist „das Urgewisse Christus selbst als der Erlöser, an welchen hingegeben der Glaube volles Genüge und ein Wissen davon hat, daß er in der Wahrheit steht. Damit steht fest,

daß ihm das alle anderen Wahrheiten beglaubigende Urgewisse nicht die Autorität der Kirche ist, aber auch nicht die äußere Autorität des von der Kirche überlieferten Kanons der hl. Schrift, vielmehr der Kerninhalt der Schrift, d. h. Gottes Offenbarungswort, welches, in so verschiedene Formeln es gekleidet sein mag, sich durch sich selbst und seine Gotteskraft an den Herzen als Gottes Wort zu beglaubigen vermag. Luther selbst war nicht unmittelbar durch Lesen der hl. Schrift oder um ihrer Autorität willen zum Glauben und zur Heilsgewißheit gelangt; daher konnte er auch nicht der formalen Autorität des Kanons die Stellung anweisen, daß sie zuerst zu glauben sei; sondern es ist der Inhalt der christlichen Verkündigung, was ihn fesselt, nachdem dafür lebendiges Bedürfnis in ihm erwacht ist, und dessen göttliche, sich selbst beglaubigende Kraft er erfährt, nachdem er sich ihm vertrauend hingegeben hat" (I. A. Dorner).

§ 48. Das Verhältnis des Protestantismus zur Tradition.

1. Die katholische Lehre von der Tradition. — Das erste und hauptsächlichste Objekt der kirchlichen Überlieferung im alten Katholizismus war der Inhalt der sog. Glaubensregel; später wurden außer den dogmatischen auch andere Vorschriften Gegenstand der Tradition, namentlich liturgische und disziplinarische. Der Begriff der Tradition oder Paradosis aber war ursprünglich anders, weiter als jetzt. Bei Iren. Adv. h. III, 1, § 1 und in anderen Stellen, welche Suicerus in seinem Thesaurus anführt, bezieht sich das Wort παράδοσις auf schriftliche Überlieferungen, ursprünglich bezeichnete man also damit nicht immer nur mündliche Traditionen. Wollte man sich aber bestimmter ausdrücken, so unterschied man förmlich die παράδοσις ἄγραφος, die ungeschriebene Tradition, von der παρ. ἔγγραφος, also von der in den hl. Schriften niedergelegten. Später dagegen sagte man für παρ. ἄγραφος schlechthin παράδοσις oder traditio, und so entstand der neuere Sprachgebrauch, der unter Traditionen gerade die angeblich von den Aposteln herrührenden Überlieferungen versteht, die in die hl. Schriften nicht übergegangen sind, also die in den ersten Jahrhunderten angeblich mündlich fortgepflanzten. Daß man nun in der ältesten Zeit auf mündliche Traditionen hohen Wert legte, ist nicht zu verwundern und nicht zu tadeln. Es gab wenigstens im 2. Jahrhundert noch echte mündliche Traditionen; und daß man sich auf diese für gewisse hochwichtige Dinge sogar lieber als auf apostolische Schriften berief, läßt sich unschwer rechtfertigen. Der Kanon des NTs war nämlich in der Mitte des 2. Jahrh. noch nicht abgeschlossen, außerdem gab es noch keine anerkannte Norm für die Auslegung der hl. Schriften. Als Träger und Bürgen der echten Überlieferungen galten namentlich die von den Aposteln gestifteten Gemeinden; die Berufung auf diese konnte daher an sich als eine historische Beweisführung ohne hierarchische Voraussetzungen gelten. Seit dem Ende des 2. Jahrh. wurde aber allmählich als Trägerin der Tradition statt der von den Aposteln gestifteten Gemeinden die Gesamtheit der Bischöfe als solche betrachtet. Was diese vorschrieb, galt eo ipso, auch ohne Erweis apostolischen Ursprungs als richtige Tradition, unter dem Vorwande, die Bischöfe seien die Amtsnachfolger und geistigen

Erben der Apostel. Hiermit war der hierarchischen Willkür Tor und Tür geöffnet. Die Autorität der jeweiligen angeblichen Repräsentanten der Kirche drängte sich neben die Autorität der hl. Schrift, und sogar theoretisch wurde schon von Basilius d. Großen der Grundsatz aufgestellt, nichtbiblische Vorschriften könnten gleiche Verbindlichkeit mit biblischen haben, wenn sie auf mündlicher apostolischer Tradition beruhen. Obwohl nun inzwischen die Sicherheit der Überlieferung durch die Länge der Zeit immer stärker geschwächt worden war, unterließ man doch historische Beweise je länger je mehr. Nun läßt sich nicht leugnen, daß manche Päpste und Konzilien jene neue Theorie bona fide benutzten; aber noch viel weniger, daß sie namentlich im Mittelalter im weitesten Umfang mißbraucht worden ist — selbst wider besseres Wissen. Nach der Reformation wurde die katholische Kirche anfangs etwas vorsichtiger in der Ausbeutung ihres Traditionsprinzips; wenn sich in der Bibel irgendeine Stütze für ein wichtiges spezifisch katholisches Dogma aufspüren und mittels künstlicher Exegese verwerten ließ, so nahm man zur Schrift seine Zuflucht. Aber aufgegeben wurde das Traditionsprinzip keineswegs, sondern vielmehr durch neue Argumente verteidigt. Unter anderem behauptete die katholische Theologie: viele unzweifelhaft apostolische Lehren und Grundsätze ließen sich gar nicht durch die Schrift begründen, müßten also durch die Tradition begründet werden. Dies gelte nicht nur von der ew. Jungfrauschaft der Maria, sondern auch von der Kindertaufe, von der processio des hl. Geistes aus dem Sohn, vom descensus Christi ad inferos; jedenfalls hätten die Apostel mehr gelehrt, als in ihren Schriften enthalten sei. Was sie geschrieben hätten, sei allerdings für ihre Zeit ausreichend gewesen; aber prophetischen Geistes hätten sie vieles mündlich tradiert, was erst später seine Anwendung finden und schriftlich fixiert werden sollte. Alle möglichen, zum Teil einander widersprechenden, Versuche wurden gemacht, die Einwürfe der protestantischen Gegner zu widerlegen. Wiesen die Protestanten darauf hin, eine durch Jahrhunderte sich hindurchziehende Tradition sei bedenklichen Fälschungen unterworfen, so wurde erwidert, gegen Fälschungen seien die Traditionen durch die continua successio episcoporum gesichert. Man berief sich bald auf die Dekrete der allgemeinen Konzilien, bald auf den consensus patrum, bald auf die Autorität der ganzen Kirche, bald auf den Stuhl Petri, der doch bekanntlich mit den Konzilien nicht immer eines Sinnes war. Die von der Schrift unabhängige Autorität der Tradition wurde sogar durch gänzlich haltlose Postulate gestützt. Schon Andrada, portugiesischer Gesandter beim tridentinischen Konzil, sprach es aus: Gottes Geist könne seine Kirche auf Erden niemals verlassen; daraus folge, daß auch abgesehen von allem Schriftzeugnis ein Dogma schon deshalb, weil es die Kirche glaube, wahr sein müsse. Möhler sagt: die Kirche muß irrtumslos sein, denn ihr sich hingebend, darf der Gläubige nicht irregeführt werden. Aber freilich innerhalb des katholischen Lagers selbst erhob sich der Streit zwischen Episkopalismus und Kurialismus. Es konnte die Frage nicht ausbleiben: Wer ist denn das Organ der Tradition? Sind es die Konzilien, oder ist es die römische Kurie? Diese Frage wurde namentlich im 15. Jahrh. brennend, da das Basler Konzil nach dem Vorgang des Kostnitzer Konzils erklärte, ein allgemeines Konzil stehe über dem Papste und könne einen Papst nötigenfalls absetzen. Im 16. Jahrh. trug auf dem Tridentiner Konzil der Kurialismus faktisch den Sieg davon; die Päpste haben seitdem öfter, am auffallendsten in dem jansenistischen Streit, selbständige Entscheidungen über Lehrstreitigkeiten gegeben, zuletzt Pius IX., der ohne Anhörung eines Konzils die immaculata conceptio der Maria zum Dogma erhoben hat. Das vatikanische Konzil von 1870 endlich hat den Sieg des Kurial- oder Papalsystems endgültig entschieden. Kurz, es ist dahin gekommen, daß die Traditionen, die bloß kirchlichen, ja bloß päpstlichen Ursprungs

sind, den im eigentlichen Sinne apostolischen vollkommen gleichgeachtet werden. Früher suchte man das Traditionswesen durch die Behauptung zu decken, es müsse eine Form gegeben haben, die wertvolle nichtbiblische Bestandteile der apostolischen Verkündigung der späteren Kirche erhielt; neuerdings aber hat man das Traditionsprinzip dahin umgebildet, daß der Papst seinerseits Dogmen definieren kann, ohne sich die Mühe zu nehmen, deren Apostolizität oder auch nur hohes Alter zu erweisen. Man beruft sich einfach auf die der Kirche innewohnende Geistesmacht und betrachtet den Papst als den Vertreter dieser mit dem hl. Geist ausgerüsteten Kirche. Mit alledem ist die Autorität der Schrift nicht etwa nur ihrer Alleinherrschaft beraubt, sondern tatsächlich geradezu beschränkt worden; die, welche das Traditionsprinzip folgerichtig durchführen, degradieren sie zum bloßen ersten Glied der kirchlichen Literatur. Ja sie verschwindet fast ganz vor der Masse des nachfolgenden, der Tradition angehörigen Materials.

2. Antithese des Protestantismus. — Die evangelische Kirche hat zu allen Zeiten gegen die römische Theorie protestiert. Mit dem apostolischen Zeitalter traten diejenigen Vermittler der Offenbarung vom irdischen Schauplatz ab, die unmittelbare Augen- und Ohrenzeugen gewesen waren; und da die Apostel nicht, wie die katholische Kirche vorgibt, eigentliche Nachfolger haben konnten, so mußte die göttliche Vorsehung für ein anderes Mittel der reinen Überlieferung des christlichen Glaubens Sorge tragen. Zwar blieb auch das Mittel in Wirksamkeit, dessen sich die Apostel hauptsächlich zur Fortpflanzung des Evangeliums bedient hatten, nämlich das lebendige Wort, und außerdem die Verkörperung des Christentums in Sitte, Kultus und Gemeindeordnung. Allein man bedurfte von nun an einer Ergänzung. Je wichtiger nämlich die Wirkungen oder die Erträge einer weltgeschichtlichen Epoche sind, desto mehr unterliegen sie Zersetzungen, Veränderungen und Entstellungen, falls sie nicht durch ein besonderes Mittel dagegen geschützt werden. In einer bloß mündlichen und Zufällen ausgesetzten Tradition liegt dieses Mittel nicht, mag sie noch so sehr eingegeben sein von dem guten Willen, das Gegebene zu bewahren und fortzupflanzen. Um so wertvoller sind die schriftlichen Urkunden, die sich aus dem lebendigen Gang der Ereignisse niedergeschlagen haben, um deren Nachwirkung und Fortwirkung es sich handelt. Solche Urkunden hat auch die im Christentum vollendete Offenbarung erzeugt.

Was die symbolischen Bücher anlangt, so ist dieser Protest allerdings noch entschiedener von den Bekenntnisschriften der reformierten Kirche erhoben worden als von denen der lutherischen Kirche. Aber nicht nur die Privatschriften der lutherischen Reformatoren, sondern auch die Schriften der lutherischen Dogmatiker des 16. und 17. Jahrhunderts können hinlänglich beweisen, daß die lutherische Kirche in diesem Protest hinter der reformierten nicht

zurückgeblieben ist. Wie wenig aber selbst in den Symbolen der lutherischen Kirche eine ausdrückliche Verwerfung der katholischen Traditionslehre fehlt, beweist *außer der Konkordienformel* die Stelle in den Schmalkaldischen Artikeln, T. II, Art. 2 15: regulam autem aliam habemus, ut videlicet verbum dei condat articulos fidei et praeterea nemo, ne angelus quidem. Im übrigen sind namentlich folgende Grundsätze schon von den älteren Theologen beider evangelischer Konfessionen ausgesprochen worden: Das Wort Gottes ist, seitdem die Apostel vom Schauplatz abgetreten sind, nur aus den unverfälschten heiligen Schriften der Stiftungszeit der Kirche zu schöpfen. Was die Apostel aber außerdem gelehrt, was in der hl. Schrift verzeichnet steht, kennen wir nach seinem wirklichen Inhalte nicht. Es ist jedoch unwahrscheinlich, daß sachlich im Vergleich zum Schriftinhalt etwas Neues Gegenstand der mündlichen Verkündigung der Apostel war. Denn, was wir in der Schrift finden, macht nicht nur den Eindruck der Hinlänglichkeit, sondern auch den der Vollständigkeit. In der Schrift nicht enthaltene Überlieferungen aber müssen, wenn sie auch alt sind, durch Übereinstimmung mit der Schrift ihre Probehaltigkeit erweisen. Den Kanon der hl. Schrift nehmen wir nicht aus der Hand der Tradition und auf Grund der kirchlichen Autorität entgegen; denn die Kirche kann das götttliche Wort nicht wahr machen, sondern umgekehrt selbst nur an seiner Norm sich bewähren. Ferner bedarf es auch um der angeblichen Vieldeutigkeit der Schrift willen keineswegs einer glänzenden Tradition. Denn, obgleich es dunkle Stellen in der Bibel gibt, reichen die klaren doch hin zur Feststellung des zum Heile Notwendigen. Selbst die allgemeinen Symbole der alten Kirche können nur deshalb und insoweit Gültigkeit und Geltung beanspruchen, als sie sich vor dem Richterstuhl der hl. Schrift bewähren oder bewährt haben. Dasselbe gilt von allen Dekreten der angeblichen Vertreter der Kirche, seien es Konzilien oder Päpste. Sie müssen sich der Schrift unterordnen; und es ist erwiesen, daß die angeblichen Organe der Kirche oft geirrt haben, nicht nur die Päpste und die Konzilien, sondern auch die Kirchenväter und Scholastiker. Die römische Lehre von der perennitas der Wirksamkeit des hl. Geistes in der katholischen Kirche ist haltlos. Die, welche angeblich unter ihr standen, haben zum Teil durch ihre sittlichen Mängel gezeigt, daß sie den hl. Geist nicht in sich trugen. Die erleuchtende Kraft des hl. Geistes ist aber mitbedingt durch seinen heiligenden Einfluß. Wo dieser vermißt wird, kann jene nicht gewirkt haben, am allerwenigsten in dem vorgeblichen außerordentlichen Grade. Aus Mangel an Heiligung ist von Bischöfen und

Doktoren auf Lehrstühlen viel geirrt worden; anderseits haben Laien, die wirklich vom hl. Geiste erleuchtet waren, die kirchliche Lehre mehr gefördert als die angeblich im fortwährenden Besitze des hl. Geistes stehende Hierarchie. Der hl. Geist wirkt, wo er will, nicht wo ihn der Klerus abfängt.

3. Relative Wertung der Tradition durch die evangelische Kirche. — Die evangelische Kirche verhält sich teils kritisch, teils ablehnend gegenüber dem römisch-katholischen Traditionsprinzip. Trotzdem verkennt auch sie keineswegs den Wert der Tradition, sofern diese der hl. Schrift untergeordnet und ihre Gestaltung nicht der Willkür des Klerus preisgegeben, sondern dem Urteil der Gläubigen unterstellt wird.

Namentlich die deutschen Reformatoren gingen bei der Beurteilung des in der Kirche Herkömmlichen sehr behutsam und konservativ zu Werke. Es lag ein geschichtlich gewordener Grund und Boden vor, von dem die sich erneuernde Kirche nicht genötigt war, sich loszusagen, auch wo er nicht biblisch, sondern nur traditionell begründet war. Sie konnte sich darauf beschränken, ihn zu reinigen, und es machte sich in der Tat der Grundsatz geltend, daß man beibehalten dürfe und solle, was nicht klarer Ausdruck einer Irrlehre sei und mit der Schrift geradezu im Widerspruch stehe. Man wollte alles tun, um die Kluft zwischen der römischen Kirche und der evangelischen nicht tiefer als nötig zu machen, und beabsichtigte zugleich durch möglichsten Anschluß an das Bestehende den revolutionären Schwärmern tatsächlich zu beweisen, daß man ihr kirchenauflösendes Treiben verwerfe. Die Augsburger Konfession versichert mit Recht, man wolle nur offenbar schriftwidrige Mißbräuche abschaffen. Insonderheit wurden auch die Lehrbestimmungen der alten Kirche, wie sie auf den vier ersten ökumenischen Konzilien zustande gekommen waren, beibehalten, freilich nicht um der Autorität der katholischen Kirche willen, sondern weil sie mit der Bibel übereinzustimmen schienen.

Am Ende des 16. Jahrh. ging die lutherische Theologie in diesem Respekt vor dem Altehrwürdigen sogar schon wieder zu weit. Dem Mittelalter gegenüber verharrte sie zwar in ihrer rein kritischen Stellung; anders aber verhielt sie sich gegenüber dem Zeitalter der Kirchenväter; selbst Chemnitz spricht sich zuweilen so aus, als ob die lutherische Kirche nichts anderes wäre als eine Fortsetzung der patristischen. Im 17. Jahrh. geriet man noch tiefer in jenen Fehler hinein; es bildete sich geradezu ein neuer Traditionalismus. Man fing an, die Zeit Luthers und der Entstehung der lutherischen Bekenntnisschriften zu kanonisieren; man stellte sie zwar der Stiftungsepoche der Kirche und des Christentums selbst nicht gleich; aber als eine kanonische Epoche zweiter Ordnung, die sich von der ersten nur graduell unterscheide, galt sie im 17. Jahrh. bei lutherischen Theologen wirklich. Schon Hütter sagt gelegentlich 1608 in seiner Explicatio libri concordiae: „Als den ersten Verfasser des Konkordienbuches oder als seinen eigentlichen Urheber stellen wir nicht irgendeinen Menschen hin, sei es ein Theologe oder ein Organ des Staates, sondern Gott selbst, den hl. Geist, welcher Quell und Spender alles Guten ist; dermaßen, daß wir gar kein Bedenken tragen, es als von Gott inspiriert zu bezeichnen." Man hütete sich zwar, die Symbole der Bibel ausdrücklich gleichzustellen, aber in praxi geriet die Exegese in Abhängigkeit von den Dogmen der Konkordienformel, die man tatsächlich wie Glaubensgesetze ehrte. Parallel ging diesem Kultus der Symbole eine

überspannte Verehrung der Person Luthers. Man schuf ein Dogma de vocatione Lutheri, nannte ihn divus Lutherus, tertius Elias usw. [1]).

Das waren Ausschreitungen, die sich weder mit dem echten Protestantismus vertragen, noch mit dem Verfahren der Reformatoren selbst übereinstimmen. Nichtsdestoweniger hat auch im Protestantismus die Tradition ihre Berechtigung, wenn sie richtig definiert wird; und zwar ist sie zu definieren als das Resultat der über den Schriftinhalt zwar hinausgreifenden, aber ihm nicht zuwiderlaufenden Bestrebungen der Kirche, die Idee des Christentums nach Maßgabe des geschichtlich entstandenen Zustandes der Kirche in bestimmten konstanten Lebens- und Lehrformen zur Darstellung zu bringen. Diese Bestrebungen sind nun freilich in einem gewissen Sinne nur Versuche, die ewige Wahrheit zum Ausdruck zu bringen, und die Tradition ist dem Irrtum ausgesetzt; denn das christliche Bewußtsein und die Schriftauslegung der Gemeinschaft kann durch Einwirkungen krankhafter oder geradezu verkehrter Richtungen zeitweilig getrübt sein; aus diesem Grunde muß die Tradition durch das Organ des geläuterten christlichen Bewußtseins an der Norm der hl. Schrift immer wieder gemessen und gereinigt werden. Ihre hauptsächlichste Verleiblichung hat die Tradition der evangelischen Kirche in ihren Bekenntnisschriften gefunden (s. auch oben S. 14); diese verhalten sich zur Stiftungsepoche des Protestantismus wie das NT zur Stiftungsepoche des Christentums. War nämlich der Protestantismus wesentlich ein neuer Ansatz zur geschichtlichen Verwirklichung des Christentums, so mußten sich auch neue Urkunden dieses Prozesses absetzen, und diese dürfen in einem gewissen Sinne nicht nur eine vorbildliche, sondern auch eine urbildliche Bedeutung für die späteren Entwicklungsperioden der evangelischen Kirche in Anspruch nehmen. Die evangelischen Symbole sind zunächst Geschichtsurkunden des ursprünglichen Protestantismus. Aber damit ist ihre Bedeutung noch nicht hinreichend ausgedrückt. Sie sind zugleich klassische Zeugnisse des evangelischen Glaubens; ihre theologische Form hat nichts Bindendes, aber sie sind doch auch in theologischer Beziehung Wegweiser. Es ist der erste, übermächtige Eindruck der neugewonnenen oder wiedergewonnenen Wahrheit, was die Symbole der evangelischen Kirche abspiegeln. Darauf beruht die Tragweite, aber darauf beruhen auch die Schranken ihrer Autorität. Sie sind als Lehrzeugnisse, nicht als abschließende Lehrentscheidungen zu betrachten. Dies erkennen sie auch selbst an; denn die evangelischen Symbole schreiben nicht sich selbst, sondern nur der Bibel richterliches Ansehen zu. Sola scriptura habet auctoritatem iudicis, oder solum verbum dei condit articulos fidei. Quia et quatenus consentiunt cum sacra scriptura, beanspruchen sie Beachtung. Die hl. Schrift macht die Kirche wahr, aber nicht die Kirche die hl. Schrift. Das gilt auch von derjenigen Funktion der Kirche, die sich in der Symbolbildung darstellt. Die Symbole sind Abschluß und Niederschlag einer bestimmten dogmatischen Entwicklungsperiode, können also den Fortschritt nicht ausschließen [2]).

1) Vgl. Heppe, Ursprung u. G der Bezeichnungen „ref." und „luth." Kirche, 1859, S. 54—60; Stephan, Luther in den Wandlungen seiner Kirche, 1907.

2) Literatur zu dem ganzen Paragraphen: Hch. Holtzmann, Kanon u. Tradition, 1859; P. Tschackert, Tradition, RE 20, 1908, 8 ff. (hier genauere lit. Angaben); die symbolischen und dogmengeschichtlichen Lehrbücher, vor allem O. Ritschl, DG des Protmus, 1. B. 1908, 2. Buch. Speziell zur Bedeutung der Bekenntnisschriften für den Protestantismus vgl. Schleiermacher, Über den eigentlichen Wert und das bindende Ansehen symb. Bücher, 1819 (Werke I 5, 423 ff.); Rade, Reine Lehre eine Forderung des Glaubens u. nicht des Rechts, 1900; J. Kaftan, Was die Rechtgläubigkeit in der ev. Kirche bedeutet, 1904; Kattenbusch, Symbole, RE 19, 196 ff. Gegen die Auffassung der Symbole als „klassischer" Urkunden s. z. B. Harnack, DG III [4] 899f.

§ 49. Das Verhältnis des Protestantismus zum biblischen Kanon.

1. Geschichtliches. — Luther fühlte sich durch die Satzungen der Konzilien über den Kanon nicht gebunden, sondern richtete selbst einen Kanon für den Kanon auf. Der Glaube, urteilte er, habe ein Auge für das, was christlich sei, der Glaube könne unterscheiden, was wider Christum und was für ihn sei. Darauf gründete er das Recht der Kritik des kirchlichen Kanons und stellte den Grundsatz auf: triebe eine Schrift nicht Christum, so wäre sie auch nicht heilige Schrift, und in dem Maße, als sie Christum treibe, sei sie hl. Schrift; nichts dem Heilsglauben Widersprechendes könne kanonisches Ansehen beanspruchen. Im übrigen unterschied er nach dem Vorbilde der alten Kirche zwischen „den rechten gewissen Hauptbüchern", d. h. den Homologumena des Eusebius, und denen, die vor Zeiten ein ander Ansehen gehabt hätten und den apostolischen Schriften nicht allerdinge, wie er sich ausdrückt, glichen, d. h. denen, die Eusebius Antilegomena nennt; doch rechnete er auch den Hebräerbrief zu den letzteren, was Eusebius wenigstens in der Hauptstelle nicht ausdrücklich tut. Luther unterscheidet also im NT protokanonische und deuterokanonische Schriften, freilich ohne diese Ausdrücke zu gebrauchen.

Darin sind ihm die ältesten Dogmatiker gefolgt, die protestantischen Scholastiker aber im Grunde nicht. Chemnitz läßt nur die Schriften als kanonische gelten, bei welchen bestimmte und ganz übereinstimmende Zeugnisse vorliegen, daß sie 1. von Aposteln der Kirche empfohlen worden sind und 2. auch wirklich von den Verfassern herrühren, deren Namen sie tragen. Die Antilegomena stellt er tiefer (Brief an die Hebräer, 2. Brief Petri, 2. und 3. Brief Johannis, Brief Jacobi, Brief Judä und Offenbarung Johannis). Eine Zeitlang dehnte man auf sie den Namen „apokryphische Bücher" aus, ohne sie freilich so tief zu stellen wie die eigentlichen Apokryphen. Joh. Gerhard wollte sie vielmehr canonicos Novi Test. libros secundi ordinis genannt wissen im Gegensatz zu den libri canonici primi ordinis. Für kanonisch sollten also auch sie gelten, nur nicht für protokanonisch, sondern für deuterokanonisch. Diesen Gegensatz läßt auch Quenstedt bis zu einem gewissen Grade noch gelten, hebt aber geflissentlich hervor, die Zweifel an der Autorität der Antilegomena seien nur von wenigen und nur zeitweilig geäußert worden. Vor allem aber entkräftet er die ganze Unterscheidung durch den Satz, der Zweifel treffe ja nicht den autor primarius, d. h. den hl. Geist, sondern nur die autores secundarii, die

menschlichen Verfasser, auf die am Ende wenig ankomme. Hollaz endlich läßt die ganze Unterscheidung wieder fallen und erklärt ausdrücklich, der Unterschied zwischen deuterokanonischen und protokanonischen Schriften sei unnütz.

2. Prinzipielles. — a) Der Begriff der Kanonizität. Es ist zweifelhaft, ob der Ausdruck Kanon, auf die hl. Schriften angewandt, in der alten Kirche bedeutete: das Maßgebende (für Glauben und Sitten), oder ob Kanon geradezu hieß (in concreto): Verzeichnis oder Sammlung (der für den kirchlichen Gebrauch bestimmten Bücher). Wahrscheinlicher ist das letztere. Für den dogmatischen Begriff der Kanonizität kommt aber darauf nicht viel an, uns bedeutet er Zugehörigkeit zu den für Glauben und Sitten der Christen maßgebenden Schriften.

b) Der Maßstab oder die Kriterien der Kanonizität. Für den katholischen Theologen löst sich die Frage, welche Schriften für kanonisch zu achten seien, leicht. Was durch Konzilien und Päpste für kanonisch erklärt ist, das gilt ihm dafür. Diesen Standpunkt kann der Protestant nicht einnehmen, weil „Konzilien und Päpste oftmals geirrt haben". Die Schrift selbst aber konnte die Frage wenigstens für das NT nicht beantworten, weil ihre einzelnen Bestandteile erst da sein mußten, ehe auch nur die Frage sich erheben konnte. Von den Theologen der evangelischen Kirche nun sind die fraglichen Kriterien nicht ganz einheitlich bestimmt worden. Die einen haben gesagt: Für kanonisch haben die Schriften zu gelten, die das testimonium spiritus sancti, das Zeugnis des Geistes für sich haben, gleichviel von wem sie verfaßt sind. Die anderen haben gesagt: Für kanonisch haben die Schriften zu gelten, deren unmittelbare oder mittelbare prophetische oder apostolische Abfassung sich nachweisen läßt. Die einen wollen also die Kanonizität auf dem Wege religiöser, die anderen auf dem Wege wissenschaftlicher Kritik ermitteln.

Den religiösen Maßstab verwenden z. B. Luther[1]), Calvin und Beza, ebenso die Confessio helv. posterior (auctoritatem scripturas sufficientem ex semetipsis, non ex hominibus habere). Von den neueren Theologen vertreten diesen Standpunkt z. B. K. v. Hofmann und Schenkel. Jener sagt ausdrücklich: die Kanonizität eines Buches ist nicht davon abhängig, daß wir seinen Verfasser kennen. Unser Glaube, daß eine Schrift kanonisch, d. h. inspiriert sei, hängt

1) Luther zeigt allerdings auch Sinn für den historisch-kritischen Maßstab; vgl. oben S. 268. 288, überdies die Schilderungen und Stellenangaben bei Köstlin, Luthers Th, 2 1901, II 12 ff.

nicht ab von dem Zeugnisse der Kirche, sondern von dem des Geistes. Für diese Ansicht beruft sich Hofmann unter anderem darauf, daß von einer auszeichnenden Amtsbestimmung des Lukas oder Markus gleich der apostolischen gar nichts und von apostolischem Einflusse, unter welchem beide geschrieben, wenigstens nichts Gewisses bekannt sei. Deswegen werde aber doch niemand dem Evangelium des Lukas und dem des Markus die Kanonizität absprechen. Ebenso sagt Schenkel: alle Versuche, die Kanonizität mit Hilfe der Authentizität zu begründen, führen zu nichts; die einzige zuverlässige Bürgschaft für die Kanonizität eines Schriftbuches ist, daß es das Wort Gottes zu seiner Substanz und folglich den Geist Gottes zu seinem Gewährsmanne hat. Es sei nicht möglich, mit Zuverlässigkeit oder Wahrscheinlichkeit die Verfasser der Psalmen, des Hohenliedes, des Predigers, des Deuteronomiums, des zweiten Teiles des Jesaia zu bestimmen. Deswegen falle es aber niemandem ein, diese Schriften für unkanonisch zu halten. Den andern, nämlich den historisch-kritischen Maßstab dagegen, der die Entscheidung wesentlich auf wissenschaftlichem Wege sucht, fordert z. B. Chemnitz. Er nennt kanonisch, was von inspirierten Subjekten herrührt; solche aber sind ihm die Apostel und Propheten. Alles kommt auf die Authentie der biblischen Bücher an; diese ist aber historisch-kritisch aus dem Zeugnisse der Kirchenväter zu erweisen. Ähnlich urteilen auch Schleiermacher und seine Schüler, z. B. Bleek und Lücke, aber nicht nur diese, sondern teilweise auch Philippi (s. unten).

Welche von beiden Ansichten ist nun die richtige? Zweifellos sind beide Methoden mit einander zu verknüpfen, die Ergebnisse der einen müssen sich durch die der anderen erproben. Wollten wir uns nur darnach richten, ob eine Schrift das testimonium spiritus sancti für sich habe, so würden wir in einzelnen Fällen nicht zu voller Entscheidung gelangen. Wissenschaftliche historisch-kritische Untersuchungen müssen unterstützend eingreifen und uns auf die richtige Spur leiten. Anderseits darf das historisch-kritische Verfahren sich nicht isolieren; wenn wir es allseitig anwenden, werden wir von selbst auch zu der anderen Frage geführt: Atmet diese oder jene Schrift den hl. Geist? Diese Verbindung beider Methoden ist denn auch das gewöhnliche Verfahren; ganz einseitig wird die eine oder andere praktisch in der Regel auch von denen nicht angewendet, welche theoretisch die eine oder die andere bevorzugen. Eine prinzipielle Verknüpfung beider finden wir z. B. bei Quenstedt, welcher bemerkt: Sola ecclesiae testificatio persuadere nequit, sed necesse est, ut accedat spiritus testimonium. Ähnlich urteilt Philippi: das Geisteszeugnis mache die hl. Schrift zum heilskräftigen, erst die

prophetische und apostolische Abfassung aber, die wir nur auf dem Wege des geschichtlichen Zeugnisses feststellen können, mache sie zum vollkommen reinen regelgebenden und richtschnurlichen Gottesworte. Unter den Bekenntnisschriften hebt besonders die Confessio belgica die Notwendigkeit der Verknüpfung hervor. Sie führt als kanonisch die Bücher an, de quibus nulla controversia, fügt jedoch hinzu, die Kirche erkenne sie bloß an; was sie beglaubige, sei der Geist.

3. Zur Beurteilung unseres Kanons. — Der religiöse und der wissenschaftliche Maßstab treffen nicht immer zusammen; daher muß die Abstufung zwischen proto- und deuterokanonischen Schriften aufrecht erhalten werden. Für protokanonisch sind alle die Bücher zu achten, die nach beiden Gesichtspunkten sich als kanonisch bewähren, für deuterokanonisch die, welche einstweilen nur eines der beiden Zeugnisse, sei es das der apostolischen Authentizität oder das Geisteszeugnis, für sich zu haben scheinen.[1]) Die alte Kirche hat diesen Grundsatz nicht folgerichtig durchgeführt, wie das Beispiel des Hebräerbriefes und der Apokalypse zeigt. Der Hebräerbrief wurde von der abendländischen Kirche eine Zeitlang vom Kanon ausgeschlossen, weniger aus religiösen als aus historischen Gründen (weil sein nichtapostolischer Ursprung bekannt war). Anderseits waren es besonders innerliche Gründe, was die morgenländische Kirche gegen die Apokalypse geltend machte. Dort schien also die Authentizität, hier das testimonium spiritus zu fehlen. Mehrere Kirchenväter nun suchten sich in dem einen Falle dadurch zu helfen, daß sie das fehlende zweite Moment willkürlich ergänzten, in dem anderen Falle dadurch, daß sie, weil das eine fehlte, auch das andere zu beseitigen suchten. Augustin sprach den Hebräerbrief, weil er seines Erachtens das Geisteszeugnis für sich hatte, ohne weiteres dem Apostel Paulus zu. Dionys von Alexandrien leugnete, weil die Apokalypse das Geisteszeugnis nicht für sich zu haben schien, auch die apostolische Abfassung. Richtiger wäre es gewesen, wenn beide Schriften mitsamt den übrigen Antilegomenen für deuterokanonisch erklärt worden wären.

Der Grund, weshalb wir den einmal festgestellten sogenannten hieronymianischen Kanon beibehalten, kann nach protestantischen

1) Die eigentlichen apokryphischen Bücher sind einerseits gar nicht für kanonisch zu halten, auch nicht für deuterokanonisch, anderseits aber für nützlich. Sie sind besonders deshalb wichtig, weil sie historische Zeugnisse bewahren von dem, was wenigstens auf dem Gebiete der Offenbarung geschehen ist, und zum Teil den Übergang bilden vom AT zum NT. Das von Luther empfohlene Verfahren, sie in den Bibelausgaben anhangsweise mit abzudrucken, ist daher durchaus zu billigen.

Grundsätzen nicht der sein, daß die Kirche ihn sanktioniert hat; sondern er liegt in der zugleich religiös und historisch-kritisch motivierten Überzeugung, daß die alte Kirche bei der Auswahl der kanonischen Schriften im ganzen von einem richtigen Takt geleitet worden ist; ferner darin, daß sich wenigstens alle neutestamentlichen Schriften in den 1800 Jahren ihres Bestehens religiös irgendwie dergestalt bewährt haben, daß man sie nicht wieder entbehren möchte. Freilich ist das namentlich für den zweiten Petrusbrief von einigen Kritikern geleugnet worden. Reuß nennt ihn „das einzige Beispiel von einem entschiedenen Mißgriffe der Kirche bei ihrer Wahl der kanonischen Schriften"; und es ist ja gewiß, daß er nicht von Petrus herrührt. Aber es würde unserem religiösen Gefühl widerstreben, wollte man ihn jetzt aus der Sammlung ausschließen. Auch er hat an seinem Teile zur Erbauung unzähliger Christen beigetragen, er nimmt tatsächlich an der efficacitas scripturae teil und muß schon deshalb im Kanon seinen Platz behaupten.

Literatur: H. Holtzmann, Kanon und Tradition, 1859; O. Ritschl, DG des Protmus, 1. B. 1908; R. Grützmacher, Die Haltbarkeit des Kanonsbegriffes, 1908. Auch die Lehrbücher der „Neutest. Einleitung" kommen in Betracht; so z. B. Weiß, 3 1897; H. Holtzmann, 3 1892; Jülicher, 5·6 1906; F. Barth, 2 1910; Gregory, 1909; Th. Zahn, 3 1906; J. Leipoldt, G des ntl. Kanons, 2 Bde. 1907f. Doch ziehen die Neutestamentler als Historiker sich heute von der dogmatisch-prinzipiellen Fragestellung gern auf das Problem zurück, „die Entstehung dieses Kanons zu begreifen" (Jülicher).

Zweiter Teil.

Spezielle Dogmatik.

---

§ 1. Übersicht.

Die Kardinalbegriffe unseres Fundamentalsatzes (I § 7) sind: das Heil der Menschheit, der letzte Zweck der Stiftung Christi; das Reich Gottes, welches zwar gleichfalls als Zweck betrachtet werden kann, hier aber als sachliches Mittel zum letzten Zwecke, daher als Mittelzweck erscheinen muß; endlich Jesus Christus, der persönliche Mittler der Reichsstiftung und -vollendung, somit des Heiles. Wird unser Fundamentalsatz, der Christum als Heilsmittler hinstellt, auf seine Voraussetzungen hin angesehen, so ergibt sich auf analytischem Wege eine anthropologische, sodann eine (im engeren Sinne des Wortes) theologische Aufgabe. Denn der Heilsbegriff kann nicht verstanden werden ohne vorgängige Ermittelung des Wesens, der Bestimmung und der Geschichte des Menschen, der Reichsbegriff nicht ohne Bestimmung des Wesens und Willens Gottes in ihren Beziehungen auf den Menschen. Den Schluß endlich muß die (nicht mehr analytische, sondern synthetische) Ausführung des Hauptsatzes selbst bilden. Wir bezeichnen sie als Christologie, aber nicht im gewöhnlichen speziellen Sinne (= Lehre von der Person Christi), sondern im weitesten[1]. Innerhalb der Christologie unterscheiden wir aber 1. die Begründung, 2. die Erhaltung und Aneignung, 3. die Vollendung des Reiches Gottes.

In der Anordnung der speziellen Dogmatik ist auszugehen von der Anthropologie. Daß nämlich dieser die Christologie nicht vorausgehen kann, bedarf wohl keines Beweises. Aber auch mit der

---

1) Er ist dem Wortlaut nach unanfechtbar. Auch Hase und in der Gegenwart W. Schmidt, Chr. Dogmatik, bevorzugen ihn. Sonst hält man sich heute überwiegend an den engeren Sprachgebrauch, der nur die Glaubenssätze über die Person Christi als Christologie bezeichnet. Manche ziehen wenigstens die Lehre vom Amt, Beruf und Werk Christi mit in den Begriff hinein; so neben Häring und Reischle besonders Schlatter, Das chr. Dogma, 1911.

Theologie ist nicht anzuheben. Denn um diese handelt es sich in der Glaubenslehre nur insoweit, als gefragt werden muß, was Gott für uns Menschen ist. Die Beantwortung dieser Frage aber setzt die Beantwortung der Vorfrage voraus, was es um den Menschen sei, um des Menschen Wesen, Bedürfnisse und Bestimmung. An sich zwar ist Gott das Prius, der von Gott geschaffene Mensch das Posterius. Aber wie für die Philosophie, so ist auch für die Theologie (im weiteren Sinne) der Ausgangspunkt und das allererst Gegebene das menschliche Selbstbewußtsein. Daher muß die Frage „wie kommen wir zu Gott oder[1]) auf Gott“ der Frage „wie kommt Gott zu uns“ voraufgehen[2]). — Über die Einteilung der Dogmatik in den neueren Lehrbüchern vgl. oben S. 66 Anmerkung.

Erster Abschnitt. Anthropologie.

§ 2. Einleitung.

Wenn wir nun davon ausgehen, daß Christus Mittler des Heiles der Menschheit ist, so muß zwar hauptsächlich der Heilsbegriff näher bestimmt werden, aber auch das Subjekt, dem nach christlichem Glauben das Heil widerfahren ist, muß noch einigermaßen genauer erörtert, mithin die Beziehung auf die Menschheit motiviert und ihr Sinn erläutert werden. Diesen Punkt erledigen wir vor dem Hauptpunkt.

Im NT fehlt es weder an Aussprüchen, die eine Ausdehnung der Versöhnung auf übermenschliche Sphären, noch an solchen, die eine Beteiligung der untermenschlichen Kreatur an der Erlösung in Aussicht stellen oder als geschehen bezeichnen. Denn nach Col 1 20 (vgl. Eph 1 10) hat sich die Wirkung des Versöhnungstodes Christi auch auf die Engel erstreckt, nach derselben Stelle (*τὰ πάντα εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*), namentlich aber nach Rm 8 18 f. wird dereinst auch die ganze, den Menschen umgebende vernunftlose

---

1) Daß damit nicht in jedem Sinne die Angeborenheit des Gottesbewußtseins geleugnet werden soll, darüber siehe oben S. 118.

2) Allerdings könnte oder müßte die Lehre von Gott sofort folgen, nachdem die Lehre vom Menschen irgendwie und irgendwo zu dieser geführt hat, so daß die Lehre von der Sünde erst nach der Theologie behandelt würde. Aber da doch einmal keine Dogmatik ohne Antezipationen durchkommen kann, gestatten wir uns, „docendi causa“, um die Anthropologie nicht aus einander zu reißen, auch die Lehre von der Sünde der Lehre von Gott voraus zu schicken.

Natur von der Knechtschaft der Vergänglichkeit, der sie jetzt unterworfen ist, infolge des Werkes Christi befreit werden. Aber das sind Theologumena, die zur Substanz des christlichen Glaubens nicht gehören.

Das Menschengeschlecht bleibt der eigentliche Zielpunkt des Werkes Christi. Dabei handelt es sich nicht einseitig um die Gattung, wie einerseits im platonischen Staatsideal, das um der Gemeinschaft willen sittliche Interessen der Einzelnen preisgibt, anderseits auch im Alten Bunde, der zunächst zwischen Gott und dem Volke Israel als Ganzem geschlossen ist. Vielmehr ist die volle Achtung der persönlichen Bedürfnisse und direkten, wenn wir so sagen dürfen, Ansprüche jedes einzelnen Menschenwesens, welchem Geschlechte und Stande es auch angehöre, eine der bedeutungsvollsten Neuerungen des Christentums. Dennoch ist in die Menschheit als Ganzes, wie sie einerseits durch die leitenden Kulturvölker, anderseits durch die Kirche vertreten wird, das christliche Heil hineingestiftet; es ist ein geschichtliches Agens und Ferment geworden nicht nur für eine Summe von Einzelmenschen, sondern für einen organisch sich entwickelnden zusammenhängenden Gemeinschaftskörper; die Einzelnen müssen seine Glieder werden, wenn sie das Heil ergreifen wollen. Endlich ist aber auch darauf hinzuweisen, daß der Menschheit als einer geschichtlichen Größe, die sich in der Zeit entwickelt, das Heil verliehen ist, nicht bloß einem Komplex von Einzelwesen, die lediglich nach ihrem Endschicksal im eschatologischen Sinne in Betracht kommen. Dies muß behauptet werden, weil wenigstens nach johanneischer Anschauung das ewige Leben ein schon im Diesseits zugängliches Gut geworden ist, weil ferner das Heil nicht darin aufgeht, daß den Erlösten die Errettung von den Strafen des messianischen Endgerichts zu teil wird; und die eschatologische Stimmung der Christenheit der Urzeit gehört nicht in jeder Hinsicht zum Wesen des Christentums, so wenig auch der Gedanke einer jenseitigen Vollendung des diesseits Erreichbaren zu entbehren ist.

Zweitens muß daran erinnert werden, daß das Heil, welches in diesem Sinne der Menschheit durch Christus zu teil geworden ist, ein ethisches Gut ist. Daß es kein rein sinnliches Glück ist, versteht sich von selbst. Aber wir haben Gründe, festzustellen, daß es sich hier nicht um die sog. Kultur handelt. Zwar ist auch die Kultur im Gegensatz zu den Naturzuständen im weiteren Sinne etwas Sittliches, und sie kann ohne sittliche Bildung nicht gedeihen. Aber an und für sich sind Kultur im allgemeinen Sinne und Sittlichkeit von einander verschieden. Denn der Kulturfortschritt hängt wesent-

lich ab von der Entwicklung der Wissenschaften, des Rechts- und Staatslebens, der industriellen und ästhetischen Technik und der Volkswirtschaft; er beruht vorzugsweise auf der Ausbildung von Verstandeskräften und Fertigkeiten. Das Ethische hingegen beruht wesentlich auf Reinigung und Bildung der Gesinnung. Nun versteht es sich freilich von selbst, daß niemand daran denken konnte, den Eintritt des Christentums in die Welt als epochemachend für alle jene Kulturgebiete zu betrachten. Was hat die christliche Religion mit der Technik zu schaffen? Andere Gebiete der Kultur aber, wie namentlich die Wissenschaft, sind immer wieder in unmittelbare Verbindung mit dem Zwecke des Christentums gebracht worden, seitdem die Gnostiker der alten Kirche diese Mißdeutung mit nicht geringem Erfolge angebahnt haben; ja man könnte auf den Gedanken verfallen, daraus, daß nach dem biblischen Schöpfungsbericht (Gen 1 24 25) dem Menschen der Beruf und die Fähigkeit anerschaffen wurde, die ganze Erde zu beherrschen, ergebe sich für die vollkommene Religion die Aufgabe, die Menschen mit Naturkunde und Kenntnis der technischen Mittel zur Nutzbarmachung der Naturkräfte und Naturprodukte auszurüsten. Also schlechterdings selbstverständlich ist es nicht, daß man Kultur und Sittlichkeit (im engeren Sinne) scharf von einander unterscheidet, wo es sich um den Inhalt des durch Christus vermittelten Heiles handelt; wohl aber ist diese Unterscheidung geboten und notwendig. Daß das Werk Christi nicht auf alle Seiten der sog. Humanität abzwecken konnte, ergibt sich namentlich auch daraus, daß manche ohnehin in ihrer normalen Entwicklung gesichert waren. Kunst und Wissenschaft waren von den Griechen, die Technik des Staatslebens war von den Römern auf einen hohen Grad der Vollendung gebracht, als das Christentum in die Welt trat. Was dem wissenschaftlichen, künstlerischen, politischen und sozialen Leben der Griechen und Römer zumal in der späteren Zeit fehlte, war nur eben die religiös-sittliche Grundlage. In sittlicher und religiöser Beziehung war eine Fäulnis eingetreten; im übrigen aber bedurften vor der Hand jene Errungenschaften des Kulturlebens gar keiner rettenden Macht. Freilich nahte die Zeit, wo der römische Staat und die antike Kultur aus den Fugen gehen sollten. Aber das war nur eine Übergangsperiode; später zeigte sich, daß, was die Kulturvölker des Altertums errungen hatten, der Menschheit nicht verloren gehen sollte. Die Formen für neue wissenschaftliche und künstlerische Hervorbringungen waren vorhanden; es handelte sich nur um eine Reinigung des sittlichen Bewußtseins, damit in diese Formen ein geläuterter Inhalt hineingegossen werden könnte. Diese Forderung aber hat gerade das Christentum erfüllt.

Drittens muß endlich betont werden, daß es sich nicht nur überhaupt um Ethisches handelte, sondern um ein ethisches Gut oder, deutlicher zu reden, um eine ethische Gabe, um Ausstattung der Menschheit mit der Kraft zur Erreichung ihrer sittlichen Bestimmung. Denn wenn wir das vergessen wollten, würden wir in eine Verwechselung des Religiösen mit dem Sittlichen zurückfallen, die durch unsere Bestimmung des Wesens der Religion (s. oben I § 16, 4) schon als unstatthaft gekennzeichnet ist.

Die Möglichkeit und Notwendigkeit des Heiles in diesem Sinne ist nun nach Maßgabe unseres analytischen Verfahrens aufzuzeigen. Die Heilsbegründung setzt einen Mangel voraus, einen heillosen Zustand, der aber überwunden werden konnte. Um dies zu erkennen, müssen wir einmal auf Wesen, natürliche Ausrüstung und Bestimmung des Menschen, sodann auf die Unzulänglichkeit der Veranstaltungen eingehen, welche zur bloßen Anbahnung des Heils bestimmt waren. So werden wir namentlich auf jene Punkte der Glaubenslehre hingewiesen, welche die alten Dogmatiker in der Lehre vom Urstande (der Unversehrtheit, integritatis) und vom Zustande des Verderbens (corruptionis) zu erörtern pflegten, jedoch auch auf andere Stücke der altdogmatischen Anthropologie.

Erste Abteilung.

Die Lehre vom Menschen abgesehen von der Sünde.

§ 3. Die altdogmatische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen und ihre Kritik.

1. Die altprotestantische Lehre im Gegensatz zur katholischen. — Zum Unterschiede von den übrigen Kreaturen schuf Gott nach den älteren Dogmatikern[1]) die Menschen nach seinem Bilde. Darin liegt zwar weder, daß alles, was in Gott ist, dem Menschen mitgeteilt wurde, noch daß das Mitgeteilte auf der Stufe der Vollkommenheit stand, die es in Gott hat. Dennoch kann der Mensch schlechtweg Gottes Bild genannt werden, weil seinem Verstande, seinem Willen und seinem sinnlichen Begehrungsvermögen (appetitus sensitivus, Gen 2 25) gewisse Vollkommenheiten anerschaffen wurden, welche mit gewissen Vollkommenheiten Gottes gleichartig sind (conformes), nämlich Weisheit (Col 3 10, die freilich einer Steigerung noch fähig war), Gerechtigkeit und Heiligkeit (Eph 4 24). Sie waren zwar insofern accidentales (also nicht sub-

1) Besonders Baiers Kompendium (s. oben S. 29).

stantiales im Sinne von essentiales), als der Mensch auch ohne sie noch Mensch bleiben konnte. Gleichwohl waren sie ein donum naturale und zur Unversehrtheit oder Reinheit des menschlichen Wesens unentbehrlich (absentibus talibus dici non potest naturalia hominis esse integra aut pura), nicht, wie die Papisten vorgeben, ein donum supernaturale [1]) im Gegensatz zum Zustande der pura naturalia, während dessen der Mensch weder gerecht noch ungerecht gewesen sein soll (Hollaz). Diese Ausstattung (früher gewöhnlich unter dem Ausdruck iustitia originalis zusammengefaßt) machte die besondere Ähnlichkeit des Menschen mit Gott aus (die imago divina specialiter aut principaliter sic dicta), die Gottebenbildlichkeit κατ' ἐξοχήν, jedoch nicht die ganze, vielmehr nur den Hauptteil der ganzen (der generaliter sic dicta). Denn außer der Weisheit, Heiligkeit und Gerechtigkeit bestand das Ebenbild Gottes auch in der (nach dem Fall ihr verbliebenen, Gen 9 6 Jak 3 9) geistigen (eigentlich geistlichen, spiritualis) Natur der menschlichen Seele überhaupt und in ihren Kräften, dem Erkenntnis- und Willensvermögen überhaupt, ferner in der Leidenslosigkeit und hypothetischen Unsterblichkeit (Gen 2 17 Rm 5 12 6 23) sowie in der Herrschaft (dominium, Gen 1 26 28 2 16) über die anderen Geschöpfe (iure ac potestate, verum etiam in vi ac potentia flectendi ea ad obsequium). Es verhält sich jedoch nicht so, daß von den Gen 1 26 gebrauchten zwei Ausdrücken, wie einige Päpstliche wollen, der eine (imago) das Wesen der menschlichen Seele selbst, der andere (similitudo) ihre perfectiones accidentales (die ursprüngliche Gerechtigkeit) bezeichnet, sondern der letztere bezeichnet das Bild selbst als ähnlich (Hollaz). — Diese Darstellung steht mit der der Konkordienformel (p. 640) im Einklang, im wesentlichen auch mit der der Apologie (p. 54), nur daß in letzterer die fiducia erga deum ausdrücklich hervorgehoben ist. [2])

Einen Unterschied der Lutheraner und Reformierten hat man [3]) darin gesehen, daß jene annehmen, Adam sei so, wie er von Gott ins Dasein gerufen war, schon das schlechthin realisierte Menschenideal gewesen, während die Reformierten dem Menschen zwar auch die sanctitas anerschaffen sein lassen, aber nicht den beharrlichen Gehorsamswillen oder die Perseveranz, welche der Mensch

---

1) S. unten Nr. 3 b unter Ritschl.

2) Hominem ad imaginem et similitudinem dei conditum esse . . quid est aliud, nisi in homine hanc sapientiam et iustitiam effigiatam esse, quae deum apprehenderet et in qua reluceret deus, hoc est, homini dona esse data notitiam dei, timorem dei, fiduciam erga deum et similia. Zu p. 53 vgl. Thieme, Theol. Literaturblatt 1895, Sp. 195 Anm.

3) So Heppe, Dk der ev. ref. K, 1861, S. 180.

erst durch sittliche Arbeit erringen sollte auf dem Grunde jener sanctitas. Allein auch nach Lutheranern, z. B. Baier (P. I, cap. 4, § 18 Note a), empfing Adam nur vires ad vivendum sancte iuxta voluntatem dei, seine wirkliche vita sancta deoque placens war erst das Ziel der mitgeteilten Ebenbildlichkeit. Es war ihm zunächst nur eine habituelle Neigung und Bereitschaft zur Gottesliebe anerschaffen (ebendas. § 10: habitualis inclinatio et promtitudo), also zwar nicht eine ganz neutrale Indifferenz und bloße Schuldlosigkeit, sondern eine positive Richtung aufs Gute, aber doch auch keine vollständig aktualisierte Heiligkeit. Andere, wie Hollaz, reden allerdings von einer perfecta sanctitas; aber einem Baier gegenüber liegt der Unterschied nur in der Fassung des erst noch zu Erreichenden als perseverantia auf Seiten der Reformierten. Übrigens ist nicht zu übersehen, daß jene Unterscheidung, welche die Reformierten zwischen Heiligkeit oder Gerechtigkeit schlechthin und Beharrlichkeit oder Unwandelbarkeit machen, etwas ganz anderes ist als die katholische Unterscheidung zwischen pura naturalia und dona supernaturalia. Die iustitia originalis ist auch nach reformierter Lehre ein den Menschen anerschaffener habitus.

Hingegen ist nach katholischer Lehre Gewicht darauf zu legen, daß die iustitia originalis zwar vor dem Sündenfall, aber noch nicht auf Grund des ursprünglichen Naturzustandes vorhanden war, also ein (sei es zeitlich nachträgliches oder zwar gleichzeitig verliehenes, aber nicht gleichartiges) übernatürliches Gnadengeschenk sei, welches zu den pura naturalia noch hinzutrat. Ebenso wie hierin stimmen die orthodoxen Katholiken in der Herleitung der ursprünglichen Unsterblichkeit und Leidensfreiheit des Körpers, endlich der Herrschaft über die Tiere aus jenem übernatürlichen Gnadengeschenk überein. Dagegen bleibt unklar, 1. ob Gen 1 26 imago und similitudo von einander zu unterscheiden sind, 2. ob die Gottähnlichkeit auf der ursprünglichen Gerechtigkeit, also auf der moralischen Übereinstimmung mit Gott, auf jenem Zustande beruht, in dem wie durch einen goldenen Zügel das Fleisch im Gehorsam gegen den Geist festgehalten wurde, während die (auch nach dem Sündenfall gebliebene, überhaupt unverlierbare) Ebenbildlichkeit lediglich in der Persönlichkeit im formalen Sinne, namentlich in dem Besitze der Vernunft und der Wahlfreiheit bestand. Die Aussprüche des Tridentinischen Konzils und des römischen Katechismus darüber entbehren der vollen Deutlichkeit. Höchstwahrscheinlich ist aber die Ansicht Bellarmins [1]),

---

1) De amissione gratiae V, 3; De gratia primi hominis II; De grat. et lib. arbitrio I, 6, wo er sagt, die imago bestehe in der Natur, die similitudo in Rechtschaffenheit und Gerechtigkeit, d. h. in den Tugenden und namentlich der Liebe.

der die beiden Fragen entschieden bejaht, zugleich die wahre Meinung der Verfasser jener Tridentinischen Dekrete und des römischen Katechismus. Exegetisch ist nun die Unterscheidung zwischen den beiden Ausdrücken (Gen 1 26) nicht haltbar, die doppelte Bezeichnung dient nur zur stärkeren Hervorhebung desselben Gedankens. *Unbegründet und außerdem bezeichnend für die mechanische* Betrachtungsweise der katholischen Theologie ist aber auch die Lehre von der iustitia originalis als einem donum superadditum. Sie ist nur möglich unter der Voraussetzung, daß die Übereinstimmung des Menschen mit Gott etwas eigentlich über die Wesensbestimmung des Menschen Übergreifendes sei, also etwas, was dem Menschen allenfalls auch fehlen könnte, etwas, was ihm von außen hinzugetan, von außen entzogen und von außen wieder geschenkt werden könne. Nach katholischer Lehre ist also alle wirkliche Religion, d. h. alle wirkliche Erhebung des Menschen über die bloße Natürlichkeit zur Geistesgemeinschaft mit Gott etwas, das nicht zu seinem Wesen gehört.

2. Die ältere Kritik. — Nach den Socinianern besteht das Bild Gottes vorwiegend in der Herrschaft über alle niederen Wesen (der Begriff der Herrschaft konstituiert ja den Begriff Gottes). Zwar sind auch Geist und Vernunft integrierende Momente des göttlichen Ebenbildes, aber nur insofern, als sie die Bedingung sind für die nicht ohne Vernunft auszuübende Herrschaft des Menschen. Davon abgesehen besaß der Urmensch keineswegs eine hohe Vollkommenheit des Wissens und der Erkenntnis, war vielmehr unwissend und unerfahren. Ferner war er sterblich geschaffen (de humo formatus propetereaque mortalis), die Sterblichkeit war also nicht Folge der Sünde, wie denn auch die durch Christus Erlösten gleich allen anderen sterben müssen. Namentlich aber sprechen die Socinianer dem Menschen den ethischen Zustand einer anerschaffenen Gerechtigkeit und Heiligkeit ab, an dessen Stelle sie das ursprüngliche Vermögen setzen, vermittels der Freiheit gut oder böse zu werden. Verkehrtes sei zwar anfangs nicht im Menschen gewesen; aber Gerechtigkeit sei keine natürliche Vollkommenheit des Menschen, vielmehr eine solche, die durch richtigen Gebrauch der Freiheit erworben werden müsse (s. Fock, Der Socinianismus, 1847, II 484 f.).

Mit den Socinianern stimmten im wesentlichen die Arminianer überein. Mindestens betrachteten auch sie die ersten Menschen nicht als Heilige, vielmehr als gutmütige Kinder, und ihre Güte lediglich als geregelten Naturinstinkt, setzten die Ebenbildlichkeit auch nicht unmittelbar in die vernünftige Anlage des menschlichen Geistes, sondern in die Herrschaft über die Natur, und nahmen an, der Mensch

sei von Anbeginn her sterblich geschaffen (Limborch, Theologia christiana, II 24 2—5).

Aber nicht allein die Socinianer und Arminianer verwarfen die orthodoxe Ansicht, sondern auch Supranaturalisten wie Reinhard. Diese nahmen an, daß die ersten Menschen nicht schon ursprünglich mit geistiger und sittlicher Vollkommenheit selbst ausgerüstet gewesen seien, sondern nur mit einer Anlage dazu, die sich freilich mit einer jetzt nicht mehr vorkommenden Leichtigkeit und Schnelligkeit entwickelt habe. Die Herrschaft über die Tiere aber dachten sie sich immer mehr als eine nicht durch eine besondere Mitgift des Schöpfers, sondern rein natürlich vermittelte; auch wagten sie nicht mehr mit Entschiedenheit zu behaupten, ohne die Sünde hätte der Tod des ersten Menschen überhaupt nicht eintreten können, sondern drangen nur auf die Anerkennung der Tatsache, daß faktisch sein Tod durch die Sünde herbeigeführt worden sei (Reinhard, Dogmatik, S. 250 f.). Die Rationalisten dagegen erklärten den Tod geradezu für ein von der menschlichen Natur unzertrennliches Geschick. Das Wesen des göttlichen Ebenbildes aber entnahmen sie nicht aus Gen 1, sondern aus einem angeblichen anderen, mit der Vernunft übereinstimmenden biblischen Typus (Gen 9 6 Eph 4 22—24 Col 3 9 10 I Petr 1 15). Sie fanden es gemäß dem Grundsatze „homo deo similis non nascitur sed fit" in der Bestimmung des Menschen zum Streben nach Tugend und Wahrheit. Dennoch gaben sie zu, daß der ursprüngliche Zustand infolge des Sündenfalls teilweise verloren gegangen sei (imaginem istam lapsu ex parte esse amissam, Wegscheider, Instit. theol. [8], § 99).

3. Die neuere Dogmatik. — a) In der neueren Dogmatik handelt es sich zunächst teils um die Frage, ob bei der Konstruktion der Lehre vom Menschen überhaupt von einem geschichtlich einmal vorhanden gewesenen Zustande, und speziell von dem aus der biblischen Schöpfungsurkunde erkennbaren sog. Urstande auszugehen sei oder nicht, teils, wie bei den älteren Dogmatikern und ihren früheren Kritikern, um die Deutung der ersten Kapitel der Genesis.

Ein geschichtlicher Urstand wird in der angegebenen Weise namentlich von Philippi (II 350 f.), Vilmar, Ebrard und Zöckler zu Grunde gelegt, nicht minder von Hofmann (Schriftbeweis I 362), aber wie es scheint auch von Fr. Frank[1]), I. A. Dorner[2]) u. a. Die meisten Vertreter der kritischen Schule gehen hingegen nicht von dem Hinweis auf einen aus Gen 1 und 2 zu erhebenden ge-

1) System d. chr. Wahrheit I, § 23 9.

2) Glaubenslehre, 1879, I, 520.

schichtlichen Urstand des Menschen aus, sondern sie denken auch dann, wenn sie von einer ursprünglichen Vollkommenheit der menschlichen Natur reden, an ihre bleibenden Grundverhältnisse; bald verstehen sie darunter die natürliche Ausrüstung des Menschen (abgesehen von der Erlösung), bald die Idee oder die Bestimmung des Menschen, bald verknüpfen sie beides mit einander. Zu dieser Kategorie gehören Schleiermacher und unter den Neueren namentlich Biedermann, Pfleiderer, Lipsius und Ritschl nebst seiner Schule (H. H. Wendt).

Die Orthodoxen, die von einem wirklich vorhanden gewesenen Urstande ausgehen, halten sich an die biblische Schöpfungsurkunde und fassen diese im wesentlichen als Geschichte.[1])

Dabei geben sie verschiedene Deutungen der in der Genesis beschriebenen Ebenbildlichkeit. Die Annahme einer ursprünglichen perfecta sanctitas im Sinne der meisten älteren lutherischen Dogmatiker (etwa Hollaz) ist selten geworden. Doch wurde sie z. B. von Philippi noch festgehalten. Die hl. Liebe, sagt dieser (II 342 f.), muß schon ursprünglich dem Menschen verliehen gewesen sein; schon von Anfang an bei der Schöpfung hat eine göttliche Liebesinspiration stattgefunden; in entwickelter (nicht bloß keimartiger) Form trat die Originaljustiz im Urmenschen auf. Und Vilmar leugnete geradezu, daß dem Menschen ein Ziel gesetzt sei, damit er etwas werde, d. h. zu höherer Vollkommenheit sich entwickle: er behauptete, es sei ihm ein Sein, ein in jeder Beziehung „abgerundetes Sein“ verliehen worden, in dem er wenn auch ohne Zwang zu beharren gehabt hätte. Die Wahlfreiheit sei bereits ein Produkt der Sünde gewesen, ursprünglich habe der Mensch die reale Freiheit besessen.

Die meisten anderen aber finden in der Ebenbildlichkeit keinen eigentlichen Vollendungszustand, sondern die bloße Potenz zu einer allmählichen Herbeiführung eines solchen. Nach Zöckler „dürfte gegen eine mehr potenzielle (anlagemäßige) als essentielle Fassung (im Sinne Reinhards) der einzelnen im göttlichen Ebenbilde enthaltenen Vollkommenheiten, insbesondere der intellektuellen und der des religiösen Bewußtseins, nichts Wesentliches einzuwenden sein“. Hiermit ist nicht einmal eine neutrale Indifferenz ausdrücklich abgelehnt. Dagegen bleiben Dorner und Frank zwar auch bei einer gewissen Potentialität stehen, legen jedoch Gewicht darauf, daß wenigstens eine positive Richtung auf das Gute mit ihr verknüpft

1) Daß zwar hiervon abgesehen, aber an die Stelle der „mythologischen“ biblischen Darstellung eine andere, auf eine Hypothese begründete gesetzt und dabei doch an einen zeitlich vorhanden gewesenen Urzustand gedacht wird, kommt auch bei der kritischen Schule vor.

gewesen sei. Nach Dorner ist die Idee der Gottebenbildlichkeit als Bestimmung zu unterscheiden von der Verwirklichung dieser Idee schon durch den Schöpfungsakt; aber das Ebenbild ist nicht in dem bloß formalen, leeren Wahlvermögen zu erblicken, vielmehr konnte das Freie nur für das ethisch Notwendige geschaffen sein; der erste Mensch wurde geschaffen mit einem natürlichen Zuge zu dem Guten oder mit einer natürlichen Liebe zu Gott. Noch entschiedener schließt Frank das bloße Aequilibrium aus. Der Mensch, sagt er (Wahrheit I § 23), charakterisiert sich als Ebenbild Gottes vermöge einer Selbstmächtigkeit, welche gemäß seiner zentralen Stellung die Weltmächtigkeit in sich schließt. Wesensausdruck, Wesenserscheinung der Gottesbildlichkeit ist die dem Menschen als gottesbildlichem zugedachte und zustehende Herrschaft über die irdischen Kreaturen. Die Ebenbildlichkeit mit Gott besteht also in seiner Persönlichkeit; aber, so sehr auch die Potentialität der ursprünglichen menschlichen Begabung im Interesse seines weiteren aktuellen Werdens zu betonen ist, diese Potentialität ist keine Neutralität, weil sie sonst Sündigkeit sein würde, sondern der Urstand des nach Gottes Bilde geschaffenen Menschen war ein „fürgöttlicher", schloß seine gottgemäße religiöse und sittliche Stellung ein und trug im allgemeinen schon den religiös-ethischen Charakter, zu welchem (nach Eph 4 20 Col 3 10) die Neuschöpfung in Christo dem Christen verhilft; so jedoch, daß es erst die Aufgabe des mit Wahlfreiheit ausgerüsteten Menschen war, durch Aneignung der Welt und Aneignung Gottes zum Ziel seiner Vollendung zu gelangen.

Auch Schleiermacher handelt in einem besonderen Lehrstück (Glaubenslehre, I § 60 f.) von der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen; damit aber ist nicht gemeint „irgend ein zeitlicher Zustand des Menschen, sondern nur die der ganzen zeitlichen Entwicklung gleichmäßig zu Grunde liegenden und während derselben sich immer gleichbleibenden Verhältnisse". Diese ursprüngliche Vollkommenheit besteht in der religiösen Anlage, nämlich in dem bewußten „Vermögen, mittels des menschlichen Organismus zu denjenigen Zuständen des Selbstbewußtseins zu gelangen, an welchen sich das Gottesbewußtsein verwirklichen kann", und in dem Zusammenhang des Gattungsbewußtseins mit dem persönlichen Selbstbewußtsein, welchen der Trieb, das Gottesbewußtsein zu äußern, in sich schließt.

Pfleiderer bezeichnet, ohne Gen 1 und 2 als wirkliche Geschichte zu fassen, den zeitlichen Urstand als den einer relativen kindlichen Unschuld oder sittlich indifferenten Natürlichkeit, vermeidet aber die Gleichsetzung von wesentlicher Urbestimmung und zeitlichem Urzu-

stand. „Das göttliche Ebenbild", sagt er, „war zwar schon im Urstand vorhanden, aber nur als Anlage zur wirklichen Gottähnlichkeit in der Vernunftbegabung der menschlichen Persönlichkeit; hingegen als Wirklichkeit gottähnlichen Geistes ist es erst im zweiten Adam erschienen und zum Prinzip des Reiches Gottes geworden" (Grundriß [6], S. 115 f.). Lipsius erklärt zwar auch die zeitliche Vorstellung eines religiösen Verhältnisses, in welchem der Mensch von dem unmittelbaren Bewußtsein seiner Lebensgemeinschaft mit Gott erfüllt ist, für berechtigt, will sie aber nicht mit dem Anfang alles geschichtlichen Lebens überhaupt zusammenfallen lassen; übrigens betrachtet er als Inhalt der Gottebenbildlichkeit die als Anlage und Potenz dem Menschen als solchem innewohnende geistige Wesensbestimmung, von welcher jedoch seine erst auf dem Wege sittlich-religiöser Entwicklung erreichbare wirkliche Geistigkeit und Lebensgemeinschaft *mit Gott zu unterscheiden* sei (Lehrbuch [3], § 457 f.).

b) Eine starke Änderung der Lage brachte auch hier A. Ritschl; denn er vernichtete einerseits die übliche dogmatische Lehre vom Urstand, rettete aber anderseits ihren religiösen Gehalt für die Dogmatik. Die Lehre der alten Dogmatiker vom Urstand ist ihm schon deshalb verdächtig, weil sie eng mit der allgemeinen vernünftigen Gotteserkenntnis zusammenhängt, die bei ihnen über der christlichen schwebt (Rechtf. u. Versöhnung, III 4). Vor allem aber scheint sie ihm keinen genügenden Grund in der Schrift zu haben und die Sünde zu einer zufälligen und unregelmäßigen Erscheinung in der Geschichte zu stempeln, was wieder die geschichtliche Erscheinung Christi unverständlich machen soll. Trotzdem hat die dogmatische Lehre vom Urstand eine hohe Bedeutung. Sie bildet eine Vorausdatierung des christlichen Lebensideals; ihr wirklicher Inhalt wird gar nicht durch den biblischen Bericht bestimmt, sondern „durch die geistige und sittliche Bestimmung der Menschen, welche in der Lebensführung Jesu und in seiner Absicht des Gottesreichs offenbar wird". Daher bringt sie einen wichtigen Gegensatz der evangelischen und der katholischen Auffassung des christlichen Lebensideals zur dogmatischen Ausprägung. Während für den Katholiken dieses Ideal über die wesentliche Bestimmung des Menschen hinausführt (vita angelica der Mönche!), und also, in den Urstand zurückgespiegelt, die iustitia originalis als donum superadditum erscheinen läßt, legt der Protestant es in den Rahmen der menschlichen Bestimmung hinein, rechnet es zum Begriff des Menschen und versteht umgekehrt Wesen und Begriff des Menschen nach diesem Maßstab. Was also an die Stelle der Lehre vom Urstand treten muß, das ist die vom christlichen Lebensideal, als dessen

Gegenteil dann die Sünde zu begreifen ist. Es wird von Ritschl nach zwei Seiten dargestellt: es umfaßt nämlich die religiöse Funktion des Vertrauens auf Gott, in dem man der Welt überlegen ist, und die sittliche Funktion, das Handeln aus Liebe gegen den Nächsten zur Hervorbringung der höchsten Gemeinschaft (Rechtf. u. Versöhnung, III 313 ff.; s. unten §§ 8 und 58,2).

Ritschls Auffassung ist in hohem Grade Gemeingut geworden. Die Lehre von der Bestimmung des Menschen zum gottebenbildlichen geistigen Personleben wird heute überwiegend direkt an Christus und dem Evangelium orientiert, nicht mehr an irgendwelcher Ausmalung des Urstandes. Am ausführlichsten hat H. H. Wendt davon gehandelt (Lehre v. d. menschl. Vollkommenheit, 1882, S. 222 f.). Der Mensch als solcher, lehrt dieser, sieht in der Ausübung der Herrschaft über die ihn umgebende Natur eine Bestimmung, deren Verwirklichung zu seiner Würde als Mensch gehört. Die Ausübung dieser Naturbeherrschung findet aber ihre Schranke in einem Gesetze, welches er in sich selbst vorfindet und welches ihm die Aufgabe stellt, seine Willensbestrebungen nach einer bestimmten Ordnung hervorzubringen und mit einander zu verknüpfen, nämlich nach einer Ordnung der Beharrung und der Vergeltung. In der rein formalen Forderung dieser Ordnung besteht das Gewissensgesetz, welches unsere Willenstätigkeit begleitet. Bei der allmählich sich entwickelnden Ausdeutung dieses formalen Gewissensgesetzes sind aber weder die einzelnen Menschen noch die größeren Menschheitsgruppen vor Irrungen gesichert gewesen. Seine vollkommene Deutung und somit die Deutung der dem Menschen durch sein eigenes praktisches Bewußtsein angezeigten sittlichen Bestimmung liegt erst in der Verkündigung vom Gottesreiche, wie sie Jesus in seinem Wirken und Lehren vollzogen hat. Durch das Liebeswirken im Gottesreiche werden einerseits die verschiedenen Willensbestrebungen des Menschen zu einem stetigen, auf ein einziges Endziel gerichteten Zusammenhange, einem in sich geschlossenen Ganzen geeint, wird anderseits das umfassendste Gemeinschaftswirken in wechselseitiger Mitteilung hergestellt; und die christliche Gemeinde weiß, daß auch der äußerlich größte Verzicht auf den Genuß von Gütern der natürlichen Welt tatsächlich die größte Probe seiner Beherrschung der natürlichen Welt ist.

Sind die Anregungen Ritschls geeignet, eine positive religiöse Überbietung und damit die endgiltige Entwurzelung der früheren Lehre vom Urstand herbei zu führen, so wird diese zugleich auch durch den Fortschritt der naturwissenschaftlichen, prähistorischen und paläontologischen Forschung in wachsendem Maße gefährdet.

Zwar kann solche Forschung nie zu Beweisen aufsteigen. Aber das suggestiv wirkende Interesse an ihr und die wissenschaftliche Fruchtbarkeit ihrer Hypothesen nötigen allmählich auch konservativ denkende Kreise dazu, an diesem Punkte den durch kein Glaubensinteresse gebotenen Widerstand gegen die Entwicklungslehre aufzugeben.

So hat die Lehre vom Urstand ihre alte Bedeutung verloren. Manche Dogmatiker verzichten, weil wir über die ersten Menschen geschichtlich nichts wissen können, auf jede genauere dogmatische Behandlung; so außer modernen Theologen auch Schlatter, Das chr. Dogma, S. 279. Andere behaupten wenigstens einen gewissen Rest der Lehre vom Urstand; sie sehen nämlich in ihr den dogmatischen Ort für den Ausdruck der Gewißheit, daß die menschliche Sündhaftigkeit nicht unmittelbar aus Gottes Schöpfertätigkeit hervorgegangen sein kann; sie postulieren daher für die ersten Menschen „ein Leben in Gemeinschaft mit Gott, welches indes der Entwickelung und allseitigen Durchbildung ebenso fähig als bedürftig war“ (Kähler, Lehre, S. 300 ff.). Bachmann formuliert sogar die „Inhalte der ursprünglichen Vollkommenheit“: Anpassung an die Sinnenwelt, Befähigung für die Geschichtswelt, vor allem aber realer Zusammenhang mit der Gotteswelt (Grundlinien, § 30). Kaftan trägt einen ähnlichen Gedanken wie Kähler vor, doch ohne ihn so stark zu betonen: die auf geistiges Personleben angelegte menschliche Natur kommt in unserer Erfahrung nur als sündig verderbt vor; nun kann sie aber so nicht von Gott erschaffen sein, daher bildet sich der Gedanke, daß die ersten Menschen zunächst in vorsittlicher Unschuld lebten. Doch ist das nicht wirkliche Erkenntnis, sondern Postulat; daher warnt Kaftan vor jeder Ausmalung — sie müßte zur Phantastik führen (Dogmatik, S. 381; s. auch Kirn, Grundriß, II § 20). Der religiöse Nerv in diesem Rest der Urstandslehre ist also die Abweisung der Alternative, Gott zum Urheber der Sünde zu machen, oder aber die Überzeugung von der sündigen Verderbtheit des Menschengeschlechts dualistisch zuzuspitzen; das altprotestantische Motiv, durch Betonung der ursprünglichen Vollkommenheit die Sünde desto furchtbarer erscheinen zu lassen, ist aufgegeben.

Literatur: H. H. Wendt, Die chr. Lehre von d. menschl. Vollkommenheit, 1882; Hn. Cremer, Ebenbild Gottes, RE 5, 1898, 113—18, und Ursprüngliche Gerechtigkeit, RE 6, 1899, 546—53; Kalweit, Gottesebenbildlichkeit, RGG 2, 1910, 1567 f.; Zöckler, Die Lehre v. Urstand des Menschen, gesch. u. dogm.-apol. untersucht, 1880; Rüetschi, G u. Kritik der Lehre v. d. urspr. Vollkommenheit, 1881; Oswald, Rel. Urgeschichte d. Menschheit, nach d. Lehre d. kath. K, 1881.

§ 4. Andere Momente der altdogmatischen Lehre.

1. Leib und Seele. — Was die Bestandteile des menschlichen Wesens betrifft, so hatte sich Luther im Anschluß an die abendländische Überlieferung (die griechische Kirche war überwiegend trichotomisch) für die Dichotomie erklärt, und ihm folgten in dieser Beziehung auch die älteren Dogmatiker. Demnach definiert Hollaz den Menschen folgendermaßen: homo est animal, constans anima rationali et corpore organico, a deo conditum, also der Mensch ist ein von Gott erschaffenes lebendes Wesen, welches aus einer vernünftigen Seele und einem organischen Leibe besteht.

2. Die Entstehung der Seele. — Über die Entstehung der individuellen Seelen hatte es bei den Kirchenvätern drei verschiedene Theorien gegeben: die präexistentianische, die kreatianische und die traduzianische (oder generatianische). Nach der präexistentianischen Ansicht beruht das Wesen des Menschen dergestalt in der Seele, daß der Leib nur als accidens gilt; alle einzelnen Seelen aber lassen die Präexistentianer vor der Sinnenwelt erschaffen sein und betrachten den Akt unserer Geburt lediglich als den Akt der Verbindung eines natürlich erzeugten Fötus mit einer präexistenten Seele. Diese Ansicht, die unter den Kirchenvätern besonders Origenes vertrat, wurde von der Kirche schon im 6. Jahrh. verworfen und fand bei den protestantischen Dogmatikern keine Anerkennung[1]. Nach der kreatianischen Ansicht wird zu dem natürlich erzeugten Keime des Leibes in jedem einzelnen Falle der Entstehung eines Individuums die Seele von Gott unmittelbar hinzuerschaffen. Diese Theorie herrscht in der römischen Kirche (Conc. Lat. V., Bulle Apostolici regiminis: Anima corporibus infunditur, sc. a deo; Huber, Creatianismus, Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon, III ^{2} 1178 ff.), wo sie vor allem die Annahme der Willensfreiheit und des Verdienstes stützen soll. Sie findet sich auch bei den meisten älteren reformierten Theologen; sie gaben ihr vor der dritten den Vorzug, weil sie die Abhängigkeit der werdenden individuellen Seele von Gott anschaulicher hervorzuheben schien[2]. Die älteren lutherischen Dogmatiker huldigen aber vorwiegend (nicht einstimmig) der traduzianischen (generatianischen) Ansicht. Nach dieser wird nicht jede Seele bei der Geburt oder Empfängnis der Individuen unmittelbar erst geschaffen, sondern die individuellen Seelen sind Absenker aus der fortgepflanzten Urseele Adams. Adam ist parens universi generis humani

---

1) Wie sie bei Julius Müller auflebte, darüber vgl. unten § 8,1.

2) Im 19. Jahrhundert nimmt sie Geß zu christologischen Zwecken wieder auf, s. unten § 45 I 2.

in der Art, daß die Seelen per traducem (sive mediante semine prolifico tanquam vehiculo) a parentibus propagantur vi benedictionis divinae, non immediate creantur. Dieser Ansicht gaben die meisten Lutheraner den Vorzug, weil sie ihnen als die geeignetste Grundlage der Erbsündenlehre erschien. Doch legten wenigstens nicht alle unter den ältesten lutherischen Dogmatikern auf den Traduzianismus Gewicht. Denn Chemnitz läßt die Frage unentschieden (P. I, de pecc. orig. fol. 236); J. Gerhard sagt: wir überlassen die Untersuchung der Art der Fortpflanzung den Philosophen, da uns noch nicht klar ist, daß sie in der Schrift dargelegt sei; auch Baier entscheidet sich nicht (s. Pars II, cap. II, § 14 Note 6), mit Hinweisung auf Musäus und Augustin (Epist. 29).

In der Gegenwart sind von den meisten evangelischen Dogmatikern alle diese Theorien als ungenügend und künstlich aufgegeben worden (vgl. etwa Häring, Glaube, S. 257). Die konservativen Theologen erörtern sie wenigstens teilweise. W. Schmidt (Dogmatik, II 258 ff.) und Bachmann (Grundlinien, S. 46) entscheiden sich gut lutherisch für den Traduzianismus, um das Eigenleben der Welt und die Verwobenheit unseres geistigen Lebens mit dem natürlichen Organismus auszudrücken; Kähler dagegen zeigt mehr Sympathie für den Kreatianismus (Lehre, S. 272).

§ 5. Kritik.

Auch bei der dogmatischen Anthropologie empfahl es sich, von der traditionellen oder orthodoxen Ansicht und den durch diese veranlaßten neueren Erörterungen auszugehen. Da sich nun namentlich die älteren Dogmatiker bei der Ausfüllung dieses Artikels *mancherlei Grenzüberschreitungen* erlaubt und der Autorität der hl. Schrift eine falsche Ausdehnung gegeben haben, so muß sich zunächst eine ausdrückliche Ausscheidung des hierher überhaupt nicht Gehörigen und eine Abweisung des üblichen falschen Schriftgebrauchs anschließen. Erst dann (in der 2. Abteilung) kann die Darstellung der nach unsrer Meinung richtigen Ansicht folgen.

1. Bedeutungslos gewordene Teile der Kirchenlehre. — Viele Momente der Lehre vom Menschen, auf welche teils die älteren, teils die neueren orthodoxen Dogmatiker Gewicht legen, haben gar kein religiöses und dogmatisches Interesse, und ihre Feststellung gehört nicht in die Glaubenslehre, sondern in die Psychologie und in die Naturwissenschaft. Dahin rechnen wir die Frage, ob es voradamitische Menschen auf Erden gegeben habe, wie Swedenborg will, der auch die Engel nur verklärte Menschen sein

läßt; ebenso ist es eine rein psychologische Frage, ob alle vernünftigen Kreaturen geistleiblich seien oder einige bloß geistig; ja selbst, ob die präexistentianische oder die kreatianische oder die traduzianische Ansicht die richtige sei oder keine von diesen dreien. Ferner kann die Dogmatik darüber nicht entscheiden wollen, ob alle Menschen von einem Paar abstammen, die Differenz der Rassen also aus späterer Entwicklung hervorgegangen ist, oder ob ursprünglich mehr als ein Paar erschaffen wurde, die Rassenverschiedenheit somit eine ursprüngliche gewesen ist.

2. Der Darwinismus und die Sonderstellung des Menschen. — Daß alle Menschen im Wesentlichen gleichartig organisiert sind, diese Tatsache hat allerdings ein religiöses Interesse[1]; wir könnten nicht alle Menschen als unsere Brüder betrachten und behandeln, wenn wir daran zweifeln sollten. In diesem Sinne postuliert also der Glaube die Einheit der menschlichen Gattung; ohne dieses Gattungs- und Gemeinschaftsbewußtsein kann der christliche Glaube nicht bestehen. Aber Gott konnte auch dann diese gleichartige Organisation stiften und ihre Fortdauer sicher stellen, wenn er, wie manche Naturforscher behaupten, schon ursprünglich mehrere Paare schuf. Die Gattungseinheit ist ja an das Erschaffensein bloß eines Exemplars gar nicht gebunden. Niemand würde z. B. die Gattungseinheit der Löwen aufzugeben genötigt sein, wenn sich herausstellen sollte, daß nicht alle Löwen von einem Urpaare herstammen.

Der Darwinismus oder die sog. Transmutationshypothese leitet die verschiedenen Pflanzen- und Tierarten aus einem oder wenigen Urwesen ab; diese wenigen Grundtypen hätten sich durch Bodenverhältnisse, Rassenkreuzung und andere ähnliche Einflüsse in die Mannigfaltigkeit der Arten besondert; alle Arten im Gebiete der Tier- und Pflanzenwelt haben nach Darwin gemeinsame Abstammung und beruhen auf ganz allmählicher, aber in Milliarden von Jahren sich unendlich vergrößernder Abänderung des Grundtypus. Die durch geänderte Lebensbedingungen bewirkten individuellen Abänderungen der Organismen wiederholen sich bei den

---

1) Vgl. Lotze, Mikrokosmus II 167 (1858): „Welche Zweifel sich auch über die Gleichheit der geistigen Anlagen in den verschiedenen Stammformen der Menschen erheben mögen: jedenfalls sind jene Anlagen gleichartig genug, um sie alle, obwohl mit abgestufter Wichtigkeit ihrer Beteiligung, zur Gemeinsamkeit eines menschlichen Lebensverkehrs zu befähigen, sie bilden alle die zusammengehörige, sich gegenseitig erziehende Gemeinde der Menschheit". Und S. 257: „Selbst in tierischer Verwilderung schließt der menschliche Geist eine Fähigkeit der Verbesserung ein, die der ursprünglich tierischen Seele unter den günstigsten Verhältnissen fehlt."

auf einander folgenden Generationen in demselben Sinne. Die fortschreitende Entwicklung, vermöge deren sich aus dem gemeinsamen Urwesen die verschiedenen Arten ergeben haben, war notwendig infolge des Kampfes ums Dasein, d. h. des Strebens nach Selbsterhaltung, und der daraus mit Notwendigkeit erfolgenden natürlichen Züchtung, welche ein Analogon der Züchtung durch Menschen ist, aber von der Natur selbst ausgeht und weit wirksamer und mannigfaltiger ist als jene. Für die entscheidenden, die Veränderung der Lebensbedingungen hauptsächlich hervorbringenden Faktoren hält Darwin die Änderungen des Klimas und der Nahrung. Bei einem Verlassen der Wohnsitze der Organismen findet Ähnliches statt, wie wenn ein wild lebendes Tier oder eine wild wachsende Pflanze in Kultur genommen wird. Auch der Mensch nun, die Krone der Schöpfung, ist nach Darwin ein Produkt der natürlichen Züchtung, auch er hat sich aus der Reihe der nach einander folgenden Abänderungen der Wesen entwickelt. Der Mensch ist keineswegs von allen anderen Wesen durchaus verschieden, sondern nur vollkommner. Auf einer niedrigeren Entwicklungsstufe finden sich auch beim Tiere die im Menschen vorhandenen geistigen Eigenschaften. Wir stammen von Barbaren. Wer aber einen wilden, barbarischen Menschen in seinem Naturzustande gesehen hat, der wird sich nicht sehr schämen, sagt Darwin, wenn er zu der Anerkennung gezwungen wird, daß das Blut noch niedrigerer Wesen in seinen Adern fließt.

Der Mensch erscheint also nach dieser Theorie in näherer Verwandtschaft mit den unvernünftigen Geschöpfen und namentlich der Tierwelt als nach der gewöhnlichen, und doch ist es religiös wichtig, daß man seine spezifische Erhabenheit über die unteren Stufen festhält. Allein diese wird auch durch den ursprünglichen Darwinismus nicht notwendig aufgehoben. Es ist verhältnismäßig gleichgültig, wie sie zu stande gekommen ist, wenn sie nur vorhanden ist. Die Transmutationshypothese, deren naturwissenschaftlichen Wert wir hier nicht zu beurteilen haben, scheint Gott möglichst in Ruhestand zu setzen, um der freien Selbstentwicklung der Welt Raum zu schaffen. Indessen es muß anerkannt werden, daß gerade die Hauptvertreter jener Hypothese die Anerkennung eines persönlichen Gottes und einer wirklichen Schöpfung durch ihre Fassung nicht ausgeschlossen haben. Darwin selbst sagt: die ursprünglichen Wesen seien geschaffen, aus unorganischen Stoffen entstünden die Organismen nicht, und es sei wahrlich eine großartige Ansicht, daß der Schöpfer den Keim alles Lebens, das uns umgibt, nur wenigen oder nur einer einzigen Form eingehaucht habe, und daß aus so einfachem Anfange sich eine endlose Reihe der schönsten und

wundervollsten Formen entwickelt habe und noch immer entwickle. Dem gegenüber wiederholen wir: die spezifische Erhabenheit des Menschen über die Tierwelt ist auch religiös wesentlich. Wie sie aber zu stande gekommen ist, darauf kommt es weniger an.

Wichtig ist dagegen für die religiöse und dogmatische Anthropologie die Anerkennung, daß der Mensch Intelligenz und Willensvermögen besitze und daß dies der unterscheidende Vorzug des Menschen sei als eines Geschöpfes, das die Anlage zur Sittlichkeit in sich trage. Mag man noch so sehr unterscheiden zwischen naturwissenschaftlichen und dogmatischen Problemen, der Materialismus kann in keinem Falle zu den indifferenten Fragen gerechnet werden. Denn der Materialismus leugnet die Substanzialität des Geistes, sofern er diesen lediglich als ein Akzidens physischer Prozesse betrachtet. Er entzieht dadurch allem religiösen und sittlichen Streben Grund und Boden. Es gibt einen gewissen Determinismus, welcher die Religion nicht aufhebt; aber durch den materialistisch-physikalischen Determinismus wäre sowohl der Ethik als der Religion die Lebenswurzel abgeschnitten. Es ist daher auch für die Theologie vom höchsten Interesse, daß der Materialismus widerlegt werde; aber die Widerlegung gehört nicht in die Dogmatik selbst. Diese muß voraussetzen, daß der Mensch ein intelligentes und mit Willensfreiheit ausgerüstetes Wesen ist, und daß der Denkprozeß sowie die Willensentscheidungen nicht bloße Erzeugnisse naturnotwendiger physischer Funktionen und Kräfte sind.

Aus der neueren Literatur vgl. vor allem R. Otto, Naturalistische und rel. Weltansicht, [2] 1909 (mit Skizze der Wandlungen der naturwissenschaftlichen Theorien seit Darwin); O. Zöckler, Gottes Zeugen im Reiche der Natur (Biographien großer Naturforscher), [2] 1906, und G der Apologie des Chrtums, 1907; Wobbermin, Apologetik, RGG 1, 558 ff; F. Kramm, Keplerbund u. verwandte apologetische Bestrebungen der Gegenwart, RGG 3, 1060 ff. Siehe auch unten die Literatur zu § 22,2.

3. Zur biblischen Psychologie. — Die sog. biblische Psychologie hat rein als solche keine dogmatische Bedeutung; denn es gibt keine geoffenbarte Wissenschaft und mithin keine geoffenbarte Seelenkunde. Überdies fehlt natürlich in der Bibel wie jedes wissenschaftlich-systematische Interesse, so auch eine eigentliche Lehre vom Seelenleben. Doch hängen gewisse psychologische oder doch anthropologische Begriffe der beiden Testamente (namentlich der der σάρξ und der des πνεῦμα) eng mit wesentlichen christlich-religiösen und christlich-ethischen Glaubenssätzen zusammen. Daher ist wenigstens ein kurzer Hinweis nötig (über den Begriff des Fleisches s. unten § 9). Die Grundlage der biblischen Anthropologie ist dichotomisch. Sie unterscheidet entsprechend der antiken Stim-

mung Außen- und Innenmensch; sowohl πνεῦμα als ψυχή bezeichnen — unbeschadet ihrer Verschiedenheit — der leiblich-sinnlichen gegenüber die geistige Seite des menschlichen Wesens. Allerdings zeigen sich bei Paulus Ansätze zu einer Trichotomie. Denn bei ihm treten die 3 Größen σάρξ, ψυχή und πνεῦμα eigentümlich neben einander. Allein sie sind nicht gleichgeordnet. Denn πνεῦμα ist das Wesen des Göttlichen, das dem wiedergeborenen Menschen geschenkt wird und sein neues Lebensprinzip bildet, das ihn also aus der Menschenwelt hinauf in die göttliche hebt. Es gehört demnach, wo es streng gefaßt wird, gar nicht zu den anthropologischen Begriffen. Wo es aber einen allgemeineren Sinn hat, bezeichnet es einfach die geistige Seite des Menschen, sprengt also erst recht nicht den dichotomischen Rahmen.

Literatur: Holtzmann, Neutest. Th, [2]II 12—24; Feine, Neutest. Th, [2]424 ff; v. Dobschütz, Exkurs zu I Thess 5,23 (in Meyers Kommentar); Lietzmann, Exkurse zu Rm 7,14; 8,11; I Kor 2,14 (Handbuch); zu der dort verzeichneten Literatur s. noch Reitzenstein, Hellenist. Mysterienreligionen, S. 153 ff; A. Schweitzer, G der Paulinischen Forschung, 1911 (scharf gegen die übliche Annahme griechischer Elemente bei Paulus; sieht im Paulinismus nur „eine eschatologische Mystik, die sich mit Hilfe der griechischen religiösen Sprache darstellt“ S. 188).

4. Schöpfungsbericht und Urstand. — Die allgemeine Schöpfungsgeschichte (Gen 1 1—2 4[a]) des ersten Erzählers und die mit einer Geschichte der Entstehung des Übels abschließende Geschichte der Schöpfung des Menschen, die der Jehovist gibt (2 4[b]—3 24), bieten neben manchen Problemen, welche die Dogmatik nicht angehen, auch solche, zu denen diese wenigstens Stellung nehmen muß. Zu diesen gehört namentlich die Grundfrage: Ist etwa erstens anzunehmen, daß mehr oder weniger buchstäblich alles sich geschichtlich so ereignet hat, wie es erzählt ist? Oder sind zweitens hier lediglich mythologisch verkörperte Ideen, anthropologische Beobachtungen und Glaubenswahrheiten zu suchen und zu finden (sei es so, daß auch die Verfasser oder der Redaktor Geschichte gar nicht geben wollten, oder so, daß sie dies zwar wollten, für uns aber ihre Darstellung nur die Bedeutung von Gedanken hat)? Oder verdient drittens eine vermittelnde Ansicht den Vorzug, die entweder im allgemeinen eine Mischung von Dichtung und geschichtlicher Wahrheit, oder aber im besonderen einen dem Zustande des natürlichen erlösungsbedürftigen Menschen zeitlich vorausgehenden Status integritatis mit entschiedener Richtung auf das Gute behauptet?

Wir nun lehnen (im wesentlichen aus den Gründen, die schon Schleiermacher, Glaubenslehre I, § 61 2 entwickelt hat) die Historizität

ab, treten also der an *zweiter* Stelle gekennzeichneten Ansicht bei; die dogmatischen Interessen, welchen die dritte, eklektische Ansicht dienen will, lassen sich, soweit sie berechtigt sind, auch ohne diese wahren. Ehe wir aber in concreto die fraglichen Urkunden, die nicht mehr, aber auch nicht weniger als das übrige AT Berücksichtigung verdienen, dogmatisch ausbeuten (in der 2. Abt.), stellen wir *biblisch-theologisch* fest, daß selbst unter Voraussetzung der Historizität die Erzählungen der Genesis das nicht enthalten, was die orthodoxen Dogmatiker oder andere darin gefunden haben.

Sehen wir zunächst von 1 26 27 ab, so finden wir in Gen 1—3 keine Spur einer moralischen Vollkommenheit oder entschiedenen Richtung auf das Gute von den Protoplasten ausgesagt; vielmehr wird ihnen lediglich einerseits eine ursprüngliche kindliche Unschuld, anderseits eine damit keineswegs im Widerspruch stehende Verführbarkeit beigelegt. 1 31 betrifft nicht die sittliche Beschaffenheit der Urmenschen, sondern behauptet nur, daß ihr ganzer Urzustand zweckmäßig vom Schöpfer angeordnet war (was nicht minder von den Raubtieren gilt, 1 25). 2 25 bezeichnet keine sittliche, sondern eine vorsittliche Qualität, 3 7 eine Folge des Verlustes der Unschuld durch einen Freiheitsakt; wenn dieser, wie es wahrscheinlich ist, als schlechthin *erster* gelten soll (also nicht als erste Unterbrechung einer vorgängigen Urperiode freien Gehorsams), so deutet er eher das Gegenteil einer iustitia originalis an als eine solche. Innerhalb seines Urstandes, nicht infolge eines Herausfallens aus ihm, wird dem ersten Menschenpaar Ungehorsam gegenüber Gott zugeschrieben.

Was aber die Gottebenbildlichkeit (1 26 27) betrifft, so kann sie nicht nach Kol 3 10 und Eph 4 24, sondern lediglich nach dem Zusammenhang und etwaigen dem Verfasser geläufigen israelitischen Vorstellungen (vgl. Ps 8) gedeutet werden. Der Verfasser selbst sagt nicht ausdrücklich, was er darunter versteht. Sicher ist aber nach 5 1—3, daß die hier gemeinte Gottähnlichkeit (= Gottebenbildlichkeit) als in jeder Beziehung auf die Nachkommen Adams übergegangen vorgestellt wird, und daß die Erhabenheit und die Herrschaft über die Tiere (sowie über die ganze Erde), vermöge deren der Mensch gleichsam als der Statthalter Gottes auf Erden erscheint, in sie eingeschlossen ist; und wahrscheinlich ist, daß den Kern der Vorstellung die formale Persönlichkeit bildet, d. h. Selbstbewußtsein und Selbstbestimmungsfähigkeit, Denk- und Willensvermögen. Ob mit Kimchi bei jener Herrschaft auch an die Bewältigung der Welt durch die Erkenntnis zu denken ist, lassen wir dahingestellt. Aber über die aktuelle sittliche Beschaffenheit der Protoplasten ist nichts

gesagt; denn aktuell moralische Zustände sind nicht erblich (vgl. 5 1—3), wohl aber Anlagen und diesen entsprechende Aufgaben.[1])

Wenn wir nun kein Recht haben, aus Gen 2 und 3 Schlüsse auf einen einstmaligen geschichtlichen Vorgang (einen bestimmten epochemachenden Sündenfall der Protoplasten) zu ziehen, so fällt der einzige biblisch-theologische Grund weg, der uns veranlassen könnte, abgesehen von der Erlösung zwei zeitlich gesonderte Zustände des Menschengeschlechts (zunächst des ersten Menschenpaares) anzunehmen, mithin dem Zustande des natürlichen Menschen einen Status integritatis voraufgehen zu lassen und einen dogmatischen Artikel vom Urzustande aufzustellen.

Unerläßlich ist es dagegen, die Momente der „göttlichen Natur" des Menschen nachzuweisen. Da wir sie aber nicht ganz getrennt von den Momenten seiner fleischlichen (sündigen) Natur behandeln können und der Erörterung der letzteren erst die orthodoxe Hamartiologie vorauszuschicken ist, können wir unser positives Resultat gegenüber unserer Kritik der traditionellen Lehre vom Urzustande hier noch nicht entwickeln.

Zweite Abteilung.

Die Lehre von der Sünde und der Abschluß der Anthropologie.

§ 6. *Die altdogmatische Lehre von der Sünde.*

Der erste Mensch oder das erste Menschenpaar, lehren die kirchlichen Dogmatiker, ist in dem ihm anerschaffenen Status integritatis nicht geblieben, sondern hat ihn durch den Sündenfall verloren und ist dadurch in den Status corruptionis eingetreten. Die Betrachtung des Sündenfalls setzt aber voraus eine Einsicht in das Wesen der Sünde im allgemeinen.

Daher handeln die älteren Dogmatiker gewöhnlich 1. de peccato in genere, von der Sünde im allgemeinen. Bei der Definition der Sünde gehen sie aus von der Stelle I Joh 3 4 und bestimmen das peccatum als aberratio a lege divina. Sünde ist also jede Abweichung von einem göttlichen Gesetz, mag dieses Gesetz dem Menschen ins Herz geschrieben oder von außen an ihn herangetreten sein. Das Gesetz, sagt z. B. Baier, ist die ewige und unwandelbare Weisheit Gottes und Gottes Urteil über das, was der vernünftigen Kreatur als solcher geziemt oder nicht geziemt, verbunden mit dem Willen, daß das geschehe oder nicht geschehe. Verkündigt ist dieses

1) Von den neueren Kommentatoren der Genesis sieht Dillmann die Gottähnlichkeit in der ganzen geistigen Anlage, Holzinger im Moment der Herrschaft, Gunkel in der körperlichen Ähnlichkeit nach Gestalt und Aussehen ohne Ausschluß des Geistigen; Smend, Alttest. RG 2, S. 439, erkennt sie in der leiblichen, aber besonders in der geistigen Anlage, die sich zeigt in der Erhebung über die Tiere, der Herrschaft über die Welt, der Gemeinschaft mit Gott und dem eigenen Willen.

Gesetz zunächst bei der Schöpfung selbst, als den Menschen die Kenntnis der praktischen Grundsätze mitgeteilt wurde und zugleich die Fähigkeit, diese Grundsätze auf die einzelnen Handlungen und Umstände anzuwenden. Nun verloren aber die Menschen durch den Sündenfall jene Vollkommenheit, welche sie, sofern sie nach dem Bilde Gottes geschaffen waren, ursprünglich in sich trugen; infolgedessen verdunkelte sich auch die Kenntnis des göttlichen Gesetzes und Willens. Daher wiederholte Gott im Dekalog den Hauptinhalt des Gesetzes und gab außerdem in der hl. Schrift nähere Erklärungen über die einzelnen Gebote. Jede Abweichung nun von dem so promulgierten Gesetz ist Sünde.

2. Kommt in Betracht das peccatum primum oder originans. Ausgehen kann eine Sünde nur von einem mit Vernunft und freiem Willen ausgerüsteten Wesen. Peccator, sagt in diesem Sinne Hollaz, est creatura rationalis, voluntate libera praedita et legi divinae subiecta, ab hac in faciendo et omittendo aberrans. Jedoch zum Begriff der Sünde selbst gehört nicht schlechthin notwendig, daß jede Abweichung vom göttlichen Gesetz mit dem Bewußtsein und Willen, von ihm abzuweichen, verknüpft sei. Das peccatum voluntarium ist vielmehr schon eine besondere Art der Sünde. Wie nun aber Subjekt des Sündigens nur die mit Willensfreiheit begabte Kreatur sein kann, so kann auch nur eine solche die Ursache der Sünde sein; dagegen ist Gott in keiner Weise causa peccati. Er hat die Sünde einmal dem Menschen nicht anerschaffen, er hat aber ferner auch nicht angeordnet, daß zu irgend einer späteren Zeit die Sünde zum Menschenwesen hinzutrete. Er hat den Menschen weder zur Sünde angetrieben, noch sie bei ihrem Eintreten gebilligt. Der primus auctor peccati ist vielmehr der Teufel, sofern dieser 1. sich selbst vermöge einer freien Willensentscheidung von Gott abwandte, 2. aber Eva, als sie sich noch in dem ursprünglich reinen Zustande befand, berückte und zum Abfall von Gott verführte. Causa instrumentalis war dabei die Schlange, serpens, wie Quenstedt sagt, verus et naturalis sed a diabolo obsessus. Dies alles zusammenfassend lehrt nun Hollaz: Die erste Sünde (peccatum primum) der Menschen ist die Übertretung des paradiesischen Gesetzes, durch welche die Protoplasten das göttliche Verbot infolge diabolischer Überredung und Mißbrauch der eigenen Freiheit verletzt haben und über sich und ihre Nachkommen nach Verlust des göttlichen Ebenbildes große Schuld und zeitliche sowie ewige Strafe gebracht haben.

Der 3. Hauptpunkt ist die eigentliche Erbsünde. Von dem peccatum primum oder originans ist zu unterscheiden das peccatum originatum. Beide gehören nach Quenstedt zum Gattungsbegriff peccatum originale, und beide traten nach demselben Theologen bereits in den Protoplasten hervor; aber während das peccatum originale originans ein einzelner actus war, war und ist das peccatum originale originatum ein habitus, ein Zustand. Und während das peccatum originans zunächst lediglich Sache Adams und Evas war, fand und findet sich das peccatum originatum nach dem Sündenfall bei den ersten Menschen selbst und deren Nachkommen. Sehr oft wird aber das peccatum originale originatum schlechthin peccatum originale im engeren Sinne genannt, wofür wiederum z. B. Baier peccatum originis sagt. Das peccatum originale, zu deutsch gewöhnlich Erbsünde genannt, heißt nach Hollaz ursprüngliche Sünde, nicht weil es mit der Welt oder auch nur mit dem Menschen zugleich entstand, sondern 1. weil es von Adam, dem ersten und insofern ursprünglichen Menschen herrührt, 2. weil es uns von unserem Ursprung her anhaftet, d. h. angeboren ist, 3. weil in ihm die Aktualsünden ihren Ursprung haben.

Die Tat der ersten Menschen selbst ging, sagt Quenstedt, auf deren Nachkommen nur über, sofern sie ihnen angerechnet wurde (Peccatum originans in posteros non transiit nisi sola imputatione); außerdem ging auf sie über jener vitiosus habitus,

jener sündige Zustand, welchen sich Adam durch jene aktuelle Übertretung des paradiesischen Gesetzes zugezogen hat, also die eigentliche Erbsünde. Definiert wird diese letztere folgendermaßen: sie sei privatio, also Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit, verbunden mit bösem Hang oder böser Neigung, ein Mangel, welcher das Verderben der ganzen menschlichen Natur nach sich ziehe, aus dem Fall der ersten Eltern herrühre und durch physische Zeugung auf alle Menschen fortgepflanzt sei, so daß diese infolgedessen untüchtig seien zum Guten, dagegen geneigt zum Bösen und in ihrer Schuld würdig des göttlichen Zornes und der ewigen Verdammnis. Die Erbsünde wird also hingestellt als ihrem Wesen nach doppelseitig; sie hat eine negative und eine positive Seite. Peccatum originale formaliter consistit in privatione iustitiae originalis, homini inesse debitae, et carnali concupiscentia sive inclinatione ad malum. Das Negative ist der Verlust der iustitia originalis, in der zu verharren der Mensch verpflichtet war; das Positive die fleischliche böse Lust oder der Hang zum Bösen. Damit ist aber verbunden der defectus liberi arbitrii in spiritualibus, der Mangel der Freiheit in geistlichen Dingen, und als drittes Moment die imputatio ad reatum et poenam, Schuld und Strafwürdigkeit. Nämlich die erste Sünde Adams wird zugleich allen seinen Nachkommen als Schuld angerechnet, und zwar aus zwei Gründen: 1. weil Adam zu betrachten ist als communis parens, caput, stirps et repraesentator totius generis humani, als gemeinschaftliches Haupt und als Repräsentant der ganzen Menschheit, 2. aber auch auf Grund der den Nachkommen Adams infolge ihrer Abstammung von ihm persönlich anhaftenden Erbsünde. Die imputatio wurde hiernach teils als immediata, teils als mediata gefaßt.

Übrigens fühlen bereits einige der älteren Dogmatiker die Schwierigkeiten dieser Theorie. Baier wenigstens bemerkt ausdrücklich: man müsse sich daran genügen lassen, daß das Daß dieser Zurechnung geoffenbart sei. Hingegen sei es nicht notwendig, ja nicht geraten, über das Wieso, über das Quomodo zu reflektieren. Wie konnte Gott den Fall der Protoplasten ihren Nachkommen, die noch nicht existierten, dergestalt anrechnen, daß nun auch sie ohne die ursprüngliche Gerechtigkeit und als Sünder geboren werden mußten? Diese Frage, rät Baier, soll man lieber nicht anrühren.

Mit der Schuld ist endlich verbunden die Strafe, welche sich darstellt im Tode. Wie nämlich an die Stelle des posse non peccare getreten ist das non posse non peccare, so ist an die Stelle der Möglichkeit des Nichtsterbens die Herrschaft des Todes getreten. Dieser Tod ist aber dreifach: spiritualis, corporalis und aeterna, der geistliche, der leibliche und der ewige. In dem Augenblicke, wo der Mensch sich vom göttlichen Gesetz abwandte, beraubte er sich selbst der geistlichen Einheit, der unio spiritualis, mit Gott, welcher das Leben der Seele ist; und indem er so von Gott verlassen ward, erlitt er den geistlichen Tod. Dieser aber brachte mit sich den Verlust des göttlichen Ebenbildes, die tiefste Zerrüttung der ganzen menschlichen Natur und den Mangel der Willensfreiheit in rebus spiritualibus. An den geistlichen Tod oder an den Tod der Seele schließt sich ferner der leibliche Tod, welcher in sich begreift alle Krankheiten und alles äußere Elend. Freilich haben die Protoplasten nicht unmittelbar nach dem Sündenfall den leiblichen Tod erlitten, aber sie wurden doch sofort debitores mortis, des Todes schuldig, denn der Tod ist der Sünde Sold (nach Rm 6 23). Was endlich den ewigen Tod betrifft, so wird er definiert als die ewige Ausgeschlossenheit von dem beseligenden Genießen Gottes (beatifica dei fruitio), welche verknüpft ist mit unaufhörlichen Qualen, und zwar den allerbittersten, also der Zustand, in welchen Adam und alle seine Nachkommen hätten eintreten müssen, wäre nicht Jesus Christus als Erlöser der Menschheit und als Wiederhersteller des verlorenen göttlichen Ebenbildes ins Mittel getreten.

4. Vom peccatum originatum aber, welches stets ein peccatum habituale ist, unterscheiden die Dogmatiker das peccatum actuale, die Tatsünde, oder besser die wirkliche Sünde, die zwar durch Gewohnheit auch habituell werden kann, aber zunächst ein einzelner Akt ist. Hierunter begreifen sie aber nicht etwa nur die Sünden, welche sich in äußeren Taten darstellen, sondern auch die, welche auf bloß inneren Aktionen der Menschen beruhen. Peccatum actuale est omnis actio sive interior sive exterior, pugnans cum lege dei. Die peccata actualia verhalten sich also zum peccatum originale, wie die Erscheinung sich verhält zum Grund der Erscheinung; sie gelten als einzelne konkrete Ausprägungen einer fortgehenden habituellen Richtung und Neigung. Im weiteren Sinne sind peccata actualia alle gesetzwidrigen Regungen und Handlungen, die aus der Erbsünde hervorgehen, im engeren Sinne aber nur die aus Überlegung und recht eigentlich aus bösem Willen hervorgehenden, die actiones deliberato mentis consilio et destinata voluntatis malitia patratae.

Das Gebiet der möglichen peccata actualia ist nun selbstverständlich unermeßlich; die alten Dogmatiker haben aber dennoch oder gerade deshalb versucht, es mit bestimmten Einteilungen zu umspannen, die freilich im einzelnen nicht bei allen gleich lauten. Von Hollaz wird die Partition vollzogen nach einem siebenfachen Gesichtspunkt: 1. ratione causae, nach dem Gesichtspunkt der Ursache. Nach diesem ist die wirkliche Sünde entweder freiwillig oder unfreiwillig. Eine freiwillige Sünde wird begangen ab homine sciente et volente, also wider das Gewissen, trotz der warnenden Stimme des Gewissens, sei es aus reiner Bosheit oder unter befangender Einwirkung von außen, wie denn z. B. Petrus nicht voluntate plane libera, sondern unter einer solchen befangenden Einwirkung von außen den Herrn freiwillig verleugnete. Auch Wiedergeborene halten sich übrigens von dem peccatum voluntarium nicht frei, sofern sie besiegt von der bösen Lust aus dem Gnadenstande herausfallen. Die unfreiwillige Tatsünde ist entweder Unwissenheitssünde oder Übereilungssünde oder Schwachheitssünde und rührt nicht aus einem bewußten Vorsatz her. 2. Ratione subiecti totalis sive personae peccantis, also nach Maßgabe der sündigenden Person, zerfallen die Sünden einerseits in fremde und eigene (aliena et nostra), anderseits in Todsünden und läßliche. Peccata aliena sind solche, welche zwar eigentlich von anderen begangen werden, an denen wir uns jedoch beteiligen, z. B. durch Raterteilung, durch Zustimmung u. a. Wichtiger ist der Gegensatz zwischen Todsünden (peccata mortalia) und läßlichen (venialia). Eine Todsünde ist eine solche, die sofort den geistlichen Tod nach sich zieht. Das eigentliche Element, in dem sie auftritt, ist der Zustand derer, die entweder nie wiedergeboren waren oder aus dem Gnadenstande wieder herausgefallen sind. Denn es kann ja vorkommen, daß die schon Wiedergeborenen, dem Fleische unterliegend und sich auflehnend gegen das eigene Gewissen, vorsätzlich ein göttliches Gesetz übertreten und sofort den seligmachenden Glauben einbüßen, die Gnade des hl. Geistes verlieren und sich selbst in den Zustand des göttlichen Zornes, des Todes und der Verdammnis stürzen. Eine läßliche Sünde (pecc. veniale) ist dagegen jede unfreiwillige Sünde bei Wiedergeborenen, welche weder den Verlust der ihnen innewohnenden Gnade des hl. Geistes nach sich zieht, noch den Glauben vernichtet, vielmehr in demselben Augenblick, wo sie begangen wird, unmittelbar auch Verzeihung findet.[1]) 3. Ratione subiecti partialis, also je nachdem sie diesen oder jenen Teil, dieses oder jenes Moment des

1) Vgl. jedoch Joh. Georg Walch, Einleitung in die chr. Moral, 1757. Er unterscheidet Todsünden im engeren Sinne und definiert diese im wesentlichen wie Hollaz und Quenstedt, und Todsünden im weiteren Sinne und rechnet zu letzteren — mit Luther — diejenigen, bei denen der geistliche Tod zu Grunde liegt.

menschlichen Wesens betreffen, werden die sündigen Handlungen in Sünden des Herzens, des Mundes und des Werkes geteilt (pecc. cordis, oris et operis). 4. Ratione actus, also nach der Art der Handlung selbst, in Begehungssünden und Unterlassungssünden (pecc. commissionis und omissionis). 5. Ratione obiecti, d. h. nach dem persönlichen Gegenstand, der durch die Sünde verletzt wird, in Sünden gegen Gott, gegen den Nächsten und gegen die eigene Person. 6. Ratione effectus, d. h. nach dem Eindruck, den sie machen, zerfallen sie in pecc. clamantia et non clamantia, in schreiende und nicht schreiende. Zu den schreienden gehören z. B. Kains Brudermord und die Sünden der Sodomiter, und zwar sofern sie unmittelbar Gottes Rache herausforderten. Gründe zu dieser wunderlichen Einteilung glaubte man in Stellen wie Gen 4 10 18 20 Ex 3 9 Jak 5 4 zu finden. 7. Endlich teilt Hollaz ratione adiunctorum, d. h. je nachdem, was sich daran anschließt, die Sünden in schwerere und leichtere, in verborgene und offenbare, in tote und lebende (mortua et viventia), in bleibende und verziehene (manentia et remissa), in solche, die mit Verhärtung verbunden sind, und solche, die es nicht sind, endlich in verzeihliche und unverzeihliche. Eine unverzeihliche Sünde ist eine solche, die an und für sich und als solche endgültige Unbußfertigkeit in sich schließt und daher nie vergeben wird, d. h. die Sünde wider den hl. Geist. Eine Sünde wider den hl. Geist besteht aber in einer boshaften Verleugnung, feindlichen Bekämpfung und schrecklichen Lästerung der göttlichen Wahrheit, die man zweifellos als solche erkannt und anerkannt hat und der man im Gewissen zustimmt, sowie in der hartnäckigen und bis zum letzten Augenblicke beharrlichen Zurückweisung aller Heilsmittel (peccatum in spiritum sanctum est veritatis divinae evidenter agnitae et in conscientia approbatae malitiosa abnegatio, hostilis impugnatio, horrenda blasphematio et omnium mediorum salutis obstinata et finaliter perseverans reiectio).

Der 5. Hauptpunkt in der kirchlichen Lehre von der Sünde ist die Lehre von der sittlichen Unfreiheit, vom Verlust des liberum arbitrium in rebus spiritualibus. Der Feststellung dieser Lehre waren mannigfaltige Kämpfe vorhergegangen. Im Anschluß an Augustin, aber über diesen noch hinausgehend, hatten Luther und Melanchthon[1]) anfangs ganz deterministisch gelehrt, d. h. Gott nicht nur in Beziehung auf das sittlich-religiöse Leben, sondern schlechthin als den allein Wirkenden bezeichnet; ihm gegenüber sei der Mensch nur wie ein keines Widerstandes und keiner eigenen Wirkung fähiges Instrument zu betrachten. Am weitesten ging im Determinismus Melanchthon in der ersten Ausgabe seiner Loci von 1521, Luther in seiner wider Erasmus gerichteten Schrift De servo arbitrio 1525. Melanchthon ließ aber allmählich die allgemeine Seite des Determinismus, d. h. die metaphysische und psychologische, fallen und beschränkte sich auf die rein religiös-ethische Frage nach dem Verhältnis des menschlichen Willens zur göttlichen Gnade. Diese aber entschied er anfangs dahin, daß im natürlichen Menschen nichts als Tod und Sünde herrsche und daß er von Natur nur sündigen könne. Auch in der Augsburger Konfession findet sich diese Lehre, freilich mit der Einschränkung, daß die menschliche Natur habet aliquam libertatem ad efficiendam civilem iustitiam, also daß es auch der natürliche Mensch freitätig zu einem äußerlich ehrbaren Lebenswandel bringen könne.

Nicht Luther, wohl aber Melanchthon ging jedoch allmählich in der Einschränkung jenes Satzes noch einen Schritt weiter, indem er seit 1535 (in den Locis) lehrte, außer dem Wort und dem hl. Geist wirke bei der Bekehrung auch der menschliche Wille mit, und seit 1549 das liberum arbitrium in homine als facultas applicandi se ad gratiam definierte. Er erregte dadurch bei den strengeren Lutheranern

1) Vgl. oben S. 23f.

Anstoß; noch mehr Pfeffinger, als er 1555 in seinen Quaestiones de libertate voluntatis humanae der melanchthonischen Ansicht von neuem Ausdruck gab; nun erhoben Amsdorf und Flacius die Anklage auf Synergismus. Die Philippisten verteidigten sich jedoch, und so entstand der synergistische Streit, den erst die Konkordienformel zum Abschluß brachte. Die sog. Synergisten behaupteten, sich stützend nicht auf die ursprüngliche, wohl aber auf die spätere Lehre Melanchthons, eine Mitwirkung des menschlichen Willens bei der Bekehrung; sie lehrten, er sei im natürlichen Menschen nicht aufgehoben, sondern nur gebunden, und Victorin Strigel stellte den Satz auf: voluntas suo modo agit in conversione, nec est statua vel truncus in conversione. Derselbe wagte auszusprechen, die Erbsünde sei ein Akzidens am Menschen, veranlaßte aber dadurch Flacius zu der entgegengesetzten Bemerkung, die Erbsünde sei vielmehr die Substanz des Menschen, der natürliche Mensch sei simillimus trunco aut statuae carenti omni intellectu et potentia, an die Stelle des Bildes Gottes sei der Satan getreten, alles intelligere bonum und velle bonum stamme daher lediglich aus der Mitwirkung des hl. Geistes, erst infolge dieser finde eine Mitwirkung des menschlichen Willens statt. Von der Konkordienformel wurde nun die Lehre des Flacius, daß die Erbsünde die Substanz des natürlichen Menschen sei, verworfen, und in Übereinstimmung mit der Augsburger Konfession und ihrer Apologie anerkannt, daß die Freiheit des Willens dem natürlichen Menschen in rein menschlichen Dingen verblieben sei, und daß er eine gewisse bürgerliche Gerechtigkeit (iustitia civilis) sich erwerben könne. Aber anderseits lehrt die Konkordienformel, daß ihm nicht ein Fünkchen geistlicher Kraft geblieben sei, rein aus sich selbst könne der natürliche Mensch mit seinem Willen der Gnade nur widerstehen. Naturale liberum arbitrium duntaxat ad ea, quae deo displicent et adversantur, activum et efficax est. Ja die Konkordienformel vergleicht den natürlichen Menschen mit einem harten Stein, einem Klotz und einer ungezähmten Bestie, leugnet also jede Mitwirkung des Willens bei der Aneignung des Heils und verdammt den Synergismus. Diese Ansicht vertreten nun auch die altkirchlichen Dogmatiker; doch erklären einige ein generale desiderium salutis, eine unbestimmte Sehnsucht nach dem Heil für möglich. Was die Meisten von ihnen dem natürlichen Menschen allein noch zuerkennen, ist die facultas audiendi externis auribus verbum, die Fähigkeit, mit dem leiblichen Ohr das Wort Gottes zu vernehmen. Schon den Drang, sich über den Heilsprozeß zu belehren, setzen sie nicht auf Rechnung des natürlichen Menschen, sondern des hl. Geistes oder der zuvorkommenden Gnade.

Alles dies faßt nun Hollaz folgendermaßen zusammen. Die Gegenstände des freien Willens seien nach zwei Hemisphären zu unterscheiden. Die untere Hemisphäre umfasse die res et actiones physicas, ethicas, politicas, oeconomicas, artificiales, paedagogicas et divinas, quatenus e lumine rationis cognosci viribusque naturae, concursu dei naturali adiutis, produci possunt. Innerhalb dieser Hemisphäre sei auch im Unwiedergeborenen die Willensfreiheit nicht ausgelöscht. Die höhere Hemisphäre umfasse aber res et actiones mere spirituales. Vor der Bekehrung sei nun der Geist des unwiedergeborenen Menschen von so dichter Finsternis bedeckt, daß er das übernatürliche Gut gar nicht erkennen und ihm nicht zustimmen könne. Sein Wille sei völlig der Knechtschaft der Sünde unterworfen und an und für sich unfähig, sich für das bonum spirituale zu entscheiden, selbst wenn es ihm angeboten werde.

§ 7. Übersicht über die ältere Geschichte der Kritik.

1. Zwingli. — Mit der lutherischen Ansicht von der Sünde stimmt die von Zwingli vorgetragene nicht durchweg überein. Dieser sagt: Peccatum bifariam accipitur 1 pro morbo isto quem ex generis autore contrahimus, quo amori nostri addicti sumus,

2. pro eo quod contra legem fit, actio contra legem, legis transgressio. Auch Zwingli unterscheidet also das peccatum originale von dem actuale; was das erstere betrifft, so sagt er, ein Sklave könne nur einen Sklaven erzeugen, so habe auch Adam nur ihm gleichartige Nachkommen erzeugen können. Die Erbsünde sei totale Verderbnis und nicht mit den Romanisten abzuschwächen. Aber das peccatum originale sei selbst nicht eigentlich Sünde, sondern nur Quelle der Sünde, aus der das peccatum actuale fließe. Erst dieses letztere sei eigentliche Sünde. Auch Zwingli erkennt also einen Hang zum Bösen im natürlichen Menschen an, aber er nennt ihn, wenigstens in einigen Schriften, wie in der Fidei ratio, nicht Sünde, sondern Krankhaftigkeit oder, wie er sich ausdrückt, einen Presten. Die Erbsünde, sagt er, sei dem Menschen, wie presthaft er auch sein möge, nicht als Sünde und Missetat anzurechnen, solange er nicht wisse, was recht oder unrecht sei; sie sei also eine Krankheit, die den, der mit ihr behaftet sei, nicht verdamme. Gott behalte seine Hand offen und verdamme uns nicht um der Sünde Adams willen, auch die Kinder nicht; aber die Krankheit hange ihnen an, und aus dieser entspringe hernach die Sünde. Ihrer Wirkung nach verdamme allerdings die Erbsünde. Freilich nennt schon Zwingli zuweilen doch auch die Erbsünde im Sinne realer Gottesfeindschaft peccatum. Und zur Herrschaft gelangt ist in der reformierten Kirche die Lehre, die Erbsünde sei vere peccatum, wirklich Sünde (Gall. 11, Helv. II, c. 8 u. 9).

2. Von Socin bis zum Rationalismus. — Wirklich negativ verhielten sich aber dem Augustinismus gegenüber die Socinianer und in ähnlicher Weise die Arminianer. F. Socin bemerkt im Hinblick auf die Folgen des adamitischen Sündenfalls: unum illud peccatum per se non modo non universos posteros, sed ne ipsum quidem Adamum corrumpendi vim habere potuit; also jene eine Sünde habe an und für sich nicht nur nicht die Kraft besitzen können, alle Nachkommen Adams ins Verderben zu stürzen, sondern nicht einmal die, Adam selbst zu verderben. Limborch aber, einer der Hauptvertreter der Arminianer, sagt: ich räume ein, daß Adams Willen nach dem Sündenfall mehr zur Sünde hinneigte als im Zustande der Unversehrtheit; indessen er hat keineswegs die Fähigkeit verloren, das Gegenteil zu tun. Er konnte allmählich sich einen sündigen Zustand zuziehen; aber auch ein solcher Zustand erschwert zwar eine ihm entgegengesetzte Handlungsweise, macht eine solche jedoch nicht unmöglich. Namentlich erklärt aber Limborch für unmöglich, daß Gott die Schuld Adams dessen Nachkommen auch anrechne. Non potest, sagt er in diesem Sinn, alius actione aliqua alterius personam sustinere nisi autoritate ab illo instructus. Das Wesen der Sünde definierten die Socinianer als voluntaria legis transgressio, schlossen also vieles von dem Begriffe aus, was die Orthodoxen als Sünde betrachteten.

Nachdem so der kirchliche Augustinismus durch die Socinianer und Arminianer erschüttert war, wurde er von den Rationalisten völlig aufgegeben; aber auch die meisten Supranaturalisten sagten sich von der strengkirchlichen Theorie los und setzten an die Stelle des kirchlichen Augustinismus einen neuen Semipelagianismus. Sie betrachteten die Erbsünde als eine von Adam begonnene, allmählich gesteigerte Verschlechterung der menschlichen Natur durch überwiegende Sinnlichkeit, hielten sie aber nur insoweit für wirklich strafbare Sünde, als der freie Wille sie nicht bekämpft habe. Mithin gaben sie die imputatio peccati adamitici auf. So sagt z. B. Storr: es sei nicht unmöglich, daß eine größere Heftigkeit der sinnlichen Triebe sich von Adam auf seine Nachkommen fortgepflanzt habe und es ihrem Willen, wenn auch nicht schlechterdings unmöglich, doch sehr schwer gemacht habe, dem Gesetze zu folgen. Diese unverschuldete Disposition selbst werde uns nicht zugerechnet, sondern zugerechnet werde uns nur, daß wir die aus ihr hervorgehenden Schwierig-

keiten nicht überwinden. Bei Reinhard findet sich sogar die zuvor nur von Exegeten (Joh. D. Michaelis) geltend gemachte Hypothese vom Giftbaume. Infolge des genossenen Giftes, sagt Reinhard, verschwand im Verstande der ersten Menschen allmählich die Leichtigkeit des Denkens, und er sank in untätige Verdrossenheit herab. Der Verstand wirkte dann auch auf den Willen, der fortan die Begierden nicht mehr beherrschte. Die im Körper eingetretene Zerrüttung wirkte also auf alle Seelenfunktionen und teilte sich nebst ihren Folgen mittels der Zeugung den Nachkommen mit.

Noch weiter entfernte sich der Rationalismus von der orthodoxen Grundanschauung. In seinem Sinne gibt z. B. Wegscheider (Institutiones § 118) nur so viel zu: eine gewisse Schwäche des guten Willens und eine gewisse Neigung zum Sündigen sei naturalis, universalis et ab Adamo propagata, gehöre zur menschlichen Natur, sei allgemein verbreitet und habe sich von Adam her fortgepflanzt. Jedoch widerstreite diese Beschaffenheit des Menschengeschlechts keineswegs der göttlichen Vorsehung, da sie selbst die zur Sünde führende Zügellosigkeit in Schranken halte und jene Beschaffenheit lediglich in der Endlichkeit der menschlichen Natur begründet sei. Von dem ursprünglich schwachen Keime des Guten aus sich entwickelnd, könne der Mensch als endliches Wesen sich nur allmählich von der Herrschaft der Begierden zur wahren Freiheit des Geistes emporschwingen. Die Übertragung der Schuld Adams auf dessen Nachkommen widerspricht nach rationalistischer Ansicht der Güte, Weisheit und Gerechtigkeit Gottes; an die Stelle der Erbsünde sei zu setzen entweder überhaupt eine gewisse Schwäche des Willens oder eine gewisse Neigung zur Befriedigung der sinnlichen Begierden. Diese aber hat z. B. nach Henke jetzt keinen anderen Grund, als der Sündenfall Adams hatte, non alium fontem habet, atque illum eundem, ex quo parentum nostrorum peccatum emanavit. Adams Fall ist nur primordium in aliqua serie ad ea, quae sequuntur ex eadem causa, nicht ipsa causa ad ea, quae continua serie efficiuntur.

3. Kant, Schelling, Hegel. — Die Orthodoxen hatten meistenteils behauptet, das Dogma von der Erbsünde gehöre zu denen, die man auf dem Wege der bloß natürlichen Vernunft oder der Philosophie nicht verstehen könne, sondern nur durch die Schrift; wenigstens auf gewisse Hauptmomente leite das natürliche Licht der Vernunft nicht hin. Daß jedoch ein gewisses Analogon der fraglichen Lehre sich auch den Philosophen aufdrängen konnte, zeigt Kant. Denn dieser sagt in der „R innerhalb d. Grenzen d. bloßen Vernunft" (1. Stück, III; bei Vorländer S. 32 f.): Der Mensch ist von Natur böse, d. h. der Mensch, in seiner Gattung betrachtet, ist sich zwar des moralischen Gesetzes bewußt, hat aber dennoch die gelegentliche Abweichung davon in seine Maximen aufgenommen. Dieser Hang ist nicht Naturanlage, sondern selbstverschuldet, ein radikales, angeborenes, nichtsdestoweniger aber von uns selbst zugezogenes Böse in der menschlichen Natur. Sein Grund ist nicht in der Sinnlichkeit zu suchen, aber auch nicht in einer Verderbnis der moralisch gesetzgebenden Vernunft. Das radikale Böse ist nicht sowohl Bosheit als Verkehrtheit des Herzens; anderseits entspringt es zwar aus der Gebrechlichkeit der menschlichen Natur, aber auch aus Unlauterkeit. Wenn daraus auch nicht gleich immer ein Laster entspringt, so ist die herrschende Denkungsart doch selbst schon eine radikale Verkehrtheit im menschlichen Herzen. Wie das radikale Böse selbst, so hat nun auch die angeborene Schuld ihre Stufen: auf den zwei ersten Stufen, der der Gebrechlichkeit und der der Unlauterkeit, ist sie unvorsätzliche Schuld oder culpa; auf der dritten Stufe, der der eigentlichen Verderbtheit, ist sie vorsätzliche Schuld, dolus malus oder Tücke. Der Ursprung endlich des radikalen Bösen ist nicht zeitlich, sondern wie der aller unserer Willensakte eine zeitlose intelligible Tat unserer Frei-

heit, daher unerforschlich und unbegreiflich. Sein Symbol ist der in der Schrift erzählte, durch den Teufel bewirkte adamitische Sündenfall.

Wie Kant hat auch Schelling den eigentlichen Pelagianismus verworfen. Ihm gilt die Erbsünde als ein ursprünglich Böses, welches zuvörderst in dem Urgrunde Gottes selbst existiert, aber als Eigenwille des Geschöpfes ins irdische Dasein eintritt, allmählich jedoch zum Göttlichen verklärt wird. Um die Anschauung Schellings zu verstehen, muß man sich seine Lehre von Gott vergegenwärtigen. Schelling unterscheidet nämlich in Gott drei Momente: 1. die Indifferenz oder den Urgrund; 2. die Entzweiung in Grund und Existenz; 3. die Identität oder die Versöhnung des Entzweiten. Seine Lehre vom Urgrund hat er von Jakob Böhme entlehnt. Letzterer hatte gleichsam den Teufel in Gott selbst hineinverlegt. Demgemäß spricht auch Schelling von einem dunkeln Urgrund in Gott. Dieser Urgrund ist nur der Anfang des göttlichen Wesens, gleichsam das, was in Gott nicht er selbst ist, die unbegreifliche Grundlage der Realität, in der das den endlichen Dingen anhaftende Unvollkommene und Böse seinen Grund hat. Es gibt, sagt unter dieser Voraussetzung Schelling in seiner Abhandlung über die Freiheit (1809) wörtlich, ein allgemeines, wenngleich nicht anfängliches, sondern erst in der Offenbarung Gottes von Anfang, durch Reaktion des Grundes (d. h. des Urgrundes) erwecktes Böses, das zwar nie zur Verwirklichung kommt, aber beständig dahin strebt. Erst nach Erkenntnis des allgemeinen Bösen ist es möglich, Gutes und Böses auch im Menschen zu begreifen. Wenn nämlich bereits in der ersten Schöpfung das Böse miterregt und durch das Fürsichwirken des Grundes endlich zum allgemeinen Prinzip entwickelt worden ist, so scheint ein natürlicher Hang zum Bösen schon dadurch erklärbar, weil die durch Erweckung des Eigenwillens in der Kreatur einmal eingetretene Unordnung der Kräfte dem Menschen schon in der Geburt sich mitteilt. Allein es wirkt der Grund auch im einzelnen Menschen unablässig fort und erregt die Eigenheit und den besonderen Willen, damit im Gegensatz mit ihm der Wille der Liebe aufgehen könne. Der allgemeinen Notwendigkeit ungeachtet bleibt das Böse immer eigne Wahl des Menschen; das Böse als solches kann der Grund nicht machen, und jede Kreatur fällt durch ihre eigene Schuld.

Wie nach Kant, ist auch nach Hegel der in der Schrift erzählte Sündenfall Symbol eines allgemein menschlichen Vorgangs, aber in ganz anderer Wendung. Er ist die ewige notwendige Geschichte des Menschen, in äußerlich mythischer Weise ausgedrückt. Daß der Mensch von Natur gut ist, heißt: der Mensch ist wesentlich Geist oder Vernünftigkeit. Um aber wirklich Geist zu sein, muß der Mensch aus der Natürlichkeit heraustreten, muß er in die Trennung seines Begriffs und seines unmittelbaren Daseins übergehen. Wenn der Mensch nur nach der Natur ist, ist er böse. Der Mensch soll daher nicht bleiben, wie er unmittelbar ist, er soll über seine Unmittelbarkeit hinausgehen. Darin liegt der zweite Satz: der Mensch ist von Natur böse, sein Natürlichsein ist das Böse. Der höhere Standpunkt ist, daß der Mensch von Natur böse ist, daß er darum böse ist, weil er ein Natürliches ist. Damit ist nicht aufgehoben, daß er an sich gut ist; dies bleibt er immer seinem Begriffe nach. Aber der Mensch ist Bewußtsein, damit ist er Unterscheiden überhaupt, damit Subjekt unterschieden von seinem Begriff, und noch nicht zurückgekehrt zur Einheit seiner Subjektivität mit dem Begriff, zu dem Vernünftigen. So ist seine Wirklichkeit die natürliche Wirklichkeit, und diese ist die Selbstsucht. Hegel sieht nach alledem in der Sünde den notwendigen Durchgangspunkt, durch den der endliche Geist aus der Naturgebundenheit zur Freiheit emporsteigt[1] (RPh II 210f.).

---

1) Eine ähnliche Betrachtung, aber mehr sittlich als logisch gewendet und anderseits überschwänglicher ausgedrückt, liegt bei Schiller vor. Er sieht im Sündenfall

§ 8. Neuere Gegensätze.

Während die pelagianisch-rationalistische Lehre von der Sünde heute keinen namhaften Vertreter mehr besitzt, hat sich der Einfluß anderer älterer Theorien, besonders einerseits der jener altorthodoxen Schule, anderseits der Schleiermachers erhalten, so jedoch, daß sie meist nur mit gewissen Abwandlungen auftreten. Die Streit- oder doch Unterscheidungspunkte bilden vorzugsweise 1. Begriff und Wesen der Sünde, 2. Ursprung und Imputabilität der Sündhaftigkeit (Erbsünde).

1. Begriff und Wesen der Sünde. — War bei den orthodoxen Theorien die Erlösungsfähigkeit des Menschen fraglich geblieben, in der Aufklärungskritik aber der Ernst der Sünde unerträglich verkannt worden, so mußte die neuere Theologie beide Mißstände zu heben suchen. Sie stand dabei zunächst naturgemäß stark unter dem Einfluß der Philosophie. Das gilt sogar für Schleiermacher. Zwar hatte bereits er die gute Erkenntnis, daß sich eine richtige Auffassung der Sünde erst von der in Person und Werk Christi erreichten Höhe aus gewinnen lasse. Er wußte, daß es sich in der Sünde um den Mangel an Gottvertrauen und Gottebenbildlichkeit handelt. Er verwarf auch die Ansicht „als kaum noch christlich", daß das Bewußtsein der Sünde nichts anderes sei als das Bewußtsein des uns noch fehlenden Guten (Glaubenslehre, § 68, 3), bezeichnete die Sünde als eine mit Schuld verknüpfte Störung der Natur (§ 71, 1) und definierte sie als einen positiven Widerstreit des Fleisches gegen den Geist. Aber anderseits wird doch die Sünde bei ihm nicht immer klar vom Sündenbewußtsein unterschieden; sie erscheint als von Gott verursacht[1]), gelegentlich auch als bloße noch vorhandene und über sich selbst hinausweisende Schwäche des Gottesbewußtseins; wenn sie „eine durch die Selb-

„die glücklichste und größte Begebenheit in der Menschengeschichte". Denn der darin vollzogene Übergang von einer instinktmäßig, naturhaft handelnden Unschuld zu einem sehr unvollkommenen, aber doch freihandelnden und darum moralischen Wesen ist das Betreten der Leiter, die „nach Verlauf von vielen Jahrtausenden zur Selbstherrschaft führen wird" (Etwas über die erste Menschengesellschaft, Übergang des Menschen zur Freiheit und Humanität: Säkular-Ausgabe der Werke, Cotta, B. 13, S. 26f.).

1) Wolle man die Sünde auf keine Weise im göttlichen Willen gegründet sein lassen, so müßte man einen anderen, von dem göttlichen unabhängigen Willen annehmen, in welchem alle Sünde als solche ihren letzten Grund habe. Dann aber wäre der göttliche Wille durch jede Wirksamkeit des Fleisches überwunden, eine Vorstellung, durch welche auf jeden Fall die göttliche Allmacht beschränkt werde. Antworte man mit einem Hinweis auf die menschliche Freiheit, so sei zu entgegnen, daß die Freiheit als bestimmende Kausalität immer ein Glied im allgemeinen Naturzusammenhang, dieser aber schlechthin in der göttlichen Kausalität gegründet

ständigkeit der sinnlichen Funktionen verursachte Hemmung der bestimmenden Kraft des Geistes“ ist, und in Verbindung mit dem Vereinzelten und Zerstückelten in unserer Entwicklung überhaupt gebracht wird (§ 68, 2), dann liegt die Gefahr nahe, daß sie sich zu einem notwendigen Entwicklungsmoment des menschlichen Geistes verflüchtigt (vgl. unten Nr. 2).

In Schleiermachers Theorie waren also zwei Elemente verbunden. Einmal die Erkenntnis, daß die Sünde irgendwie mit der Natur des Menschen zusammenhänge und daß gerade darin ihr Ernst mitbegründet sei, anderseits die Versuchung, die Sünde schlechthin aus der Natur des Menschen oder aus der Beschränktheit des Menschenwesens, also irgendwie aus der materiellen Sinnlichkeit zu erklären. Der Einfluß Hegels (s. oben § 7, 3) verstärkte naturgemäß diese Gefahr. Immerhin blieben sich auch solche Theologen, die Schleiermachers und Hegels Gedanken aufnahmen und daher bei der Auffassung der Sünde die Sinnlichkeit voranstellten, des in der Sünde waltenden Willenselementes bewußt und retteten so den Kern des Sündenbegriffs gegenüber den Gefahren ihrer Haupttheorie.

Am interessantesten ist das Beispiel Rothes (Ethik, [2] III. Teil). Wie Schleiermacher, so läßt auch er das Böse von Gott nicht nur zugelassen, sondern verursacht, gesetzt sein. Denn Gott mußte die Welt unmittelbar als materielle schaffen; doch ist das wesentlich nur ein Heraussetzen zum Zwecke der Aufhebung. Die Schöpfung zerfällt in zwei große Stadien, von denen das zweite, vollendende, erst mit dem andern Adam anhebt (I Kor 15, 45f.). Der Mensch nun steht zunächst auf der ersten Stufe; hier ist er notwendig, obschon unverschuldet, sündig. Doch hat er die Aufgabe, die sinnliche materielle Grundlage seines Daseins durch fortschreitende Vergeistigung zu überwinden. Er kann es, sofern schon den ersten Menschen der unvermeidliche sündige Hang, der sich freilich allmählich noch verstärken muß, nicht absolut beherrscht und der Widerstand stets möglich bleibt. Die eigentliche Sünde besteht darin, daß der Mensch mit persönlicher Bejahung seiner sinnlichen Antriebe gegen den göttlichen Willen zur Materie, zur Sinnlichkeit zurücklenkt und so die Weltentwicklung stört. Für das Maß dieser Abnormität ist der Mensch trotz des sündigen Hanges selbst verantwortlich. Demnach hält Rothe doch den positiven Charakter der

---

sei. Daher müsse indirekt in letzterer auch die Freiheit mit allen ihren Äußerungen und Taten gegründet sein. Bestehe diese ganze Gestalt der Existenz — nämlich der natürliche Mensch — infolge göttlicher Anordnung, so sei auch die Sünde als aus der Freiheit hervorgegangen irgendwie in dieser Anordnung mitgesetzt (Glaubenslehre, § 79f.).

Sünde aufrecht; sie ist weder nur unvollkommner Grad des Guten noch absolut notwendig. Er gibt auch der Selbstsucht eine feste Stellung, indem er sie für eine verfeinerte Sinnlichkeit erklärt.

Während so unter philosophischen Einflüssen die Sünde wenigstens bis zu einem gewissen Grade aus dem Wesen der endlichen sinnlichen Persönlichkeit erklärt werden soll, bestimmt man auf der Gegenseite als Prinzip der Sünde die durch die Freiheit ermöglichte Selbstsucht. Vor allem Julius Müller (Lehre v. d. Sünde, Buch IV, C. 4 und Buch III, 1. Abt. C. 4) hat hier den wissenschaftlichen Grund gelegt. Er sucht den Ernst der Sünde und der Schuld dadurch zu wahren, daß er jede Annahme ihrer Unvermeidlichkeit bekämpft, auch die milde Form, die ihm bei Schleiermacher und Rothe begegnete. Der Ernst der Sünde kommt nur dann zur Geltung, wenn in ihr eine persönliche Selbstentscheidung des Menschen sich auswirkt, eine rein geistige Tat des freien Willens. Woher aber dann ihre Allgemeinheit und ihre Verschlingung mit der ganzen menschlichen Natur? Und wie ist es zu erklären, daß wir uns an keiner Stelle unseres Lebens einer so verhängnisvollen Selbstentscheidung bewußt sind? Müller meint die Schwierigkeiten durch eine das empirische Gebiet überschreitende Spekulation heben zu können, die teils an Kants Entgegensetzung von intelligibler Freiheit und empirischer Determiniertheit, teils an die Lehre des Origenes von einem vorzeitlichen Falle der Geisterwelt erinnert. Er verlegt den Fall in eine außerzeitliche Urentscheidung: die rein geistige Selbstheit, welche die zeitlose Wurzel der empirischen Persönlichkeit sei, reißt sich unabhängig von aller Zeit und vor aller Zeit los von Gott und erhebt sich selbst zum Prinzip; sie verleugnet Gott und vergöttert sich selbst. So entsteht einerseits die culpa originalis, die persönliche Urschuld jedes Individuums, anderseits die selbstsüchtige, auch in der Sinnlichkeit sich ausdrückende Gebrochenheit und Störung alles menschlichen Wollens: der Mensch lebt im Zustand der Sünde und Schuld, obwohl keine Tat seines empirischen Daseins die Ursache ist. Auch Müller dichtet dazu ein ganzes Weltendrama. Ein Teil der Geisterwelt hat durch freie Entscheidung die Gemeinschaft mit Gott behauptet, ein andrer Gott völlig verlassen, der dritte wenigstens die Möglichkeit der Rettung gewahrt: so treten Engel, Teufel und Menschengeschlecht aus einander, die Menschen stehen immer aufs neue vor der Frage der Entscheidung.

Eine solche Spekulation konnte nicht Gemeingut einer theologischen Richtung werden. Aber die Erkenntnis der Selbstsucht als des Prinzips der Sünde blieb erhalten. Sie findet sich z. B. in der konservativen Theologie bei Philippi, Thomasius, Kahnis, Frank,

Zöckler. Auch Biedermann und Pfleiderer betonen in erster Linie die Selbstsucht; jener definiert die Sünde als „die in fleischlicher Selbstsucht widergöttliche Selbstbestimmung des endlichen Geistes“ (Dogmatik, [2] II 571 f.), dieser als Verletzung der göttlichen Weltordnung durch den selbstischen Eigenwillen (Grundriß, [6] S. 124 ff.). Lipsius denkt Selbstsucht und Sinnlichkeit in der Sünde verbunden, doch so, daß ebenfalls im Grunde die Selbstsucht überwiegt (Lehrbuch, [3] S. 395). Endlich I. A. Dorner versucht beide auf die Einheit der „falschen Kreaturliebe“ zurückzuführen (System 1881, II 92).

Die Frage nach dem Prinzip der Sünde trat erst dann allmählich zurück, als man die Hauptaufgabe darin erkannte, zunächst den wirklichen Tatbestand der Sünde und die im Evangelium kundgemachte Bestimmung des Menschen und der Menschheit (s. oben § 3 Schluß) als den rechten Erkenntnisgrund der Sünde schärfer ins Auge zu fassen. In diesem Sinne entwickelte A. Ritschl (Rechtf. u. Versöhnung, III 315 ff. 363) die Auffassung weiter, welche die Sünde irgendwie unter dem Gesichtspunkt der Selbstsucht betrachtete. Dabei suchte er hier wie überall an die Reformatoren anzuknüpfen. Sie betonen an der Sünde (z. B. Confessio Augustana, Artikel 2) zunächst das sine metu dei, sine fiducia erga deum, dann erst die vom Katholizismus einseitig hervorgehobene concupiscentia: also der religiöse Defekt zieht den sittlichen nach sich. So stellt denn auch Ritschl den religiösen Charakter der Sünde kräftig voran. Und zwar versteht er sie in religiöser Hinsicht als „Mangel an Ehrfurcht und Vertrauen gegen Gott“ oder als Gleichgültigkeit und Mißtrauen gegen ihn, in sittlicher Hinsicht als das Gegenteil des Reiches Gottes, d. h. als Selbstsucht aus Gleichgültigkeit oder Mißtrauen gegen Gott und als Richtung auf minderwertige Güter ohne deren Unterordnung unter das höchste Gut. Wenn Ritschl sagt, daß Gott die Sünde als Unwissenheit beurteile, so ist das keineswegs eine neue Form für die Annahme, daß die Sünde ein notwendiger und darum weniger schuldvoller Durchgangspunkt der menschlichen Entwicklung sei. Denn es soll keinen „zureichenden Grund für die Befestigung des Willens in der Sünde“ (Rechtf. u. Versöhnung, III 358) bedeuten. Auch nach Ritschl führt, soweit wir Menschen sehen können, zur Sünde vielmehr der Trieb schrankenlosen Freiheitsgebrauchs, verbunden mit den aus der Sünde der Gesellschaft erwachsenden Reizen zur Selbstsucht (Unterricht [3], S. 26). Jene Formel will nur einerseits erklären, daß die Menschen, obwohl dem göttlichen Willen widersprechende Sünder, doch Objekte der göttlichen Liebe, Erlösung und Versöhnung sind; sie steht anderseits mit dem Grundsatz Ritschls im Zusammenhang, die Sünde als das

Gegenteil des dem Menschen erst in seiner innersten Berührung durch das Evangelium offenbar werdenden normalen Verhältnisses zu verstehen. Immerhin lebt damit eines der Motive wieder auf, die zu den Sinnlichkeitstheorien geführt hatten: das Streben, die Erlösungsfähigkeit des Sünders auszudrücken, ohne dem Tatbestand der Sünde Eintrag zu tun.

Aus demselben Streben erwächst die Zuspitzung, die Jul. Kaftan der Unterscheidung von Sünde und Schuld gegeben hat[1]. Der natürliche Mensch steht unter der Herrschaft der Sünde. D. h. er besitzt keine Freiheit zum Guten; die Richtung seines Lebens geht noch nicht auf das gottgesetzte Ziel, in Zucht des Geistes und Übung der Liebe geistige Persönlichkeit und so fähig zur Teilnahme an Gottes Geist und Leben zu werden; sondern sie geht auf ein Zerflattern und Zerstören der Ansätze dazu, weil der Mensch in sinnlicher Lust (Beherrschung durch die vergängliche Welt) und Selbstsucht (Widerspruch zu der Liebe, in deren Betätigung persönliches Leben allein sich gestalten kann) dahinlebt. Tatsächlich ist also die Sünde, indem sie Sinneslust und Selbstsucht ist, Abkehr von Gott und Gottes Leben. Der Einzelne und die Gesamtheit sind darnach von Natur sündig, sie stehen in Widerspruch zu Gottes Willen. Allein der Schuldcharakter verbindet sich nicht ohne weiteres mit diesem Zustand[2]. Erst indem Gott durch die geschichtliche Erziehung allmählich im Menschen die Freiheit als die Möglichkeit des Guten wirkt, schafft er die Möglichkeit des Mißbrauchs der Freiheit; der natürliche Gegensatz zwischen dem heiligen Gott und dem sündigen Menschen könnte in der Erziehung und Entwicklung durch den Geist Gottes verschwinden. Kommt es dagegen durch freie Wahl des Bösen zu Übertretungen, so entsteht schuldvolle Feindschaft gegen Gott. Der Mensch wird verantwortlich, zunächst in besonderen Punkten, dann allmählich für sein ganzes Leben. Die Menschen verfallen der Schuld ausnahmslos, freilich in abgestufter Weise, und so gewinnt zuletzt die ganze Sünde

1) Anfänge zu einer solchen Unterscheidung sind viel älter. Sie liegen z. B. vor bei Rothe, wenn er vom wirklichen Sündigen eine durch den natürlichen Hang zum Bösen verursachte „reelle Sündigkeit“ unterscheidet, für die der Mensch trotz ihrer Abnormität an sich nicht verantwortlich sei (Ethik III 60); aber auch sonst in der Auffassung der Erbsünde bei Schleiermacher und den an ihn sich anschließenden Theologen (s. unten Nr. 2).

2) Was andere als eine sittliche Krankheit (z. B. Zwingli als „Presten“, die Conf. Basil. prior Art. 8 als lues, in einem gewissen Sinne aber auch die Conf. Augustana Art. 2 als morbus) bezeichnet haben, betrachtet er als schuldlose Sünde; dagegen kann z. B. nach Biedermann „nicht eine ererbte Naturbeschaffenheit, sondern nur ein Akt des Ich Sünde sein“ (Dogmatik, ²II 502).

den Charakter der Schuld (Dogmatik, § 33 ff; Wesen der chr. R, S. 270 ff.).

Während Wendt eine Trennung von Sünde und Schuld ablehnt (System, S. 216), folgen Kirn, Häring und Reischle im allgemeinen der Lehrweise Kaftans. Nach Kirn ist die Unterscheidung von Sünde und Schuld „allerdings formell eine Neuerung gegenüber der dogmatischen Tradition; aber man darf behaupten, daß die individualistische Gestaltung der sittlichen Reflexion, die sie für uns zur Notwendigkeit macht, selbst eine Wirkung des Christentums ist" (RE 19, 145). Häring nennt die Sündhaftigkeit, die wir in uns anzuerkennen haben, den Ertrag einer Sündengeschichte, in die jeder Einzelne und jedes Geschlecht eintritt, die überkommene durch eigene Sünde, unvermeidliche wie vermeidliche, mehrend; als persönliche Schuld aber werde dem in die Sündengeschichte des Geschlechts Verflochtenen weder die erste Sünde noch die allgemeine Sündhaftigkeit zugerechnet, sondern nur die in freier Entscheidung begründete, dem Maß nach sehr verschiedene Bejahung und Vermehrung des Überkommenen und deren Folgen (Glaube, S. 306 f.). Im übrigen betont Häring besonders kräftig die Unmöglichkeit, das Eintreten der Sünde durch eine Theorie zu erklären; keine Theorie befriedigt ganz, wenn man sie an der Wirklichkeit des sittlich-religiösen Bewußtseins mißt: die Sünde ist also ein wichtiges Stück in dem Geheimnis, das unser ganzes Verhältnis zu Gott durchzieht. So führt Häring die Rückkehr von den Erörterungen über das Prinzip der Sünde zur einfachen Darstellung der religiös-sittlichen Wirklichkeit weiter, die Ritschl begonnen hatte (Glaube, S. 309 ff; Persönlich-Praktisches aus d. chr. Glaubenslehre 1911, S. 75 ff.).

Die konservativen Theologen der Gegenwart lassen das Suchen nach einem Prinzip ebenfalls meist zu Gunsten einer schärferen Auffassung des Tatbestandes zurücktreten; auch sie betonen ferner das religiöse Moment der Sünde stärker als früher. Daher hat der Hinweis auf die Selbstsucht in der Regel nicht mehr die Alleinherrschaft in den Definitionen. Am meisten erscheint bei Stange die Selbstsucht als das eigentliche Wesen der Sünde (Sünde, Schuld u. Sühne, in Moderne Probleme des chr. Glaubens, 1910, S. 25 ff.); sonst steht neben ihr oder doch direkt mit ihr verbunden zunächst das von Ritschl betonte rein religiöse Moment und dann meist als Ersatz der Sinnlichkeit in irgendwelchem Zusammenhang mit der Selbstsucht die Weltlust (Bachmann), die Weltsucht (Kähler, Bornhäuser), Glaube an die Welt oder Liebe zur Welt (Seeberg) oder ähnliches. Kähler nennt das Böse als Sünde „Ungehorsam gegen den göttlichen Willen als solchen, inhaltlich aber Versagung von

Glaube und Liebe oder Gottwidrigkeit" (Lehre, S. 284); er nimmt ferner den Grundsatz auf, daß ein volles Verständnis der Sünde erst auf Grund der Tatsache der Versöhnung gewonnen werden kann (Lehre, S. 278). In beiden Punkten folgt ihm Bornhäuser; er formuliert ausdrücklich mit Anklang an Ritschl und seine Schule: „Der Unglaube, die Versagung des Vertrauens auf Gott ist das Wesen der Sünde" (Das Wesen d. Sünde, in d. Sammlung: Was ist Christentum? Aufsätze hrsg. von Cremer, 1907, S. 41). Bachmann denkt wenigstens im Begriff der Sünde das religiöse und das sittliche Moment eng verbunden (Grundlinien, S. 54). Wieder anders lehrt Schlatter, dessen Dogmatik alles auf Aktivität stellt und der lutherischen Überlieferung ferner steht. Er bezieht das Urteil „Sünde" zunächst auf die einzelne Handlung, die uns selbst zerstört, andere bestreitet oder Gott abweist; erst sofern die Handlung in allen drei Richtungen dauernde Verhältnisse begründet, nennen wir auch unsere Zustände und überhaupt alles sündig, was der sittlichen Norm widerstreitet, selbst wenn es für uns unvermeidlich ist.

Einen Unterschied zwischen Sünde und Schuld machen auch Konservative, nur in erheblich geringerem Grade. Kähler sagt: „In dem Maße, als die Sündenhandlungen Äußerungen der Ohnmacht gegenüber der Versuchung sind, bleibt dem Menschen die Fähigkeit, sich von ihnen zu unterscheiden, und sie sind entschuldbar . . Ein Unterschied zwischen den verschiedenen Sündenhandlungen besteht rücksichtlich der Verschuldung oder des sittlichen Wertes nur je nach dem Maße bewußter Entschlossenheit bei ihrem Vollzuge" (Lehre, S. 309). Noch deutlicher lehrt Schlatter: „Für die Anwendung des Begriffs Sünde tritt die Freiheitsfrage zurück, da die Sünde weiter reicht als unser kausales Vermögen und jedes Verhalten umfaßt, dessen Ziel verwerflich ist; mit dem Urteil Schuld sprechen wir dagegen unsren eigenen, freien Anteil an der sündlichen Handlung aus"; freilich da alle unsere Zustände durch unsren Willen entstanden sind und unser Freiheitsbewußtsein alle Bewegungen unsres Willens umfaßt, „bleiben die Begriffe Sünde und Schuld einander parallel, so daß alles, was sündlich ist, in abgestuftem Maß auch eine Schuld ergibt (Dogma, S. 253). So überwiegt hier trotz der Unterscheidung die Zusammengehörigkeit beider Begriffe. Bei Stange fällt sogar jede Unterscheidung dahin. Er betont die Unfreiheit des Willens zum Guten in der Weise Luthers; selbst die von der Natur empfangenen sittlichen Gaben etwa der Mutter- oder der Vaterlandsliebe werden von unserm Willen verzerrt; Taten der selbstlosen Hingabe geschehen höchstens einmal in der augenblicklichen Überwältigung durch besondere Eindrücke,

und dann zu unserer eigenen Verwunderung. Wo aber auf dem religiös-sittlichem Gebiet der eigene Wille so ganz ausgeschlossen bleibt, kann seine positive oder negative Beteiligung auch nicht den Schuldbegriff konstituieren. Bei Stange ist die Schuld schlechthin ein Moment der Sünde. Das Schuldgefühl ist das Bewußtsein, durch unsre Übertretung strafwürdig zu sein; das Gefühl der Strafwürdigkeit aber drückt aus, daß die sittliche Autorität, welche wir durch unsere Übertretung verletzt haben, auch gegenüber dieser ihre Geltung aufrecht erhält, und daß infolgedessen die sittliche Forderung *nicht bloß ein bestimmtes* Verhalten unseres Willens vorschreibt, sondern auf ein Verhältnis der Gemeinschaft hinweist, welches von dem Belieben des Einzelwillens unabhängig ist (Mod. Probleme des chr. Glaubens, S. 45). Hier fehlt also dem Schuldbegriff völlig das Moment der Freiheit und der Subjektivität, das ihn sonst in der heutigen Dogmatik von dem Sündenbegriff unterscheidet.

2. Ursprung und Imputabilität der Sündhaftigkeit (Erbsünde). — Auch die Lehre von der Erbsünde hielt bei der allgemeinen Repristination der altprotestantischen Dogmatik im 19. Jahrhundert von neuem ihren Einzug. Je stärker man wieder den Ernst und die Allgemeinheit der Sünde sowie die Verstrickung des Einzelnen in den Zustand der Gemeinschaft betonte, desto mehr lenkte man das Interesse auf den Sündenfall zurück. So lehrte Thomasius (Christi Person u. Werk, ²I 306), dem sich auch Philippi anschloß (Glaubenslehre 1859, III 29): „Die Tat des Anfangs, welche der Gattung die abnorme Bestimmtheit gab, die sich in allen Einzelnen individualisiert — diese Tat ist, wie wir voraussetzen müssen, nicht die eines Individuums unter anderen, sondern des Anfängers unseres Geschlechtes, in welchem die Gattung sowohl ideal als real beschlossen war, sohin die Tat dessen, der nicht bloß ein Mensch, sondern der Mensch ist. Verhält sichs aber so mit ihr, dann kommt ihr zweifelsohne eine universelle Bedeutung zu; sie erscheint als Tat und darum auch als Schuld der Gattung, als Abfall des Menschen, der Menschheit von Gott und darum auch als Verschuldung derselben an Gott; jeder Einzelne aber partizipiert an dieser Gemeinschuld, weil und sofern er Glied der Gattung, der Menschheit ist.“ Diese Anschauung findet sich auch bei Frank wieder (Chr. Wahrheit ³, I 493, und Chr. Gewißheit 1884, I 267 ff.). Er will freilich nicht (mit den älteren lutherischen Dogmatikern) von einer zwiefachen Imputation der Adamischen Sünde geredet wissen (einer unmittelbaren und einer mittelbaren), da „die Nachkommenschaft in dem Stammvater beschlossen war nur insofern und weil sie dann auch tatsächlich in der entsprechenden Bestimmtheit von

ihm ausgegangen ist, und wiederum in dieser ihrer sittlichen Qualifikation vorhanden ist doch nur insofern und weil sie uranfänglich in ihrem persönlichen Anfänger beschlossen war". Im übrigen aber lehrt er (S. 269): „Der sündige Zustand ist von dem Individuum frei gewollt und gesetzt, weil und insofern er so gesetzt sein muß von dem Geschlecht, und daraus erst erklärt es sich, daß, obgleich es (das Individuum) die sündliche Richtung als einzelpersönliche Urtat nicht zu erkennen vermag, nichtsdestoweniger es dieselbe und alles, was von daher stammt, als Sünde und Schuld sich anzurechnen genötigt ist . . . Die Tatsache der generellen und habituellen Sünde sowie der Einordnung des individuellen sündhaften Zustandes in dieselbe steht uns fest"; freilich, „das Wie dieser Einordnung entzieht sich zum großen Teil unsern Blicken".

Solche Repristination war dort unmöglich, wo man die Erzählung vom Sündenfall in irgendwelchem Grade für mythisch erklärte, und wo man seine Verwertung durch Paulus entweder anders auslegte oder für unverbindlich erklärte. Dazu trat die sittliche Kritik an der Imputation der gattungsmäßigen, vom Einzelnen nicht verschuldeten Sünde sowie an der Auffassung des Menschen als absolut verderbt. Doch suchten die Träger der idealistischen Theologie gegenüber der negativen Kritik, welche die Rationalisten an der Erbsündentheorie geübt hatten, einen positiven berechtigten Kern herauszuschälen.

So bereits Schleiermacher (s. oben Nr. 1). Er setzt an die Stelle des Gegensatzes zwischen einer durch den Fall Adams veränderten und einer ursprünglichen eine (abgesehen von der Erlösung) überall sich selbst gleiche menschliche Natur. Dieser empirischen menschlichen Natur[1]) hafte überall und immer eine unzeitliche Ursündlichkeit oder Unfähigkeit zum Guten an (§ 72 5 6), die, obwohl sie die ursprüngliche und bleibende Vollkommenheit des Menschen nicht ausschließe, als Urübel zu betrachten sei (§ 71 1 2). Sie beruhe darauf, daß das Fleisch in jedem schon eine Größe sei, ehe der Geist eine sein könne, und dadurch einen Vorsprung gewinne (§ 67 2), und ferner darauf, daß mit der das Gute etwa anerkennenden Einsicht des Verstandes die Willenskraft nicht ohne weiteres Schritt halten könne (§ 68 1). Ferner leugnet er, daß der überkommene Sündenkeim eigentliche, eigene und unendliche Strafwürdigkeit einschließende Schuld des Individuums (§ 71 1 und § 67 1)

---

1) Von dieser muß, wenn Widersprüche vermieden werden sollen, die begriffsmäßige, erst durch Christi Erscheinen vermöge einer Höherbildung der ursprünglichen Schöpfung hervorgebildete Natur des Menschen unterschieden werden (§ 94).

und daß die Sünde selbst zugleich Strafe sei (§ 71 2); er verwirft die Beschlossenheit aller Menschen in Adam nicht minder im physiologischen als im juridischen Sinne (72 4) und faßt die Erzählung der Genesis vom Sündenfall als bloße symbolische Veranschaulichung der bleibenden (allgemeinen) Entstehungsgeschichte der Sünde (in den Individuen). Aber auf der anderen Seite erkennt Schleiermacher das Vorhandensein und die unendliche Macht der Sündhaftigkeit in allen Individuen (eine keimartige selbst in den Kindern) vollkommen an (§ 70 1; § 71 1). Er steigert diese Einsicht zur Erkenntnis der gemeinsamen Sünde als einer Gesamttat des menschlichen Geschlechts (§ 71 2). Die Sünde habe teilweise ihren Grund jenseits unseres eigenen Daseins in der Beschaffenheit der menschlichen Gattung (§ 69), sei aber dennoch wahrhaft Sünde (§ 69 3) und eines jeden als Mitrepräsentanten der Gattung wirkliche Schuld (§ 71 1 u. 2). Diese Erkenntnis wird verfestigt durch die Sätze, daß auch die überkommene Sündhaftigkeit nicht ohne den Willen des Einzelnen in ihm fortwähre und wachse (vgl. auch § 69 1), daß im Hinblick auf den sündlosen Christus die gänzliche Vermeidlichkeit [1]) des positiven Widerstandes, den das Fleisch leiste, als etwas Mögliches zu setzen sei, und daß sogar eine gewisse Zurechnung der Sünde Adams insofern zulässig sei, als jeder das Bewußtsein haben müsse, daß er als erster Mensch ebenfalls dessen Sünde begangen haben würde (§ 72 6).

Für die Theologen, die an Schleiermacher anknüpfen [2]), wird nun die Formel der Erbsünde irgendwie der Ausdruck für die der Selbstbestimmung des Menschen vorausgehenden, naturhaften und gattungsmäßigen Elemente der Sünde; der Sündenfall ist bloß „erste Erscheinung der schon vorhandenen menschlichen Sündhaftigkeit und typisches Beispiel des Sündigwerdens aller Einzelnen“ (Pfleiderer, Grundriß [6], S. 125).

Biedermann (Dogmatik [2], II 573) leugnet zwar, daß der natürliche Hang zur Sünde in allen Momenten der ethischen Selbstbestimmung des natürlichen Menschen eo ipso hervortrete, sowie daß der Hang zur Sünde, wo er eintrete, damit eo ipso schon den Willen selbst zur Sünde bestimme; er erkennt aber gleichwohl Wahrheitsmomente in der protestantischen Kirchenlehre von der Erbsünde an. Nämlich durch den als natürliche Tendenz der Eigenwilligkeit sich geltend machenden Freiheitstrieb werde das natürliche, ethisch noch indifferente Begehren an der gegenüberstehenden

---

1) Vgl. Glaubenslehre § 68 mit § 94 und anderseits § 72 6.

2) Über Rothe s. oben Nr. 1 und unten § 9 II 4a.

Schranke des Verbotes zum sündhaften Gelüsten gesteigert; ferner erhalte durch die natürliche üble Nachwirkung fremder, der eigenen Selbstbestimmung vorausgehender Faktoren das materielle Moment in dem natürlichen Hang zur Sünde eine reale Verstärkung. Aber nicht durch die Sünde, sondern nur durch die Erfahrung des Zwiespalts zwischen seiner bloßen Natürlichkeit und seiner Bestimmung als Geist müsse der Mensch mit absoluter Notwendigkeit hindurch, an jeder Sünde sei er selbst schuld.

Nach Lipsius ist nicht erkennbar, was in jedem sündigen Akt oder Zustand ererbte, unvermeidliche Naturbestimmtheit, was vermeidliche persönliche Schuld sei; denn es sei unmöglich, irgend einen einzelnen Moment im menschlichen Geistesleben als den ersten Anfangspunkt freibewußten Geisteslebens zu bezeichnen. Innerhalb des menschlichen Gesamtlebens pflanze sich die Sünde fort als Gemeinschaftssünde, welche auch auf das Wollen der Einzelnen vorausbestimmend einwirke; dennoch sei jede einzelne sündige Tat irgendwie vermeidlich, und es ließen sich im Einzelnen unzählige Möglichkeiten von größerer oder geringerer Annäherung an die normale Entwicklung denken, ja ausnahmsweise auch eine sündlose Entwicklung (Hauptpunkte der chr. Glaubenslehre, [2] 1891, S. 25 f.).

Weiter geht Ritschl. Er bekämpft den Titel der Erbsünde selbst. Angeerbte Sünde gibt es nicht. Das zeigt die Beobachtung der Kinder, deren Willen ja keineswegs auf das Böse gerichtet ist; ferner die Unmöglichkeit, sich die Erbsünde als persönliche Schuld anzurechnen; weiter das Bestehen von Stufenunterschieden des Bösen in den Einzelnen, die doch alle gleich durch die Erbsünde belastet sind; endlich die Möglichkeit der Erziehung zum Guten. Denn „der Begriff der Erbsünde, als Ausdruck eines durch Naturnotwendigkeit in jedem Einzelnen gesetzten Hanges des äußersten Widerspruchs gegen das Gute als Ganzes, und als Ausdruck der hierin enthaltenen persönlichen Verschuldung des höchsten Grades verbürgt nicht die vollständige christliche Auffassung und Beurteilung der wirklichen Sünde im Ganzen, und wird durch die praktische Selbstbeurteilung, welche man in Hinsicht der eigenen Sünde übt, widerlegt“ (Rechtf. u. Versöhnung, III 326). Die Sünde wird weder pelagianisch im Rahmen des Einzellebens noch augustinisch in dem der Naturgattung vollständig vorgestellt. Vielmehr gilt es wiederum, den Maßstab zur Erkenntnis der Sünde vom Höhepunkt der Offenbarung zu entlehnen (s. oben Nr. 1 und § 3, 3). Da nun durch das Evangelium die Menschheit für das Reich Gottes bestimmt ist, so ergibt sich für die Feindschaft gegen das Evangelium der Gegenbegriff eines Reichs der Sünde; Subjekt ist dabei die Menschheit als die Summe aller Einzelnen,

sofern sie sich in Wechselwirkung zu gemeinsamem Bösem verbinden, ja von vornherein in einen Zusammenhang des Bösen hineingestellt finden (S. 317 ff.). Indem so die zu gemeinsamen Gewohnheiten, Grundsätzen, Unsitten oder gar Institutionen verstärkte Sünde als Gegenteil des Reiches Gottes auf allen lastet, wird sie für die unreife Stufe der Charakterentwicklung eine unwiderstehliche Macht der Versuchung und beschränkt für alle die Freiheit zum Guten (Unterricht, [3] § 30). In dieser energischen Weiterbildung von Sätzen, die bereits Schleiermacher aufgestellt, aber mit dem Begriff der Erbsünde verbunden hatte, verwirklicht Ritschl die Absicht, die seine ganze Sündenlehre beherrscht: statt theoretischer Ableitungen vielmehr die Wirklichkeit des religiös-sittlichen Lebens selbst darzustellen.

Auch hier ist Ritschls Haupttendenz in der Gegenwart Gemeingut der Dogmatik, sowohl der kritischen wie der konservativen, geworden. Man sieht überall, daß die altprotestantische Lehre von der Erbsünde das Augenmerk so sehr auf die Vergangenheit und das Allgemeine lenkt, daß darunter der Ernst in der Auffassung der eigenen konkreten Sünde leidet. Und überall bedient man sich der Erinnerung an das Reich der Sünde oder an die Verschlingung des Einzellebens in die gemeinsame Sünde, um den Ernst des allgemeinen wie des persönlichen Bestandteils gleichzeitig zu veranschaulichen. Gemeingut ist außerdem, daß man auf Grund der Lebenserfahrung und der modernen Wissenschaft das Element der Vererbung innerhalb der gemeinschaftlichen Sünde wieder stärker in Anschlag bringt, als es bei Ritschl geschieht, und darum auch dem Begriff Erbsünde freundlicher gegenübersteht.

Trotzdem bestehen mannigfache Verschiedenheiten. Auf der kritischen Seite wird die Auffassung Ritschls am genauesten durch Wendt aufrecht erhalten. Er bekämpft den Begriff der Erbsünde wie jede Theorie, „welche die tatsächliche Macht der Sünde in der Menschheit zu erklären sucht durch Aufweisung eines Realgrundes, aus welchem sich eine Notwendigkeit des Sündigens als Folge ergeben soll“; denn solche Notwendigkeit wäre ein Widerspruch zum Schuldcharakter, der Freiheit voraussetzt (System, S. 228). Kaftan verwirft seiner ganzen Sündenlehre entsprechend die Erbschuld; die Schuld hat ihren Ursprung immer im Willen des Menschen, der das Böse will, tut oder bewirkt. Dagegen erkennt er die Erbsünde an im Sinne einer sündigen Verderbtheit der menschlichen Natur, die aus den bis auf die ersten Eltern zurückreichenden und immer wiederholten Entscheidungen für das Böse folgt und die Voraussetzung jeder Einzelschuld ist (Dogmatik, § 38). Ähnlich Häring,

s. oben Nr. 1. Kirn spricht von einer Gesamtsünde der Menschheit, in die als ein Bruchstück auch die erfahrungsmäßig festzustellende Erbsünde gehöre; den Gedanken der Erbschuld ersetzt er durch den andern, „daß es nicht bloß eine Schuld des Einzelnen für sein persönliches Verhalten, sondern in mannigfachen Stufen eine gemeinsame Schuld der Menschheitsgruppen und zuletzt des Menschengeschlechts überhaupt für die religiös-sittlichen Gesamtzustände gibt" (Grundriß, S. 83).

Auf konservativer Seite bleibt Bachmann der konfessionell-lutherischen Überlieferung am treuesten. Er fordert nicht nur, daß die individuelle Sündhaftigkeit unter dem größeren Gesichtspunkte einer allgemeinen, „schon in den Naturgründen der empirischen Menschheitsexistenz angelegten Gesamttat" betrachtet, sondern daß sie von einer „am Anfang des Gattungslebens geschehenen grundlegenden Tat der Freiheit" abgeleitet werde. Und zwar entspricht die biblische Erzählung vom Fall „in Einfalt und Tiefe den entwickelten Voraussetzungen". Nur ist die Aussage vom Fall nicht wie in der älteren Dogmatik als Ausgangspunkt, sondern als der eine Schlußpunkt in der Lehre vom Bösen zu betrachten (Grundlinien, S. 56 f.). Auch der Begriff der Erbschuld soll trotz aller Schwierigkeiten nicht aufgelöst werden, „da sonst die Erkenntnis der Schuld überhaupt bedroht erscheint"; doch wird die Erkenntnis des Schuldverhältnisses erst durch die Aufstellung des Begriffes Menschheitsschuld vollendet (S. 61). Weit näher stehen der moderntheologischen Auffassung Kähler und Schlatter (wohl auch Seeberg nach der 11. Vorlesung seiner „Grundwahrheiten"). Kähler lehnt zwar den Begriff „Erbsünde" nicht ab, spricht aber lieber von „Sünde der Welt" oder Menschheitssünde. Denn fruchtbarer als der einseitige Hinweis auf die leibliche Abstammung ist es, sich die allseitige Abhängigkeit der Einzelnen vom Menschheitsleben zu vergegenwärtigen. Statt den im Leben der Gattung liegenden Voraussetzungen der Einzelschuld bereits verschuldenden Wert beizumessen, soll man vielmehr die persönliche Zusammengehörigkeit aller Glieder der Menschheit betonen (Lehre, S. 304 f.). Der Sündenfall wird als die Voraussetzung der Erbsünde gewertet (S. 302 f.). Schlatter bevorzugt den Ausdruck „Universalismus des Bösen"; dabei leitet der Begriff des Fleisches unsere Sündhaftigkeit aus der natürlichen Organisation, der Begriff der Welt sie aus unserer Abhängigkeit vom gemeinsamen Leben ab. Schuldig macht uns die Sünde trotz dieser Ableitung; denn wir ergeben uns nie bloß leidend an Fleisch und Welt, sondern bejahen ihre Reize durch eigenen Entschluß. Überhaupt läßt das Überkommene sich nicht vom Erworbenen

scheiden. Die Frage nach dem Ursprung der Sünde sei von der Dogmatik fälschlich, unter dem Druck der von den Griechen ererbten intellektualistischen Richtung, so stark betont worden. Der biblische Bericht vom Sündenfall sei zwar das Wertvollste, was bisher über den Anfang der Sünde gesagt worden ist, habe aber ein poetisches und ein prophetisches Element in sich und biete keine geschichtliche Erkenntnis. Wir wissen nur: „Einst kam es zur Bildung des ersten menschlichen Ichs, zur ersten Nennung Gottes, zum ersten Vernehmen der göttlichen Norm, zu ihrem ersten Bruch, zum ersten Fall“ (Dogma, S. 271 ff.).

§ 9. Positive Entwicklung der Anthropologie.

I. Die göttliche Natur des Menschen.

Der Mensch teilt mit den Tieren den Trieb, der auf Selbsterhaltung und Selbstförderung oder Förderung des eigenen Lebens gerichtet ist. Das Trachten nach Gewinnung, Festhaltung oder Wiedergewinn des Lustgefühls sowie nach Vermeidung des Unlust und Wehe Erregenden ist die gemeinsame Triebfeder aller praktischen Regsamkeit der Naturwesen, zu denen auch der Mensch gehört. Das Mittel zur Erreichung dieses Zieles ist einerseits die Ausbeutung der vorteilhaften Verhältnisse und nutzbaren Kräfte, welche die Natur darbietet, anderseits die abwehrende Tätigkeit, welche durch die Notwendigkeit, gegenüber den Naturgewalten Schutz zu suchen, veranlaßt wird. Beide Tätigkeiten nebst dem Material, welches sie ermöglicht, bleiben sich nun für das Tier immerdar gleich, während der Mensch die Fähigkeit besitzt, in allmählichem Fortschritt jene Mittel zum Zweck zu vermehren und zu vervollkommnen, also sich Natur oder Welt immer vollständiger und müheloser anzueignen und sich vor den feindlichen Naturgewalten immer mehr zu sichern.

Trotz dieser Fähigkeit würde sich der Mensch, soweit sein Selbsterhaltungs- und sein Selbstvervollkommnungstrieb aus seinen sinnlichen Bedürfnissen und Begehrungen hervorwachsen, überhaupt als Naturwesen mit seinen Erfahrungen des Fördernden und des Hemmenden im Weltlauf, keineswegs wesentlich über die niederen Geschöpfe erheben, wenn er nicht von vornherein gegenüber seiner Abhängigkeit von den Naturgesetzen und Naturmächten einen Drang und eine Fähigkeit in sich spürte, ein Gegengewicht in die Wagschale zu legen, welches ihm eine andere Stellung anweist, als sie den niederen Weltwesen möglich ist. Man kann dieses Gefühl als

das wesentlich menschliche Bewußtsein der Freiheit bezeichnen; aber diese Freiheit ist zwar eine wirkliche, jedoch, wie sich von selbst versteht, keine äußerliche, physische oder empirische, weil eine Aufhebung der physischen Weltgesetze und Naturgewalten keineswegs in der Macht und in der Bestimmung des Menschen liegt. Man könnte sie eine moralische nennen, wenn man sich den Sprachgebrauch der Franzosen aneignen und mit diesem Attribut, über das Gebiet des Sittlichen hinausgehend, alles dem reinen Naturgebiet gegenüberstehende Geistige umspannen dürfte[1]). Aber dieser Ausdruck würde das Mißverständnis nahelegen, daß es sich sofort und ausschließlich um die Sittlichkeit im engeren und bestimmten Sinne handelte. Daher reden manche lieber von einer metaphysischen oder mit Kant von einer intelligibeln Freiheit; man könnte sie auch als ideelle bezeichnen. Allein, was nur in der Idee gegeben ist, könnte als bloß eingebildet erscheinen, und ein bloß Eingebildetes meinen wir hier doch nicht. Wir geben vor allen diesen mehrdeutigen Fremdausdrücken der Bezeichnung „innere Freiheit“ den Vorzug.

Die hier in Betracht kommende innere Freiheit besteht nun nicht etwa wesentlich in der formalen oder Wahlfreiheit, obgleich diese mit zu ihr gehört, aber auch nicht direkt in der der formalen entgegengesetzten sog. realen sittlichen Freiheit, obwohl diese im Sinne von II Kor 3 17 und namentlich Joh 8 36 bei schlechthin normaler Bewegung ihr höchstes Ziel ist (s. unten S. 340).

Eine gewisse Befreiung von dem Druck der Naturgewalt und damit zugleich ein gewisses Bewußtsein seiner Erhabenheit über das Tier und seiner höheren Würde gewinnt der Mensch schon durch seine Einbildungskraft, die, zu poetischen Vorstellungen gesteigert, der Phantasie des Tieres überlegen ist. Noch weiter führt ihn die Wahrnehmung und Anwendung seines Erkenntnisvermögens, seiner theoretischen Vernunft, die sich zu wissenschaftlicher Klarheit steigern kann. Denn so trostlos rein für sich genommen das relative Durchschauen der Gesetze der Natur und des Weltlaufs sein mag: das Bewußtsein, nicht wie das Tier mit Blindheit geschlagen zu sein, blind den Zwang unwiderstehlicher Mächte über sich ergehen lassen zu müssen, eröffnet dem Menschen ein übersinnliches Lebensgebiet. Das Geistesleben, in das er damit eintritt, müßte, auch wenn es ihm nicht zugleich verhältnismäßige praktische Weltbeherrschung ermöglichte, befreiend wirken. Denn sein

1) Auch die deutsche Aufklärung umschloß mit dem Begriff „moralisch“ ein viel weiteres Gebiet als der gegenwärtige Sprachgebrauch.

Glaube an das Vorhandensein einer Wahrheit und der diesem entsprechende Trieb nach Erkenntnis des Wahren und Wirklichen führt ihn nicht nur zur Entdeckung des die Welt beherrschenden Kausalitätsgesetzes und zu einer fortschreitenden Einsicht in den Zusammenhang der gegenständlichen Weltelemente, sondern auch zum objektiven persönlichen Selbstbewußtsein, zur klaren Unterscheidung seiner Subjektivität gegenüber bloßen Objekten, seines Ichs gegenüber dem Nichtich und somit zur Ahnung seiner Menschenwürde, zur Wahrnehmung seiner ihn über die Natur erhebenden Persönlichkeit.

Die theoretische Vernunfttätigkeit ist jedoch weit davon entfernt, für sich allein den Drang des Menschen nach innerer Freiheit über die Welt befriedigen zu können, ja sie öffnet ihm in einem gewissen Sinne das Auge eben auch für die Schranken[1]), die ihn als Naturwesen einengen, ja für die Abgründe, an deren Rande er wandelt[2]).

Neben dem Glauben an das Vorhandensein einer Wahrheit und dem entsprechenden Triebe gehört nun aber zu der ursprünglichen Ausrüstung des Menschenwesens das Bewußtsein einer Pflicht und eines Sollens, welches sich im Gewissen[3]) darstellt. Hierin liegt zwar auf der einen Seite eine neue Schranke und Abhängigkeit; sofern aber das Sollen über das bloße Müssen, dem die niederen Weltwesen ausschließlich unterstellt sind, hinausführt und zu einem auf Zweckvorstellungen beruhenden Wollen und persönlicher Selbsttätigkeit treibt, wird auch durch das Bewußtsein eines Sollens das Gefühl der Menschenwürde gesteigert und innere Freiheit über die Welt erlebt.

Die höchste Blüte des inneren Freiheitsbewußtseins oder Freiheitstriebes ist jedoch erst der Gottesglaube und seine Betätigung in der Anknüpfung eines persönlichen Gemeinschaftsverhältnisses mit Gott, das zunächst im Kultus praktisch wird, also die Religion. Zu ihr oder zur Belebung der im gottverwandten Menschengeiste von vornherein liegenden Gottesahnung führt den Menschen gerade das Gefühl des Kontrastes, der zwischen dem mit dem übersinnlichen Selbsterhaltungstriebe verknüpften Anspruch auf Leben und der tatsächlichen Eingeschlossenheit in die naturbestimmte Welt besteht[4]). Um von ihrem Druck loszukommen, unterstellt sich der

1) Vgl. Lipsius, Ph u. R, S. 218.

2) Vgl. Schillers „Nur der Irrtum ist das Leben und das Wissen ist der Tod“ (Kassandra).

3) S. oben I § 33.

4) Vgl. oben vor allem I § 16,6.

Mensch der übernatürlichen und überweltlichen Macht der Gottheit, von der er die ihn mit Abhängigkeit bedrohende Welt selbst abhängig weiß; aber er tut dies nicht, um nur eben physisch frei zu werden, sondern um seine wesentliche innere Erhabenheit über Welt und Natur sicher zu stellen. Indem er die Hand Gottes ergreift, findet er das Mittel zu einer Selbsterhaltung, die nicht mehr rein sinnlicher und tierischer, sondern irgendwie sittlicher Art ist, weil ihr Objekt die sittliche Persönlichkeit ist. In der Gemeinschaft mit dem weltbeherrschenden Gott findet er freilich auch Befreiung von dem Gefühl des Druckes gegenüber den physischen Gewalten der Natur; denn er sieht die physische Weltordnung und selbst die physischen Hemmnisse, die ihm als Naturwesen aus ihr erwachsen, in den Dienst einer sittlichen Weltordnung gestellt, die ihn zur Freiheit über die Welt erheben will.

Daß nun unsere Beschreibung des menschlichen Wesens sich genau mit der biblischen Terminologie decke, soll nicht behauptet werden. Denn Dogmatik ist etwas anderes als biblische Theologie und Exegese; wohl aber entspricht sie dem wesentlichen Inhalte der Schriftlehre von der göttlichen Natur des Menschen. Gen 1 26 28 und Ps 8 7—9 wird dem Menschen eine weitgehende Beherrschung der niederen Wesen eingeräumt oder beigelegt; ferner wird angedeutet, daß dem Menschen alles in der Schöpfung zum Dienst und zum Nutzen bereitgestellt ist, daß in ihm als der höchsten und vollkommensten Kreatur alle übrigen wie in ihrer Spitze zusammenlaufen und zugleich ihre letzte Abzweckung und Bestimmung finden, und zwar als in dem Ebenbilde Gottes[1]). Alles dieses ist immerhin etwas anderes als jene innere geistige Freiheit und Erhabenheit über die Welt. Aber die Gottebenbildlichkeit, mit der er ausgestattet ist, die apostolische Anerkennung der Tatsache, daß er göttlichen Geschlechts ist (Act 17 29), die Herrlichkeit und Majestät, mit der er gekrönt ist (Ps 8 6), ja auch der seinen Kern bildende „inwendige Mensch", das Gesetz im menschlichen Gemüte (Rm 7 22 23) führen doch weiter. Sie dürfen im Sinne unserer obigen Ausführung dogmatisch so ausgedeutet werden, daß man sie auf diejenige Überweltlichkeit bezieht, die in der ethischen und religiösen Anlage und Bestimmung zur Gemeinschaft und Herrlichkeit mit Gott sich darstellt und in der Durchführung der Herrschaft Gottes, welcher Geist und Liebe ist, sich auswirkt[2]).

---

1) Vgl. oben § 5,4 (Anmerkung). Ferner Hupfeld, Psalmen I 1885, S. 164; Gunkel, Ausgewählte Psalmen, [3]1911.

2) Über die Stellung der gegenwärtigen Theologie zu diesen anthropologischen Fragen vgl. oben I 100 ff. und unten § 22,2 (Freiheit).

Zur Klarstellung des Verhältnisses jener inneren, geistigen, intelligibeln Freiheit zu dem, was sonst Freiheit genannt wird, und zur Vervollständigung der anthropologischen Lehre von der Freiheit diene Folgendes. Die Unterscheidung der realen oder sittlichen von der formalen oder psychologischen Freiheit, die von manchem noch immer abgewiesen wird, ist notwendig. Denn der Zustand selbst, der die vollendete Frucht des richtigen Verhaltens ist, ist etwas anderes als die bloße Fähigkeit, sich sittlich zu bestimmen, sei es für das Gute oder für das Böse, also als das Vermögen, auch anders zu handeln, als man wirklich handelt, oder das, was andere (und zwar ohne den Nebenbegriff des Verwerflichen) Willkür nennen. Diese Unterscheidung ist auch uralt, ohne veraltet zu sein. Schon Philosophen des Altertums und Kirchenväter des Ostens und des Westens kennen sie. Denn ἡ ἐλευθερία ist dem Griechen etwas anderes als τὸ αὐτεξούσιον oder τὸ αὐθαίρετον oder τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν, d. h. als die formale Freiheit (eigentlich quod penes nos est, dann der Zustand, vermöge dessen unsere Handlungsweise bei uns steht).

Die reale Freiheit beschreiben die Stoiker, wenn sie sagen: „Deo parere libertas est“ oder: „nur im Guten gibt es Freiheit“ oder: „nur der Weise ist frei“; ähnlich Clemens Alex. Strom. II, p. 424: τὸ κρατεῖν τῶν παθῶν μόνη ἐλευθερία (das allein heißt Freiheit: seine Leidenschaften beherrschen). Damit ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß Clemens auch die formale Freiheit kennt, die er aber nicht ἐλευθερία nennt. Auch bei Augustin kommt der Freiheitsbegriff in beiden Bedeutungen vor. *Den Manichäern gegenüber legt er auf die formale Freiheit Wert*, den Pelagianern gegenüber erörtert er fast ausschließlich die reale. Letztere besteht ihm darin, daß der Mensch gotterfüllt sei (De grat. Christi c. 18—21). „Per gratiam sanatio animae a vitio peccati (sc. fit); per animi sanitatem libertas arbitrii, per liberum arbitrium iustitiae dilectio“ (De spir. et lit. c. 30). In der neueren Philosophie findet sich ein im Wesentlichen ähnlicher Begriff bei Schelling (s. Trendelenburg, Log. Untersuch., II 100), ferner z. B. bei Trendelenburg und bei Scholten (Krit. Unters. über den freien Willen, „Freiheit = dem Vermögen des Menschen, ungehindert den Forderungen seiner sittlichen Natur zu genügen“). *Im realistischen Sinne allein* redet namentlich die hl. Schrift von Freiheit, II Kor 3 17 und besonders Joh 8 32 36, und nach ihr Luther in der Schrift De libertate christiana. Letzterer versteht unter Freiheit religiös-sittliche Erhabenheit über die Welt im moralischen und physischen Sinne, den Zustand, in welchem wir auf Grund göttlicher Sündenvergebung weder durch Schuldgefühl und Furcht uns gehemmt fühlen, noch durch Sündenknechtschaft, Gesetzeszwang und als lästig empfundenen Frondienst der Werke, noch durch irgend ein drückendes Gefühl des Mangels.

Der psychologische oder formale Freiheitsbegriff dagegen, auf dem die Zurechnung der Sündenschuld beruht, wird im NT zwar vorausgesetzt, aber nicht durch ein bestimmtes Wort ausgedrückt. Trotzdem ist er auch in der christlichen Ethik und Dogmatik nicht zu entbehren; schon deshalb nicht, weil Freiheit im Sinne der Frucht der Empfänglichkeit und des Gehorsams gegenüber Gott nicht als erzwungen gedacht werden kann, mithin die formale Fähigkeit des verschiedenen Handelns voraussetzt. Nicht nur bei den Griechen, sondern auch in der späteren Latinität gibt es einen besonderen Ausdruck für die formale Freiheit, nämlich contingentia. Denn das heißt nicht immer „Zufälligkeit“, vielmehr oft auch Freiheit (vgl. z. B. Melanchthon, Loci theol.). Ja z. B. Contra duas ep. Pelag. I, 5 unterscheidet auch Augustin zwischen libertas als realer und liberum arbitrium als formaler Freiheit. Von letzterem Vermögen reden im *Anschluß* an Aristoteles zum Teil dieselben Kirchenväter, die anderseits für die reale Freiheit eintreten, z. B. Clemens Alexandrinus im Gegensatz sowohl zum Fatalismus wie zum Prädestinatianismus. Die Schola-

stiker, Thomas v. Aquino u. a., fügen noch neue Distinktionen hinzu; sie teilen die formale Freiheit ein in 1. die libertas exercitii vel contradictionis, d. h. die Fähigkeit, eine Handlung auszuführen oder aber abzulehnen, und 2. die libertas spezificationis, d. h. die Fähigkeit, zwischen verschiedenen Gütern zu wählen.

Die Frage nun, ob die formale Freiheit, deren Begriff durch das Bemerkte festgestellt ist, wirklich existiert, wird von den Indeterministen, Deterministen und Prädeterministen verschieden beantwortet. Sie wird, wie die Ethik des näheren auszuführen hat, zu bejahen sein, jedoch nicht im Sinne des vulgären Indeterminismus oder Indifferentismus, welchen unter den Alten die Epikureer, im patristischen Zeitalter die Pelagianer vertreten. *Läßt man das Wahre, was neben dem Falschen* im Determinismus liegt, gelten, so muß man sagen: die formale Freiheit ist unser Vermögen, uns auf dem Grunde eines gegebenen Zustandes selbst zu bestimmen, d. h. uns innerhalb der Schranken, welche uns durch unser partielles Bestimmtsein gezogen sind, jedoch jederzeit noch einen freien Spielraum übrig lassen, nach unbeschränkter Wahl und Selbstentscheidung zu bewegen. Daß das, was wir die innere Freiheit genannt haben, sowohl von der realen als auch von der formalen zu unterscheiden ist, ist durch die gegebenen Definitionen hinlänglich klargestellt. — Vgl. auch oben I § 16,6; über die Stellung der gegenwärtigen Theologie zur Freiheit s. unten § 22,2.

II. Die fleischliche Natur des Menschen.

1. Die Tatsächlichkeit und Allgemeinheit der Sünde. — Daß die Sünde tatsächlich im Menschengeschlecht vorhanden ist, ist ein Axiom, mit dem das Christentum steht und fällt. Die Idee der Erlösung setzt einen Zustand voraus, von dem die Erlösung uns befreien soll. Nur die können also die Tatsächlichkeit der Sünde leugnen, welche das Christentum nicht als Religion der Erlösung fassen, sondern lediglich als ein epochemachendes Ereignis in der Kulturgeschichte überhaupt. Aber nicht nur die Tatsächlichkeit der Sünde im Menschengeschlecht wird von dem christlichen Bewußtsein vorausgesetzt, sondern auch ihre Allgemeinheit, d. h. die Tatsache, daß sich die Sündhaftigkeit über alle Menschen ohne Ausnahme erstreckt, daß die Sünde im menschlichen Geschlecht nicht bloß sporadisch vorhanden ist, sondern ihm als durchgängige Beschaffenheit eignet.

Die Bibel gibt dieser Tatsache auf jedem ihrer Blätter Ausdruck. Zwar sind die hl. Schriftsteller weit entfernt davon, alle Menschen in religiös-sittlicher Beziehung auf dieselbe Stufe zu stellen. Ohne Zweifel unterscheiden sie unter den Nachkommen Adams in allen Perioden der hl. Geschichte relativ Gerechte und Ungerechte. Trotzdem aber ist es allgemeine Schriftlehre, daß alle Menschen Sünder sind; es ist dies offenbar die Überzeugung auch der Schriftsteller, die es nicht ausdrücklich sagen. Je mehr die geschichtliche

Erfahrung sich erweitert und das sittliche Urteil sich reinigt und schärft, desto entschiedener und allgemeiner wird schon im AT der Erfahrungssatz[1]) ausgesprochen, daß vor Gott kein Mensch rein und ohne Sünde sei (vgl. Gen 6 5 8 20 f. I Kön 8 46 mit II Chron 6 36 Ps 14 1 f. Ps 143 2 Jes 57 1 f. 58 1 59 3 f. und 13 f. 48 8 Nah 1 3 Hi 14 17 Koh 7 20 Prov 20 9). Dasselbe zeigt die ganze Opferinstitution sowie das Institut der Beschneidung. Es gilt von Heiden und Juden, von der Vergangenheit und von der Gegenwart, ohne freilich die Verschiedenheit der Erscheinungsformen und der Stufen der Sünde aufzuheben. Ebenso lehrt das NT, daß außer Christus, dem schlechthin Heiligen, kein Mensch vor Gott gerecht und sündlos sei, ohne Unterschied der Völker, Zeiten und Geschlechter (I Joh 1 8). Insonderheit der Apostel Paulus hat dies mehrfach ausdrücklich ausgesprochen, zum Teil sogar näher begründet. Es kommen hier in Betracht: Gal 3 22 Rm 5 12 u. 18 11 32; besonders aber Rm 3 22 u. 23 sowie 3 10—17, ja der ganze Abschnitt von 1 18—3 20; vgl. auch Eph 2 1—3.

Neuere und ältere Gegner und Anhänger des Christentums haben geleugnet, bald überhaupt daß der natürliche Mensch ein Sünder sei, bald daß das Verderben sich über alle Menschen erstrecke und erstreckt habe. Im vorigen Jahrhundert gingen Rousseau und mit ihm die sog. Humanisten und Philanthropisten von dem Grundsatze der natürlichen Güte des Menschen aus, womit nicht der ideale Mensch gemeint war, sondern der empirische Mensch. Nach dieser Schule ist der Mensch von Natur gut, d. h. alle im menschlichen Wesen angelegten Elemente, alle natürlichen Bestimmtheiten seines Willens sind an sich gut, die selbstischen sowohl als die aufs Allgemeine gerichteten Triebe und Neigungen, so daß Selbstverleugnung und Buße keinen Sinn mehr haben. So weit war Pelagius nicht gegangen; er leugnet nicht die Sündenherrschaft als Tatsache, sondern nur, daß die Natur des Menschen infolge des adamitischen Falls verderbt sei.

Mathematisch beweisen läßt sich nun freilich die allgemeine Verbreitung der Sünde keineswegs. Aber anderseits kann, abgesehen von Christus, niemand einen Menschen aufweisen, dessen unbedingte Sündlosigkeit feststünde. Hätte es einen solchen gegeben, so müßte er, vorausgesetzt, daß ihm ein Wirkungskreis offen gestanden, in ähnlicher Weise einen tiefgreifenden Eindruck auf die

---

1) Freilich handelt es sich dabei nach der jetzt herrschenden Auffassung nicht um ein bewußtes und festes Prinzip. Anderswo wird das Vorhandensein von Frommen und Gerechten unbefangen vorausgesetzt.

Mitwelt geübt haben wie Christus. Wie dem auch sei, scharfe und gewissenhafte Selbstbeobachtung zwingt jedes sittlich-religiöse Individuum, anzuerkennen, daß es mit Sünde behaftet sei. Daß ohne einen fortwährenden Kampf gegen die Sünde eine normale religiössittliche Entwickelung uns abgeschnitten sein würde, daß die Sünde mindestens innerlich also immer in uns vorhanden ist, sind wir auch in den Momenten bereit zu bekennen, in denen wir uns relativ rein fühlen, und mit dieser Anerkennung verbindet sich das Gefühl, daß es in dieser Beziehung auch mit den besten unserer Mitmenschen nicht schlechthin anders steht. Ja die Erfahrung aller Zeiten lehrt, daß die Frömmsten immer am ersten bereit gewesen sind, ihren Mangel an Reinheit zu bekennen. Sogar viele tieferblickende Heiden haben rückhaltlos anerkannt, daß alle Menschen Sünder sind. Sophokles (Antig., v. 1023 f.): Ἀνθρώποις γὰρ τοῖς πᾶσι κοινόν ἐστι τὸ ἐξαμαρτάνειν. Thukydides (III 45 3): Πεφύκασιν ἅπαντες καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ ἁμαρτάνειν. Horaz (Satiren I 3 68): Nam vitiis nemo sine nascitur, optimus ille est, qui minimis urgetur. Ähnliches findet man in unzähligen anderen Stellen griechischer und römischer Dichter, Philosophen und Geschichtschreiber.

2. Das Wesen der Sünde. — Die biblischen Ausdrücke für die Sünde bezeichnen meist entweder Abweichung vom Wege oder Verfehlung des Zieles. Denn das hebräische חַטָּאָה stammt von חָטָה, d. h. verfehlen, סָרָה von סוּר abweichen, שֵׂטִים von שׂוּט abbiegen, עָוֹן von עָוָה flectere, ἁμαρτία heißt aberratio a via. Sünde heißt hiernach eigentlich: eine Handlung oder Richtung, durch welche das rechte Ziel verfehlt, der wahre Zweck verkannt wird. Da nun Maßstab des Richtigen, Urheber und Bürge des Wahren Gott ist, so kann man sagen: Sünde ist eine Verkehrung der göttlichen Ordnung, welcher sich ein persönliches Wesen schuldig macht, und die eine Wiederherstellung der gestörten Ordnung erheischt.

Inwiefern die Sünde dem Menschen zugerechnet werden muß, darüber s. unten No. 4 d. Hier sei nur bemerkt, daß der gemeine christliche Sprachgebrauch, demzufolge Sünde überall mit Schuld verknüpft ist, den biblischen Sprachgebrauch für sich hat, daß es daher mißlich ist, von schuldloser Sünde zu reden (wie Kaftan und im Grunde auch Rothe; s. oben S. 327 ff. 334 f.). Zwar ist es vollkommen zulässig, ja unvermeidlich, Sündenmacht und Sündenschuld von einander zu unterscheiden, also die Sünde unter verschiedene Gesichtspunkte zu stellen. Wenigstens mittelbar ist sie jedoch immer verschuldet. Wenn aber namentlich bei den Kindern ein unverschuldetes Übergewicht der Sinnlichkeit über den Geist angenommen werden muß, so ist das eben, weil es nicht verschuldet ist, auch

nicht Sünde. Was endlich Ritschls Fassung (oben S. 326f.) betrifft, so ist Mißtrauen gegen Gott erst eine Folge der Sünde; Ehrfurchtsverweigerung aber gegenüber Gott ist freilich allezeit mit der Sünde verknüpft, aber der Ausdruck lautet zu allgemein. Es muß ausgedrückt werden, worin die eigenwillige Verweigerung der Ehrfurcht sich verrät, und so kommt man auf den Begriff der Verletzung des im Gesetz offenbaren Willens Gottes. Wenn daher die altkirchlichen Dogmatiker nach I Joh 3 4 die Sünde als aberratio a lege divina definieren, so ist dagegen nichts einzuwenden. Dies erkennt auch Ritschl stillschweigend an, indem er (S. 357) sagt: Die Sünde ist im allgemeinen der aktive und der habituelle Widerspruch gegen Gott und gegen das Gute. Aber die älteren Dogmatiker haben es unterlassen, das Wesen der Sünde eingehender zu untersuchen und ihr Prinzip genau festzustellen. Zwar heben sie ausdrücklich hervor, daß die Erbsünde einerseits Abwendung von Gott, anderseits Herrschaft der bösen Lust ist, also etwas Negatives und etwas Positives. Ob aber die böse Lust zurückzuführen ist auf eine falsche selbstische Richtung des Wollens oder auf das Unterliegen des Willens unter niedere, sinnliche Triebe, wird nicht deutlich gesagt, obgleich sich namentlich in Melanchthons Loci und in der Apologie der Augsburgischen Konfession Bestimmungen finden, die zu einer Feststellung des Prinzips der Sünde hätten führen können. Einigermaßen wird zwar in der Lehre vom Sündenfall auf das Prinzip der Sünde eingegangen. Von den Vätern her herrschte die Ansicht vor, daß der Antrieb zur Sünde der ersten Menschen oder die erste Lebensäußerung, welche vom göttlichen Gebot wegführte, im Hochmut gelegen habe; worin aber die Quelle des Hochmuts zu suchen sei, wurde nicht festgestellt, und mit dem Hochmut als einer Verirrung des Wollens wurde zusammengestellt der Unglaube oder der Zweifel an Gottes Wort als Verirrung des Verstandes und außerdem die unordentliche Begierde nach dem Verbotenen als Folge einer Verirrung der sinnlichen Triebe. Erst die neuere Dogmatik ist der Frage nähergetreten. In ihr handelt es sich vorzüglich um die Alternative, ob die Sünde aus der Selbstsucht oder aus der Sinnlichkeit abzuleiten ist. Diese Frage ist aber nicht lediglich spekulativ-dogmatisch, sondern auch (und zwar zunächst) biblisch-dogmatisch. Das steht nämlich zweifellos fest, daß die Bibel als das Prinzip der Sünde die σάρξ, also das Fleisch, bezeichnet. Allein über diesen Begriff herrscht noch immer keine volle Einigkeit unter den Exegeten, biblischen Theologen und Dogmatikern. Viele finden darin den Ausdruck der Sinnlichkeit, aber, soweit es sich um die ethische Bedeutung des Wortes handelt, schwerlich mit Recht. Man

muß nämlich verschiedene Bedeutungen des Wortes Fleisch unterscheiden, und zwar mindestens drei. Das Fleischliche ist entweder im Gegensatz zum Anorganischen und Unlebendigen das Lebendige, freilich nur im Gebiete des Sinnlich-Kreatürlichen, oder im Gegensatz zum Geistigen das Sinnliche, womit zusammenhängt der Gegensatz des Innerlichen und Äußerlichen, oder drittens im Gegensatz zum Übernatürlichen und Göttlichen das bloß Natürliche oder Kreatürliche.

Aus der ersten der genannten Bedeutungen können wir es uns nicht erklären, daß σάρξ als Prinzip der Sünde betrachtet wird. Denn im Gegensatz zum Unlebendigen, Anorganischen ist ja das, was zur σάρξ gehört, gerade das Vollkommenere, und kann in dieser Beziehung nicht Quelle der ethischen Unvollkommenheit sein. Dagegen wäre wenigstens denkbar, daß die σάρξ insofern als Prinzip der Sünde dargestellt wäre, als sie dem Geistigen gegenüber das Sinnliche und die dem Materiellen zugekehrte Seite des Menschen ist. Dies ist nun wirklich die Meinung vieler Exegeten und Dogmatiker. In älterer Zeit vertreten z. B. Chrysostomus nnd Cyrill von Alexandrien diese Anschauung, in neuerer Semler, die Rationalisten, Rückert, de Wette u. a., auch Rothe und v. Hofmann, aber freilich jeder in seiner Weise (vgl. Rothe, Ethik, II 180 ff.; Hofmann, Schriftbeweis, S. 470 ff.). Die anderen Exegeten und Dogmatiker aber gehen bei der Entwicklung der ethischen Bedeutung des Begriffs σάρξ von unserer dritten Bedeutung aus. So Augustin, Anselm, Thomas v. Aquino, Melanchthon, Luther, Neander, Jul. Müller und Tholuck. So auch Calvin, welcher sagt: caro bedeute den ganzen Menschen in seiner Abkehr von Gott, ut frigidum sit et stultum corruptelam, quae ex arce mentis et corde intimo manavit, ad sensuales tantum, ut vocant, motus restringere. Diese letztere Ansicht ist die richtige; also unter σάρξ ist nicht bloß zu verstehen die sinnliche Natur des Menschen, sondern das Menschliche überhaupt in seinem Fürsichsein, abgesondert von Gott, sofern es in seiner Lostrennung von Gott notwendig sein Leben und Streben ganz in den Dienst der Erscheinungswelt gestellt hat. Ein fleischlicher Mensch ist offenbar ein solcher, der auf der Stufe der bloßen, schlechten Natürlichkeit steht, der von dem göttlichen Geist unberührt ist. Ebenso wie das Geschöpfliche oder Irdische oder rein Natürliche dem Göttlichen gegenüber überhaupt das Ohnmächtige und Hinfällige ist, so ist es auch, sofern es im Menschen ist, dem Göttlichen gegenüber das Sündige[1]).

Fleischlich gerichtet ist der Sünder insofern, als er in falschem Selbständigkeitstriebe sich durch lediglich Kreatürliches bestimmen läßt, nämlich durch sich selbst — abgesehen vom göttlichen Geiste. Was Paulus als Prinzip des sittlich Guten hinstellt, ist das ζῆν Χριστῷ θεῷ, die Hingebung an Christus oder Gott (Rm 14 7 und 8 II Kor 5 15 Gal 2 19 und 20). Besteht hiernach das Prinzip des sittlich Guten darin, daß der Mensch sich ganz Gott oder Christo zum Eigentum hingibt, so muß das Wesen des Bösen oder genauer der Sünde

1) Nach heutiger Auffassung wird das Fleisch erst bei Paulus im vollen Sinne des Wortes Prinzip der Sünde. Vgl. Lietzmann, Handbuch zum NT, Exkurs zu Rm 7, 14 ff. Über die Stellung des Paulus die Neutest. Theologien von Holtzmann, [2] II 21 ff; Weinel 243 ff; Feine, [2] 316 ff.

darin liegen, daß der Mensch das eigene Ich zum Mittelpunkt all seiner Bestrebungen macht. Darnach ist das Prinzip des Bösen nicht die Sinnlichkeit, sondern die Selbstsucht, aus der das Geknechtetwerden von der Sinnlichkeit erst folgt. Aber außer den positiv biblischen stehen der Sinnlichkeitstheorie auch andere Gründe entgegen. Die Sinnlichkeitstheorie würde dahin führen, daß man gerade die schlimmsten Sünden nicht als solche zu würdigen vermöchte; denn diese sind geistiger Natur. Ferner würde die Übermacht der Sinnlichkeit nur auf eine Art von Schwäche des Geistes als auf ihre Kehrseite hindeuten und demgemäß die Sünde als etwas lediglich Negatives erscheinen. Das Böse ist aber nicht nur Mangel des Guten, sondern sein positives Gegenteil. Kurz, die Sinnlichkeitstheorie verwechselt Prinzip und Erscheinung des Prinzips, Grund und Folge. Allerdings nämlich entsteht, wenn die Gemeinschaft mit Gott gelöst ist, auch in der sinnlichen Natur des Menschen Unordnung und Zerrüttung, ein Widerstreben der physischen Triebe und Neigungen gegen die Forderungen des Geistes. Doch das ist nicht der Grund, sondern die Folge der Sünde; diese aber wurzelt in der Selbstsucht. Es ist kein sinnliches Begehren denkbar, welches nicht auf Selbstsucht als Wurzel zurückzuführen wäre. Aber keineswegs gilt zugleich das Umgekehrte. „Die Selbstsucht steht übrigens der Sinnlichkeit nicht gegenüber wie eine Verkehrung des höheren Lebenstriebes der Verkehrung des niederen Lebenstriebes, oder wie eine Verirrung des vernünftigen Willens dem Irregehen des natürlichen Begehrens, sondern bei der Selbstsucht als solcher kommt gar kein bestimmter Gegenstand oder Kreis der Betätigung in Frage; sie ist zunächst nichts als eine Richtung, die Richtung des Menschen lediglich auf sich selbst hin, und als solche kann sie sich mit jedem beliebigen Inhalte erfüllen, daher auch als Sinnlichkeit sich darstellen" (Weizsäcker).

3. Die Formen der Sünde. — Die konkreteste Gestalt der Sünde ist die in der Form einzelner innerer oder äußerer Akte auftretende Tatsünde, das peccatum actuale; bei oberflächlicher Betrachtung erscheint diese sogar als die einzige Art der Sünde. Die Pelagianer haben in der Tat von einer anderen als dieser atomistischen nichts wissen wollen. Solche Betrachtungsweise verstößt aber gegen unzweifelhafte Grundsätze der Psychologie. Keine einzelne Handlung läßt sich nämlich so isolieren, wie es die pelagianische Theorie voraussetzt, keine Handlung gleicht einem bloßen vereinzelten, in sich abgeschlossenen Punkte ohne Zusammenhang mit vorausgehenden und nachfolgenden Momenten, sondern jede einzelne Handlung gleicht einem zu einer Linie sich ausdehnenden

Punkte, mit anderen Worten: jede Handlung läßt einerseits eine Wirkung zurück in dem, der sie begangen hat, sie setzt anderseits einen Antrieb voraus, der sie selbst erzeugt hat; sie wirkt einerseits in irgend einem Grade verstärkend und schwächend auf den sittlichen Zustand, der ihr vorausging, anderseits setzt sie einen ihr vorhergehenden Zustand voraus, welcher sie ermöglichte. Ist dem nun so, so setzt in der Regel auch jede sündige Handlung einen sündigen Trieb, eine sündige Neigung, eine sündige Richtung im Individuum voraus, und vermöge ihres Zusammenhangs mit einer solchen erscheinen die einzelnen sündigen Akte nicht als unverbundene Atome, sondern als verschiedene Äußerungen eines fortdauernden und fortwirkenden sündigen Zustandes oder habitus. Das peccatum actuale weist also auf das peccatum habituale, die einzelne Sünde auf die Sündhaftigkeit zurück; letztere ist immer schon da, wenn uns die einzelne Übertretung des göttlichen Gesetzes zum Bewußtsein kommt. Kurz, wir sind uns nicht nur einzelner Übertretungen bewußt, sondern auch eines fortdauernden Hanges zum Sündigen, und diesen finden wir, soweit wir auch zurückschauen, bereits in uns vor. Nach allem diesem ist die Unterscheidung zwischen peccatum actuale und peccatum habituale wichtig und notwendig. Die sündige Beschaffenheit, der sündige Zustand, muß jedenfalls von den einzelnen sündigen Taten, welche freilich aus dem habitus hervorgehen, unterschieden werden. Eine andere Frage ist, ob für das peccatum habituale auch die Bezeichnungen als peccatum originale (Ursprungssünde) und peccatum hereditarium (Erbsünde) passend sind.

4. Der Ursprung und die Zurechnung der Sünde. — Die altdogmatische Theorie faßt das peccatum habituale — soweit es hier in Betracht kommt — zugleich als originale oder hereditarium, als Erbsünde. Dieser Ausdruck ist nicht schlechthin verwerflich, denn erblich kann man alle Eigenschaften der Menschen nennen, die allen menschlichen Individuen eigen sind. Was allen Generationen gemein ist, was sich bei allen Geschlechtern und Individuen wiederholt, davon kann man sagen, der Sohn erbt es vom Vater. So kann man auch sagen, daß die Sünde sich von Geschlecht zu Geschlecht vererbe, und insofern kann sie Erbsünde genannt werden. Bei dieser Fassung bleibt aber die altdogmatische Theorie nicht stehen, sondern sie nimmt an, daß der erste Mensch durch seine erste Übertretung eine Veränderung, und zwar eine Korruption der menschlichen Natur herbeigeführt habe, und daß dieser Zustand der Korruption auf dem Wege der Zeugung sich fortgepflanzt habe, nimmt also den Ausdruck „Erbsünde“ im strengen und eigentlichen Sinne.

Diese Theorie läßt sich nicht durchführen. Die Ursünde soll eine einzelne Tat gewesen sein; und eine einzelne Tat eines Individuums, noch dazu eine solche, deren Möglichkeit durch die Natur dieses Individuums gar nicht ausgeschlossen war, kann unmöglich die Natur oder den Gattungscharakter des ganzen Geschlechts aufheben, sondern nur individuelle Nachwirkungen innerhalb dieses Einzelwesens hervorrufen. Eher als aus einem einzelnen Akte könnte man das Verderben ableiten aus einer infolge des aktuellen Sündigens vieler Generationen entstandenen Disposition in der menschlichen Natur. Aber diese Erklärung führt gleichfalls nicht zum Ziele, denn dieses aktuelle Sündigen jener vielen Generationen müßte doch selbst wieder erklärt werden, wenn daraus etwas erklärt werden sollte. Die Behauptung aber, daß im eigentlichen und physischen Sinne im ersten Menschen alle gesündigt hätten, ist mit der Physiologie und Psychologie nicht vereinbar. Allerdings muß im ersten Menschen der Keim des leiblichen Organismus aller seiner Nachkommen gelegen haben, und von physischen Bedingungen sind auch psychische Dispositionen und Neigungen teilweise abhängig, z. B. Temperamentverschiedenheiten; nimmermehr aber sind es ethische, und keine Hypothese ist im stande gewesen nachzuweisen, daß und wie im ersten Menschen das ganze Menschengeschlecht in Beziehung auf die Verhältnisse, die auf der Freiheit des persönlichen Willens beruhen, repräsentiert war. Daß Adam potentialiter schon alle seine Nachkommen in persönlich und sittlich bereits bestimmter Gestalt in sich getragen habe, ist undenkbar. Aber ebenso unhaltbar wie diese physiologische Theorie ist die juridische, nach der Adam der Repräsentant oder Bevollmächtigte des ganzen Menschengeschlechts gewesen sein soll.

Die Versuche, daraus daß auch die neugeborenen Kinder in die menschliche Gattung eingegliedert sind, ihr Teilhaben an der Gattungssünde zu beweisen, scheitern an dem Widerspruch des vorherrschenden christlichen Bewußtseins und der Verlassenheit vom neutestamentlichen Schriftzeugnis. Den richtigen Satz, daß, wo Sünde, auch Schuld, wo Schuld, auch Strafwürdigkeit sei, entschließen sich nur wenige Gläubige auf die neugeborenen Kinder anzuwenden. Zwar folgt daraus nicht, daß man geneigt ist, mit Ritschl zu behaupten, in den Kindern sei vielmehr ein allgemeiner Trieb zum Guten vorhanden; und wenn nach demselben Theologen jeder Mensch mit dem Triebe schrankenlosen Freiheitsgebrauches in die Welt tritt, so ist es nicht leicht, diesen zweiten Satz mit jenem ersten in Einklang zu setzen. Dennoch erweist sich in dem Widerstreben dagegen, die Verdammlichkeit ungetaufter Kinder anzuerkennen, die (obschon

uneingestandene) Abneigung auch der Gläubigen wider die Konsequenzen der orthodoxen Lehre von der Erbsünde.

Lehnt man diese ab, so muß man doch die erfahrungsmäßige Tatsache anerkennen, daß bei erwachendem Bewußtsein alle in sich den Hang zur Sünde bereits vorfinden. Es fragt sich aber, ob diese Tatsache sich erklären läßt.

a) Eine Erklärung liegt nicht in der orthodoxen Deutung der biblischen Erzählung vom Sündenfall[1]). Das haben Schleiermacher (Glaubenslehre § 72), Jul. Müller (Lehre von der Sünde, [3]II 469—474, 482 f.) und Rothe (Ethik [2]III 51) bewiesen. Letzterer sagt: „Unter den Voraussetzungen, von welchen die Kirchenlehre ausgeht, ist der Sündenfall der ersten Eltern schlechthin undenkbar. Die Vorstellung, welche sie von der religiös-sittlichen Vollkommenheit der Protoplasten in ihrem ursprünglichen Zustande entwirft, schließt jede psychologische Möglichkeit eines Sündenfalls aus, zumal eines solchen, wie er Gen 3 angeblich dargestellt wird. Die Annahme einer satanischen Versuchung hilft dabei gar nicht über die Schwierigkeit hinweg, denn sie setzt immer eine schon vorhandene reale Versuchlichkeit zu sinnlich-selbstsüchtigen Gelüsten auf seiten der ersten Menschen voraus, welche wiederum irgend etwas von sündigem Hange in ihnen involviert. Überhaupt, wie man sich auch wenden möge, um den Sündenfall denkbar zu machen, immer muß man, um ihn zu erklären, schon vor ihm irgend ein Minimum von Sünde im Menschen voraussetzen, was wider die ausdrückliche Aufgabe ist. Aus dem reinen Guten bleibt die Entstehung des Bösen schlechthin unbegreiflich.“ Aber auch abgesehen von der traditionellen Deutung, auch an und für sich erklärt sich nicht aus der Erzählung Gen 3 die allgemeine Sündhaftigkeit, vielmehr jene aus der Beobachtung dieser. Das dort Berichtete ist, wie man mit Recht gesagt, Darstellung eines wahren, aber nicht eines wirklichen Hergangs[2]).

---

1) Vgl. auch oben § 5,4.

2) Der dogmatische Inhalt der Erzählung vom Sündenfall ist folgender. Es ist unmöglich, daß das menschliche Wesen zu sittlicher Selbständigkeit gelange, ohne daß ihm Veranlassung gegeben wird, den göttlichen Willen und den eigenen Willen zu unterscheiden; Versuchung ist also notwendig, aber sie schließt nicht etwa an sich schon eine Übertretung in sich, sie kann vielmehr die Entscheidung fürs Gute und für den Gehorsam veranlassen. Sie besteht in der Erprobung des Gehorsams, welcher sich in der Anerkennung notwendiger und wirklich von Gott gesetzter Schranken erweisen soll. Verboten wird eine maßlose und voreilige Emanzipation. Die Schlange ist Sinnbild des Weltbewußtseins nach seiner verführerischen Seite. Der Mensch ist nämlich zwar ein geistiges Wesen, aber er ist auch ein irdisch-weltliches Wesen. Erscheint ihm nun die Welt als etwas für sich Wertvolles, so liegt darin etwas Verführerisches. Die Welt, in ihrem Fürsichsein gedacht und

Nun kommt freilich nicht nur jene Erzählung der Genesis an sich und ihre traditionelle Deutung in Betracht, sondern auch die Anwendung, die Paulus Rm 5 12 f. von ihr macht. Denn hier erscheint Adam in der Tat nicht als bloßer Erstling der Sündhaftigkeit, sondern als der, welcher die allgemeine Sündhaftigkeit verursacht hat. Aber die Stelle steht im NT vereinzelt da und weist auf spätjüdische Spekulationen über den Sündenfall zurück (Bousset, R des Judentums, [2] 466 ff.). Sie würde nur dann der altdogmatischen Theorie ein gewisses Recht verleihen, wenn wir genötigt wären, um einer Stelle willen die sonstige Totalanschauung der Bibel von der Gerechtigkeit Gottes aufzugeben, und wenn wir nicht wüßten, daß Paulus hin und wieder sich jüdische Theologumena aneignet, die für uns nicht verbindlich sind (vgl. Luther zu Gal 4,24, oben S. 268).

Eine Erklärung der tatsächlichen allgemeinen Sündhaftigkeit enthalten auch die Stellen Eph 2 3 und Ps 51 7 nicht. In der ersteren wird gesagt: wir waren von Natur Kinder des Zornes Der Satz bezieht sich auf aktuelle Sünden des Verfassers und der Leser in ihrem natürlichen nicht wiedergeborenen Zustande (vgl. zu dem φύσει Rm 2 14), wie der parallele Satz zeigt: auch wir wandelten alle einst in den Lüsten unseres Fleisches. Die Psalmenstelle aber (51 7) führt entweder auf die Annahme der Unvermeidlichkeit der Sünde, und zwar ohne die dem kanonischen AT fernliegende Voraussetzung, daß sie von dem Fall der ersten Eltern abzuleiten sei. Wäre diese Annahme richtig, dann könnte sich der Psalmist wegen seiner ursprünglichen Sündhaftigkeit nicht anklagen, dann ginge er hier darauf aus, einen Milderungsgrund für seine Schuld in die Wagschale zu legen. Oder es ist eine poetische Hyperbel anzunehmen, die darin besteht, daß er an die Stelle eines frühzeitigen Hervortretens seiner Sündigkeit eine uranfängliche setzt. Eine völlige Unvermeidlichkeit der Sünde anzunehmen, ist nun nicht zulässig — aus einem Grunde, der unten geltend gemacht werden wird. Daher bleibt nur die andere Annahme übrig; oder man müßte darauf verzichten, diese Stelle in die Dogmatik hinein zu ziehen.

b) Noch weit ungenügender als die auf dem Augustinismus ruhende altkirchliche Theorie ist die entgegengesetzte pelagianische. Nach dieser soll nämlich

---

nicht bezogen auf ihre göttliche Zweckbestimmung, ist ein principium erroris et fraudis. Diese Seite des Weltbewußtseins, der von außen kommende Reiz zum Bösen, wird hier durch die Schlange symbolisiert. Das erste, was sie tut, ist dies, daß sie das Vorhandensein des göttlichen Gesetzes bezweifelt; dadurch allein bezwingt sie nun freilich das Gewissen noch nicht. Aber ein weiterer Schritt ist die Negation der Sündenstrafe. Durch diese beruhigt, stellt sich das Weib den ihm winkenden Genuß vor, während gleichzeitig die Vorstellung des Gesetzes schon zurücktritt. Damit ist der Sieg des Weltbewußtseins über das Gottesbewußtsein entschieden. Mit einem falschen Selbstvervollkommnungstriebe ist verbunden der Geist der Lüge, vermöge dessen der Mensch sich einbildet, daß die Schrankenlosigkeit besser sei als die Abhängigkeit von Gott. Alle diese Momente des Wesens der Sünde sind sinnreich in jener Erzählung veranschaulicht; aber zu einer eigentlichen Erklärung des Ursprungs der Sünde ist sie nicht geeignet. Sie beschreibt einen Vorgang, der sich mutatis mutandis in jedem einzelnen späteren Sünder gewissermaßen wiederholt. Sie stellt ein Sinnbild dessen dar, was in jedem Menschen geschieht. Diese Seite hebt sogar Augustin hervor, indem er De genesi contra Manich. II 21, sagt: Etiam nunc in unoquoque nostrum nihil aliud agitur, cum ad peccatum delabitur, quam tunc actum est in illis tribus, serpente, muliere et viro. Auch Paulus gebraucht gelegentlich die Erzählung vom Sündenfall der ersten Menschen als Typus der nachfolgenden relativen Sündenentstehung (II Kor 11 3).

die Sündenherrschaft in der Wirkung des bösen Beispiels und der Gewohnheit ihre Erklärung finden. Da aber die Pelagianer annehmen, daß jeder Mensch im Zustande der Integrität (ut sine virtute, ita et sine vitio, capax utriusque rei) in die Welt eintritt, so vermögen sie nicht zu erklären, woher es kommt, daß der Einzelne mehr Gelegenheit findet, böses als gutes Beispiel nachzuahmen, und das Böse den Nachahmungstrieb jederzeit mehr geweckt hat als das Gute.

c) Die von Jul. Müller aufgestellte Theorie (s. oben S. 325) enthält in Wahrheit gar keine Erklärung, sondern führt nur zu einer Zurückdatierung der zu erklärenden Tatsache. Nichts ist damit gewonnen, daß man die persönliche Selbstentscheidung aus diesem Leben in ein außerzeitliches Leben zurückverlegt. Außerdem ist es doch sehr auffällig, daß wir von diesem angeblichen außerzeitlichen Urfall schlechthin keine Erinnerung mehr haben, obgleich er unsere eigene bewußt persönliche Tat gewesen sein soll. Je bedeutsamer jener ursprüngliche, frei persönliche Akt wäre, je entschiedener er auf unser ganzes Leben eingewirkt hätte — bis in die Gegenwart hinein, um so mehr müßten wir erwarten, daß wir uns seiner noch erinnerten. Dies ist aber nicht der Fall. Mit Recht nennt Rothe diese Theorie eine Zerhauung anstatt einer Lösung des alten Knotens und erklärt, daß ihm jedes Denken ausgegangen sei bei dieser intelligibeln und transzendentalen Selbstentscheidung.

d) Weit befriedigender als jeder bisher erwähnte Erklärungsversuch würde die von Rothe und Kaftan (s. oben S. 327 ff. 334 f.) vertretene Ansicht sein, nach der die Sünde für den natürlichen Menschen unvermeidlich ist, sei es, weil Gott dem Menschen die Materialität anerschuf, sei es, weil er von Natur ohne seine Schuld unfrei ist und unter der Herrschaft der Sünde steht. Nämlich obwohl weder im alttestamentlichen Kanon noch im NT außer Paulus irgend ein Schriftsteller die allgemeine Sündigkeit vom Falle Adams herleitet (nicht einmal der Jehovist selbst Gen 8 21), so wird doch sehr oft in der Schrift so geredet, daß es den Anschein gewinnt, als solle die Möglichkeit ausgeschlossen sein, daß irgend ein Mensch ohne Sünde bleibe (z. B. I Joh 1 10). Aber Bedenken erregt doch auch jene Ansicht Rothes und Kaftans. Zwar würde die Theodizee durch sie nicht unmöglich. Denn absolute Bosheit schließt die menschliche Sündhaftigkeit nicht ein, so daß irgend welcher (wenngleich niemals siegreiche) Kampf gegen die Sünde möglich bliebe und Gott nicht genötigt wäre, gegen die christlichen Menschen sofort wesentlich strafend einzuschreiten. Behielt sich Gott bei der ersten Schöpfung vor, durch die Veranstaltung der Erlösung sein Werk am Menschen zu vervollständigen und zu vollenden, so könnte man allenfalls annehmen, Gott habe vorläufig den Menschen unfertig hingestellt und einer Art von Sündenherrschaft unterstellt. Aber abgesehen davon, daß es immer mißlich bleibt, von schuldloser Sünde zu reden, — Christus müßte dann entweder als wahrer Mensch gleichfalls als nicht sündlos betrachtet werden, oder man müßte den Erlöser als durch ein physisches Wunder vor der

Sündigkeit bewahrt sich vorstellen, wodurch man den sittlichen Wert und die mittlerische Heilkraft seiner Reinheit aufheben würde.

Daher bleibt nichts übrig, als anzunehmen, daß der Mensch zwar nicht so geschaffen ward, daß er sündigen mußte, aber so, daß das Freibleiben von der Sünde (weil ein anfängliches — schuldloses — Übergewicht der Sinnlichkeit über den Geist jedem, der in die Welt eintritt, anerschaffen ist) eine überaus große sittliche Kraftanstrengung voraussetzt, von der auf Grund der Erfahrung angenommen werden muß, daß sie nur der Eine geleistet hat; wenn es auch anderen ohne Abhängigkeit von diesem Einen gelungen wäre, so müßten sie ein ebenso großes Aufsehen in der Geschichte der Menschheit erregt haben, wie dieser es erregt hat.

In dem ursprünglichen Zustande jedes Individuums überwiegen die niederen Seelenkräfte vor dem Geist, der zwar auch schon im Kinde schlummert, jedoch noch gebunden ist. Der Geist ist von Anfang an im Menschen vorhanden, aber er ist noch hingegeben an die natürlichen Triebe. Der natürliche Mensch hat schon einige Schritte voraus, ehe der geistliche und sittliche erstarkt. Die sinnlichen Funktionen treten anfangs selbständig hervor. Dieser Zustand ist nicht ein Zustand der Sünde; denn er wird jedem Kinde von Gott anerschaffen. Aber er führt sofort zur Sündhaftigkeit, wenn er länger, als dies naturnotwendig ist, festgehalten wird. Er ist dazu bestimmt, zu verschwinden; und wenn er nicht rechtzeitig verschwindet, wird er sündig. In dem Zustande der ursprünglichen natürlichen Gebundenheit soll der Geist nicht bleiben, und er kann sich, je mehr er erwacht, unter der Einwirkung göttlicher und menschlicher Leitung von dem Fleisch emanzipieren; den Vorsprung der sinnlich selbstischen Triebe kann er wieder rückgängig machen. Tut er dies aber nicht, so wird das anfänglich zwar unreife, aber nicht verschuldete, ja nicht einmal abnorme Verhältnis abnorm und sündig.

5. Die Folgen des sündigen Zustandes. — Diese sind: Die sittliche Unfreiheit, die Schuld, die Strafwürdigkeit.

a) Die sittliche Unfreiheit. Die Sünde hat nicht nur Schuld in ihrem Gefolge, sondern auch ein Verschwinden der lebendigen sittlichen Leistungsfähigkeit selbst. Hierauf beruht die kirchliche Lehre von der mors spiritualis und vom Verluste des liberum arbitrium. Sie hat einen gesunden und wertvollen Kern. Der alte und der neue Pelagianismus, letzterer vertreten durch den römischen Katholizismus und den Rationalismus, hat freilich scharfe Angriffe dagegen gerichtet; sie beruhen aber teils auf eigener Flachheit, teils

auf Mißverständnissen. Von den Zeiten eines Eck an bis auf Möhler und den heutigen Tag haben die katholischen Theologen dem Protestantismus eine Verletzung der heiligsten Tatsachen des Bewußtseins schuld gegeben und ihm die Irrlehre untergeschoben, daß infolge der Sünde von der Menschennatur ein wesentliches Stück in Wegfall gekommen sei. Nun ist allerdings der Ausdruck, daß der Mensch die Willensfreiheit verloren habe, mißverständlich; aber was die meisten Symbole damit bezeichnen wollen, entspricht im wesentlichen der hl. Schrift und findet in der Hauptsache den Beifall des christlich-religiösen Gemütes. Eine Leugnung der Möglichkeit des verschiedenen Handelns für den Sünder liegt in der Lehre der Augustana keineswegs. Die Fähigkeit zur Verfügung über die eigenen Kräfte für oder gegen eine Handlung ist nach der Lehre der reformatorischen Ursymbole dem Menschen nicht schlechthin abhanden gekommen. Wenn sie leugnen, daß der natürliche Mensch das liberum arbitrium noch besitze, so entziehen sie nicht gänzlich das Materiale unserer Handlungen der freien Verfügung, ja nicht einmal völlig ihre sittliche Qualität. Was sie im Auge haben, ist im wesentlichen doch nur dies: der Sünder ist nicht mehr oder noch nicht im stande, in seinen Strebungen jene freie und freudige Hingebung an Gott zu bewähren, jenen freudigen Gehorsam gegen den göttlichen Willen zu zeigen, welchen er ohne die Sünde besitzen würde. Zwischen dem Menschen und Gott fehlt fortan das normale religiöse Verhältnis, welches auf dem Grunde einer vertrauensvollen Empfänglichkeit der äußeren Tat erst den rechten Adel verleiht. Die kindliche Ehrfurcht und die lebendige Zuversicht, daß Gott ihn väterlich liebt, ist dem Menschen nicht möglich, so lange Sünde und Schuldgefühl die ihn beherrschenden Mächte bleiben.

Wie ist nun aber die Lehre von der iustitia civilis zu beurteilen, nach welcher der natürliche Mensch im rein bürgerlichen und äußeren Gebiete Freiheit besitzt und menschlich gute Werke leisten kann, die jedoch mit den geistlich guten nichts zu schaffen haben? Diese Kluft, sagt z. B. Kahnis (Dk, III 310), sei gegen die Schrift, gegen die Erfahrung und gegen die Vernunft der Sache. Die Schrift lehre auf das bestimmteste, daß das Evangelium an das menschlich Gute anknüpfe. Allerdings vermöge das Gute, dessen der unwiedergeborene Mensch fähig sei, nicht ihn zu erlösen; aber man dürfe doch nicht jenes Gute mit Augustin für ein glänzendes Laster erklären. Wir können dieser Kritik der kirchlichen Lehre nicht alles Recht absprechen. Jedenfalls ist auch in dem Gebiete der rein weltlichen oder natürlichen Sittlichkeit ein Gegensatz des Löblichen und des Tadelnswerten vorhanden. Ferner darf man das weltlich - sittliche

Lebensgebiet nicht absolut von dem kirchlich-spiritualen trennen. Sieht man das ganze weltliche Leben als etwas für die Religion Gleichgültiges und ihr fremd Gegenüberstehendes an, so verfällt man in einen falschen Dualismus. Gleichwohl hat jene Lehre von der Unzulänglichkeit und relativen Wertlosigkeit der iustitia civilis, welche sich bei den Reformatoren findet, ihre bleibende Bedeutung. Denn nicht die bloße Legalität, nicht das äußere Vollbringen des durch das Gesetz vorgeschriebenen Werkes darf auf sittlichen Wert Anspruch machen, sondern die freudige Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen muß dabei hervortreten. Nun erhebt aber erst die Einwirkung des von Jesu Christo ausgegangenen religiösen Gemeinlebens das freie und freudige Gottesbewußtsein zur bestimmenden Macht in uns, während letzteres zuvor nur in einzelnen Impulsen sich zu äußern vermag, so daß der Mensch die Herrschaft des Fleisches zu brechen nicht im stande ist, sondern nur die Fähigkeit besitzt, die dargebotene Gnade kraft des hl. Geistes in sich aufzunehmen. Die iustitia civilis entbehrt also des reinen religiösen Gepräges, wenigstens wenn sie in bloßer Legalität besteht. Geht sie darüber hinaus, ist sie Ausdruck wahrhaft sittlicher Gesinnung, so muß sie freilich als positive Vorstufe der Gesinnung betrachtet werden, welche die Frucht des Erlösungsbewußtseins ist; demgemäß haben nicht alle altkirchlichen Theologen unterlassen, jene Kluft zwischen der iustitia civilis und der iustitia spiritualis zu überbrücken. Manche erklären die Sittlichkeit der Heiden aus der Wirksamkeit des λόγος σπερματικός, also aus der vorläufigen sporadischen und vorbereitenden Tätigkeit desselben göttlichen Logos, der zuletzt in Christo Mensch wurde; und Zwingli lehrt, daß der göttliche Geist zu allen Zeiten tätig gewesen sei und eine gewisse gratia praeveniens gespendet habe, aus der die Sittlichkeit der Heiden zu erklären sei. Durch derartige Anschauungen wird in der Tat eine richtige Vermittlung zwischen der iustitia civilis und der iustitia spiritualis und eine Milderung der symbolischen Lehrbestimmungen herbeigeführt.

b) Die Schuld. Alle Sünde ist oder begründet als solche zugleich Schuld; d. h. Verhaftung unter das Genugtuung fordernde Gesetz oder Strafwürdigkeit. Denn die Sünde ist immer unmittelbare oder mittelbare Frucht einer auf freier Selbstentscheidung beruhenden Verletzung des göttlichen Gesetzes oder der göttlichen Ordnung. Voraussetzung der Qualität der Sünde als Schuld ist nämlich ihre Imputabilität, d. h. der Umstand, daß sie dem Sünder zugerechnet werden kann, daß er für sie verantwortlich gemacht werden kann. Das aber, worin die Schuld besteht, ist die Verhaftung oder Ver-

pflichtung zur Genugtuung oder Sühne. Die Schuld ist also dasjenige durch Mißbrauch des freien Willens herbeigeführte Verhältnis des Sünders zu Gott, das ihn strafwürdig macht oder zur Genugtuung oder Sünde verpflichtet. In diesem Sinne heißt der Sünder Mt 5 22 und Jak 2 10 ἔνοχος, Rm 3 19 ὑπόδικος τῷ θεῷ. Vorhanden kann dieser Zustand auch da sein, wo er noch nicht zum Bewußtsein gekommen ist, wo also noch kein lebendiges Schuldgefühl vorhanden ist; er ist, weil er Folge und Kehrseite der Sünde ist, ebenso allgemein verbreitet wie die Sünde selbst. Dagegen kann er nicht hergeleitet werden aus Faktoren der Sünde, die nicht dem Bereiche des freien Willens angehören; folglich kann es ebensowenig, wie es Erbsünde im strengen Sinne des Wortes geben kann, Erbschuld geben. Aufzugeben ist daher die strengkirchliche Lehre, nach der wir wegen des auf uns von Adam her fortgepflanzten Bösen dem göttlichen Zorn und dem göttlichen Gericht verfallen sind. Denn Anrechnung fremder Sünde verträgt sich nicht mit der göttlichen Gerechtigkeit. Daraus folgt jedoch nicht, daß Schuld nur mit dem peccatum actuale verknüpft sei; sie ist es vielmehr auch mit dem peccatum habituale, mit der Zustandssünde, mit der alle Menschen behaftet sind. Allerdings tritt uns unsere Verantwortlichkeit und Strafwürdigkeit am augenscheinlichsten auf Grund unserer aktuellen Übertretungen ins Bewußtsein; da aber auch der sündige Hang wahrhaft Sünde ist, so schließt er eo ipso Schuld ein; und diesen Charakter verliert der sündige Hang auch unter der Voraussetzung nicht, daß er sich ursprünglich an ein in unserer Natur begründetes anfängliches Übergewicht des Fleisches über den Geist angeknüpft hat. Zwar sind wir insofern für das Übergewicht des Fleisches nicht verantwortlich, als es lediglich ein Empfangenes ist. Aber es bleibt in Wahrheit niemals ein nur Empfangenes, sondern es tritt auf dem Grunde des anfänglichen Zustandes eine Selbsttätigkeit ein, welche das Übergewicht der niederen Triebe stärkt; damit hört es auf, ein lediglich Empfangenes zu sein. Trotz des Hanges zur Sünde lebt nämlich in jedem sündigen Menschen doch immer zugleich ein Funke des Gottesbewußtseins und eine gewisse Kraft des Widerstands gegen das Böse. Dieser Rest des guten Prinzips ist allerdings zu gering, um für sich allein den Hang zum Bösen jemals überwinden zu können, aber er ist anderseits auch zu groß, um durch letzteren für sich allein jemals wirklich überwunden werden zu können. Der wirkliche Sieg des Fleisches erfolgt nicht ohne das Mitwirken von Akten der eigenen Selbstbestimmung, und wir sind uns dessen bewußt, daß unser sündiger Zustand nicht ohne unsere Einwilligung entstanden ist. Jedenfalls ist der Einzelne, wenn auch nicht für die

vorläufige, doch für die definitive und gesteigerte Vorherrschaft des Fleisches verantwortlich.

c) Die Strafwürdigkeit und Strafe. An die Sünde und Schuld schließt sich als drittes Moment die Strafe, d. h. die Reaktion Gottes als des hlg. Gesetzgebers gegen den, der das Gesetz verletzt hat (vgl. besonders die Ausführung von Müller, Lehre v. d. Sünde). Besteht die Sünde in der Verletzung der göttlichen Ordnung selbst, die Schuld in der dadurch herbeigeführten Verhaftung zur Genugtuung, so ist die Strafe gleichsam die Einforderung der satisfaktorischen Leistung, zu welcher der Schuldige verpflichtet war. Der Übertreter muß nämlich irgendwie in einen Zustand des Leidens versetzt werden, der unerlaubten eigenmächtigen Rechtserweiterung des Sünders muß begegnen Rechtsverminderung oder Rechtsaufhebung, die Gott verhängt, damit dem Gesetze Genüge geschehe, sei es daß ihm das verhängte Leiden zur Sinnesänderung verhelfe oder nicht. Die Geltendmachung oder Aufrechterhaltung des verletzten hl. Gesetzes trotz seiner Verletzung oder die Betätigung der göttlichen Gerechtigkeit an dem Sünder ist der Hauptzweck der Strafe, während die Züchtigung als solche unmittelbar die Besserung des Schuldigen bezweckt. Der Gehorsam gegen das Gesetz kann nämlich nicht erzwungen werden; aber wenn er verweigert wird, kann das Gesetz nicht preisgegeben werden; es betätigt sich in diesem Fall durch Verknüpfung des Strafübels mit der Übertretung.

Die göttlichen Strafen sind aber verschiedener Art. Gewöhnlich unterscheidet man natürliche und positive Strafen. Unter den natürlichen versteht man solche, deren Eintreten durch natürliche Ursachen mit der Sünde zusammenhängt; unter den positiven die, bei denen dieser Zusammenhang fehlt, während gleichwohl die im Willen Gottes begründete Verknüpfung mit der Sünde sich dem menschlichen Bewußtsein kundgibt. Jener Gegensatz oder jene Einteilung läßt sich jedoch nicht streng durchführen. Denn alle göttlichen Strafen sind positiv, d. h. durch den regierenden Willen Gottes gesetzt, folglich auch die, welche durch einen natürlichen Kausalnexus und Zusammenhang mit der Sünde verknüpft sind. Dieser Zusammenhang beruht nämlich offenbar auf der sittlichen Weltordnung Gottes.

Eine fernere Frage betrifft die Ausdehnung des Strafübels. Diese ist keine geringere als die der Sünde. Das Strafübel erstreckt sich also ebensoweit wie die Sünde, mithin auf alle Menschen, wenngleich es durch die Teilnahme an der Erlösung seinen Charakter als Strafe verliert. Häuft sich aber in einem besonderen Lebensgebiete das Übel in einem besonderen Grade oder wird ein Einzelner

in einem außergewöhnlichen Maße von ihm betroffen, so kann daraus nicht immer auf einen höheren Grad von Verschuldung geschlossen werden (Lc 13 4 Joh 9 1); ein solcher Schluß ist vielmehr nur da zulässig, wo jener natürliche Zusammenhang des Übels mit der Sünde stattfindet. Dieser Zusammenhang ist jedoch bei Individuen in der Regel schwer erkennbar, leichter bei größeren oder kleineren Gesamtheiten, z. B. Nationen, Geschlechtern und Familien.

Endlich die Sphäre des Strafübels ist teils die innere des menschlichen Bewußtseins, teils die äußere des physischen Lebens. Strafübel ist nämlich schon der Schmerz des bösen Gewissens, also das Schuldgefühl oder das Schuldbewußtsein. Allein aus dieser inneren Sphäre tritt das Übel heraus in das äußere Gebiet des physischen Lebens. Als Gipfel des Übels bezeichnet die Bibel den Tod, und von diesem sagt Paulus (Rm 5 12), daß er durch die Sünde eingedrungen sei und sich über alle Menschen verbreitet habe.

Es fragt sich aber, was Paulus an dieser Stelle unter θάνατος versteht. Denn dieser Ausdruck bezeichnet in der Schrift und speziell bei Paulus keineswegs immer die Auflösung und Zerstörung des physischen Leibes, sondern auch das moralische Elend und überdies die ewige Ausgeschlossenheit von der Herrlichkeit des Messiasreiches, kurz außer der mors corporalis auch die mors spiritualis und aeterna. Rm 6 16 ist θάνατος Gegensatz der δικαιοσύνη; da bezeichnet es also den sittlichen Tod, Rm 7 5 bildet der Tod den Gegensatz zu Gott, bezeichnet also dem absolut Seienden und Lebendigen gegenüber das Nichtige. Rm 7 13 steht θάνατος zwar nicht in direktem Gegensatz, aber doch in gegensätzlicher Beziehung zu τὸ ἀγαθόν; vgl. ferner Rm 8 6 I Kor 15 21 II Kor 1 10 3 7f. 7 10 II Tim 1 10: aus diesen Stellen ergibt sich, daß der Tod im Gegensatz zur εἰρήνη, d. h. zur Wohlfahrt, das Elend bezeichnet, im Gegensatz zum Heil das Unheil oder Verderben, im Gegensatz zur ἀφθαρσία die Vergänglichkeit oder Sterblichkeit.

Die Bedeutungen des Wortes sind also mannigfaltig; dogmatische Schwierigkeiten bietet nun nicht die mors spiritualis, im Grunde auch nicht die mors aeterna, wohl aber die mors corporalis. Denn es ist wohl begreiflich, daß infolge der Sünde moralisches Elend eintritt; es liegt in der Ausgeschlossenheit von der Gemeinschaft mit Gott mit ihren Folgen für das innere ethische Leben und Bewußtsein. Aber auch das ist leicht begreiflich, daß, wer sich durch die Sünde den Verkehr mit Gott verschlossen hat, auch der Herrlichkeit und Seligkeit des messianischen oder Gottesreiches verlustig geht; ebenso, daß diese Ausgeschlossenheit vorerst nur eine vorläufige sein kann und eine aeterna, eine ewige, erst dann wird, wenn auch die in Christo von Gott ausgestreckte Gnadenhand nicht ergriffen ist.

Schwierigkeiten bereitet dagegen die Lehre von der mors corporalis. Denn es erscheint schwer begreiflich, daß auch der leibliche Tod eine Folge der Sünde sein soll, und darum hat man oft geleugnet, daß Paulus Rm 5 12 an diesen denke. Allein dies muß in der Tat zugegeben werden. Ohne Zweifel schwebten nämlich dem Apostel, als er jene Worte schrieb, die ersten Kapitel der Genesis vor, namentlich Gen 2 17 und Gen 3 17f. Hier ist nun aber jedenfalls vom leiblichen Tode die Rede; denn es werden als Folge der Sünde allerlei äußerlich schmerzliche Zustände genannt, denen auch der Tod sich nur im eigentlichen Sinne anreihen kann. Also muß Paulus den leiblichen Tod mindestens mit im Auge gehabt haben, und es

fragt sich nur, ob der Zusammenhang, in welchen er Sünde und leiblichen Tod gestellt hat, absolut oder nur relativ ist. Ist er absolut, so lehrt er nur, daß der Tod durch die Sünde eine Bedeutung erlangt hat, die er an sich nicht hatte. Nun kann sich aber ein Körper, der so organisiert ist wie der menschliche, ein Körper, der aus denselben Stoffen zusammengesetzt ist wie die übrige Natur, schwerlich dem gemeinschaftlichen Gesetze der Wiederauflösung in seine Teile entziehen. Nach unzweifelhaften Ergebnissen der physiologischen Wissenschaft würde auch ganz abgesehen von der Sünde der Leib des ersten Menschen sich schließlich in seine Teile wieder aufgelöst haben und der leibliche Tod eingetreten sein. Dies stellt auch Paulus nicht in Abrede. Nach I Kor 15 47 war der erste Mensch ἐκ γῆς χοϊκός, von Lehm und bloß psychisch, folglich sterblich. Denken wir uns den paradiesischen Lebensbaum weg, so haben wir einen Adam, der sterblich ist auch ohne Sünde. Nun war zwar diesem Adam nach der Genesis und nach Paulus eine Erhöhung seiner Natur zugedacht mittels des Lebensbaumes, und diese Erhöhung seiner Natur, d. h. die Überwindlichkeit des Todes, verscherzte er durch den Sündenfall. Aber seiner Natur an und für sich war die Sterblichkeit angemessen. Wiederum schließt dies nicht aus, daß (nach V. 56) der Stachel des Todes die Sünde ist. Seinen verwundenden Charakter hat der Tod namentlich deshalb, weil mit seinem Erleiden der Gedanke verknüpft ist: Zugedacht war dem Menschen jene Erhöhung seiner Natur, die Überwindlichkeit des Todes; aber durch die Sünde hat er sie verscherzt. Insofern war der Tod auch durch die Sünde verursacht; strenggenommen aber nicht sowohl sein Ursprung als seine Fortdauer. Rm 5 12 zieht Paulus eine gegensätzliche Parallele zwischen Adam und Christus und meint offenbar, daß durch Adam in dem Sinne der Tod hervorgebracht sei, in dem Christus ihn getilgt hat. Nun besteht aber doch der Sieg Christi über den Tod nicht darin, daß er uns von dem Eintreten des leiblichen Todes überhaupt erlöst hat; denn nach wie vor sterben alle Menschen, die Gläubigen nicht minder als die Ungläubigen; sondern Christus hat dem Tode nur seinen Stachel entzogen und die Furcht des Todes gebrochen (I Kor 15 55 Hbr 2 15); er hat die sittlichen Beziehungen abgeändert, unter denen der leibliche Tod in die menschlichen Zustände eingreift. Paulus meint also nicht, daß die Sterblichkeit erst durch die Sünde entstand, sondern er bezieht den Zusammenhang zwischen Sünde und Tod auf gewisse Relationen, die der Tod erst durch das Hervortreten der Sünde erlangt hat. Als Naturgesetz ist der Tod auch abgesehen vom Eintritt der Sünde vorhanden; aber erst durch den Eintritt dieser erhält er seine Unüberwindlichkeit, seinen eigentlichen Stachel und die besondere Beziehung als hemmende, zerstörende und richtende Macht.

Wenn wir nun auch nicht in der Lage sind, mit Paulus die ihm Rm 5 12 vorschwebende Erzählung der Genesis für eigentliche Geschichte zu halten, so können wir uns doch aus jener Erzählung und der Sentenz des Apostels folgende Gedanken abstrahieren. Als eine hemmende, zerstörende und richtende Macht muß der Sünder als solcher den Tod empfinden, da er allein in der Erscheinungswelt heimisch ist und mit seinem ganzen Wesen an die irdische Seite des Lebens gekettet ist. Denn der irdische Sinn sieht im Tode seine Gewalt gebrochen, der Tod entzieht ihm den Boden. Das, was sein höchstes Lebensinteresse war, findet der Sünder durch den Tod vernichtet und gerichtet. Dagegen kann der Tod dem nichts an-

haben, der das höchste Gut gar nicht mehr im Herrschaftsgebiete des Todes sucht, sondern im πνεῦμα das Zentrum seines Lebens besitzt. Der Erlöste ist schon von den fleischlichen Regungen frei, die den Tod als etwas sie Überwältigendes fürchten müßten; wo die Todesfurcht infolge der Erlösung verschwunden ist, da hat der Tod seinen Stachel eingebüßt, da ist er in neuer Weise überwindlich, wenngleich in anderer, als er es nach der Erzählung der Genesis für Adam gewesen sein würde, wenn dieser nicht durch die Sünde sich den Zugang zum Lebensbaum versperrt hätte.

Literatur: Kirn, Sünde, RE 19, 1907, 132—48 (Literatur); Clemen, Die chr. Lehre v. d. Sünde, I 1897; Tholuck, Die Lehre von der Sünde u. vom Versöhner, 1823, [7] 1851; J. Müller, Die chr. Lehre von der Sünde (s. oben S. 52); Vatke, Die menschl. Freiheit in ihrem Verhältnis zur Sünde und Gnade, 1841; Luthardt, Die Lehre v. freien Willen u. seinem Verhältnis z. Gnade in ihrer gesch. Entwicklung, 1863; Kym, Das Problem des Bösen, 1878.

§ 10. Anhang. Die Lehre vom Satan.

Wie bei der Lehre von der göttlichen Weltregierung die Lehre von den guten Engeln (§ 26) nicht ganz übergangen werden kann, so muß bei dem Dogma von der Sünde anhangsweise die Satanologie erörtert werden, obgleich diese in der Bibel als förmlicher Glaubenssatz nicht auftritt. Sie nimmt wenigstens in der kirchlichen Dogmatik eine so wichtige Stelle ein, daß sie nicht übergangen werden kann.

1. Die kirchliche Lehre. — Die Symbole der lutherischen und der reformierten Kirche stellen im wesentlichen übereinstimmend die Lehre auf: der Teufel sei der Oberste der bösen gefallenen Engel, er sei unter der Zulassung Gottes als Urheber alles Bösen und insofern auch alles Übels in der Welt aufgetreten, sei jedoch durch Christus gerichtet und gestürzt worden. Ferner verwerfen die Bekenntnisschriften beider evangelischer Kirchen übereinstimmend die dualistisch-manichäische Fassung des Teufelsbegriffs, die den Teufel zu einem zweiten bösen Urwesen gegenüber Gott als dem guten Urwesen macht. Bei jenem positiven und diesem negativen Lehrsatz bleiben die reformierten Bekenntnisse stehen. Was dagegen die lutherischen Symbole betrifft, so werden im großen Katechismus auf den Teufel nicht bloß geistige Störungen zurückgeführt, sondern auch leiblich-natürliche Übel, wie böses Wetter und Pestilenz. Er wird dort als Störer der bürgerlichen Ordnung und des Friedens, als Urheber des Wahnsinns und des Selbstmords an den Pranger gestellt.

Von seiten der eigentlichen Dogmatiker ist aber auch innerhalb der reformierten Kirche jene Mäßigung aufgegeben worden, welche sich in den Symbolen zeigt. Zwar Calvin selbst trifft dieser Vorwurf keineswegs, denn er verwirft alle ματαιώματα und Grübeleien de angelorum natura, ordine, multitudine und stellt die Regel auf: Ne de rebus obscuris aliud vel sentiamus, vel scire etiam appetamus, quam quod Dei verbo fuerit nobis traditum. Aber diese Regel wurde weder von den altreformierten noch von den altlutherischen Dogmatikern befolgt. Hollaz stellt folgende Theorie auf: Die bösen Engel sind die Engel, welche in der ihnen anerschaffenen Weisheit und Gerechtigkeit nicht verharrten, sondern sich mit Willen von Gott und dem Guten abwandten und für immer Feinde Gottes und der Menschen wurden. Sie können der ewigen Strafe nicht entgehen, die sich beim jüngsten Gericht vollenden

wird, aber schon gleich nach dem Fall begonnen hat. Ihre erste Sünde bestand wahrscheinlich im Hochmut, und es ist anzunehmen, daß sie, als sie fielen, unter dem Einflusse eines Anführers und Fürsten standen, welchen die hl. Schrift Satan und Teufel nennt. Dieser verführte durch Rat und Beispiel eine Mehrzahl von Engeln zur Teilnahme an seiner Sünde. Der Fall der Engel fand aber nicht innerhalb des göttlichen Sechstagewerkes statt, sondern nach seiner Vollendung, jedoch vor dem Sündenfall der ersten Menschen, in der zweiten Woche der Welt (secunda orbis conditi hebdomade). Durch den Fall gerieten die gefallenen Engel in den Status miseriae aber auch in diesem verblieb ihnen scientia quaedam, die freilich durch Zweifel und Irrtum getrübt ist. Ihr Wille ist im wesentlichen nicht mehr frei, non gaudent libertate ea, quae infert indifferentiam ad bonum et malum vel ad plura bona, sed versatur libertas eorum circa mala particularia. Also, sofern sie noch Willensfreiheit besitzen, besteht diese lediglich in der Fähigkeit, zwischen verschiedenen Formen und Akten des Bösen zu wählen. Ihre Macht ist größer als die der Menschen, jedoch durch die Macht Gottes gebunden, dergestalt, daß sie ohne göttliche Zulassung nichts auszurichten vermögen. Ihre Wirksamkeit ist gerichtet ad labefactationem gloriae divinae et ad perniciem non temporalem minus quam aeternam tum hominum singulorum tum statuum hierarchicorum, also auf Vernichtung der Ehre Gottes und auf das zeitliche und ewige Verderben der einzelnen Menschen, sowie des Kirchenregiments überhaupt. Dazu gehört auch die obsessio diabolica duplex, spiritualis et corporalis. Vermöge der obsessio corporalis geht der Teufel in die Leiber ein, bewohnt sie secundum substantiam und wirkt darin; nach Quenstedt erleiden diese leibliche Besessenheit zuweilen auch die Frommen, denen Gott das Abschreckende der Sünde bemerklich machen und deren Glauben er erproben will. Die obsessio spiritualis erleiden nur die Gottlosen, die der Teufel verblendet, verführt und völlig in seiner Gewalt hat. Hollaz gibt aber auch die Kennzeichen der leiblichen Besessenheit an; zu diesen gehören: linguarum peregrinarum atque disciplinarum notitia, nullo studio comparata, occultorum et futurorum scientia et manifestatio, ferner Sprechen mit weit geöffnetem Munde, Nachmachen von Tierstimmen, kurz alles, woran man Wahnsinnige erkennt, aber auch gravis vexatio intus in visceribus ventrisque intumescentia. Als Heilmittel dagegen bezeichnet er Gebet und Fasten. Nach der Schrift gibt es, bemerkt er weiterhin, auch von den Dämonen gewirkte Gespenster, aber diese haben nichts mit den Seelen Verstorbener zu schaffen. Die Strafe der gefallenen Engel ist nach Hollaz 1. poena damni s. privativa, d. h. der Verlust des Gnadenstandes und des Standes der Herrlichkeit, 2. poena sensus s. positiva: diese besteht in den Qualen, welche sie seit dem Fall erleiden, die sich aber am Tage des jüngsten Gerichts noch steigern und ewig dauern werden.

2. Aus der Geschichte der Kritik. — Dies ist der wesentliche Inhalt der orthodoxen Lehre. Jedoch hielt sie sich nicht so lange wie die eigentlichen Grundlagen des rechtgläubigen Lehrgebäudes. Jene Theorie von der Besessenheit nämlich blieb nicht bloß Theorie, sondern Geisteskranke wurden auch als Besessene und mit dem Teufel in sträflichem Verkehr stehende Sünder behandelt, mithin führte jener Wahn auch innerhalb des Gebietes des Protestantismus zu den Greueln der sogenannten Hexenprozesse. Gerade diese Greuel riefen aber den Widerspruch der Aufklärung hervor. Nachdem schon der Jesuit Spee 1681 (anonym) eine Cautio criminalis sive de processibus contra sagas geschrieben hatte, wirkten vor allem der cartesianisch beeinflußte holländische Prediger Becker 1691 ff. durch seine Betoverde Wereld (s. u. §26,1) und der deutsche Aufklärer Christian Thomasius 1701 durch die Dissertatio de crimine magiae. Später richtete besonders Semler seine Waffen gegen den Wahn des dämonischen Einflusses. Der Fortschritt der exegetischen, philosophischen und medi-

zinischen Wissenschaft brachte die abenteuerlichen Auswüchse der kirchlichen Satanologie und Dämonologie endlich zu Fall. Das angebliche Besessensein lernte man nämlich als eine natürliche Krankheit kennen; das physische und moralische Übel in der Welt fing man überhaupt an, aus der Natur (aus der äußeren Natur und aus der Natur des Menschen) zu erklären. Da jedoch gewisse Bestandteile des Dogmas biblische Stützen besaßen, so suchten die meisten Rationalisten sich diese durch ihre Akkommodationstheorie vom Halse zu schaffen; d. h. sie faßten die Äußerungen des NTs oder doch wenigstens Jesu über den Teufel und die Dämonen als bloße Anbequemung an jüdische Zeitvorstellungen auf.

Aber nicht nur der Rationalismus, sondern auch Schleiermacher erklärte sich gegen das Dogma. Er bemerkt in seiner Glaubenslehre I, §§ 44 u. 45: Die Vorstellung vom Teufel, wie sie sich unter uns ausgebildet habe, sei so haltungslos, daß man eine Überzeugung von ihrer Wahrheit niemandem zumuten könne; unsere Kirche habe ja auch niemals einen eigentlich doktrinalen Gebrauch davon gemacht. Auch in den neutestamentlichen Schriften komme der Teufel zwar häufig vor; aber weder Christus noch die Apostel hätten eine neue Lehre über ihn aufgestellt, noch viel weniger hätten sie diese Vorstellung irgend in unsere Heilsordnung verflochten; der Glaube an den Teufel dürfe daher auf keine Weise als eine Bedingung des Glaubens an Gott oder an Christus aufgestellt werden; von einem noch fortdauernden Einflusse des Teufels könne innerhalb des Reiches Gottes nicht die Rede sein. Die gewöhnliche Lehre sei widerspruchsvoll. Im Teufel lasse man vereinigt sein ausgezeichnete Einsicht und beharrliche Bosheit, man schreibe ihm zu: volle Erkenntnis der Macht Gottes und zugleich standhaften Willen, sie zu bekämpfen. Das vertrage sich jedoch nicht mit einander, vorausgesetzt, daß man sich beides bis zum höchsten Grade gesteigert denke. Denn jene Einsicht müsse jeden Streit gegen Gott als ein völlig leeres Unternehmen haben erscheinen lassen. Fasse man aber die Verstandeskraft oder die gottfeindliche Willenskraft des Teufels nicht als eine bis zum äußersten Grade gesteigerte, so ziehe man entweder von der Bösartigkeit oder von der Gefährlichkeit des Teufels etwas ab, hebe dadurch aber den ganzen Begriff auf. Denn dieser komme erst durch die Vereinigung beider Momente zu stande.

3. Die Lehre vom Satan in der Gegenwart. — Die konservative Theologie trägt noch heute eine Lehre vom Satan vor. Sie tut es aus Treue gegen Jesus als den Lehrer, „der in einem von uns verschiedenen Maß die Realität der jenseitigen Mächte erlebt“ (Schlatter, Dogma, S. 279), und dessen Selbstaussagen unlöslich mit Sätzen über den Fürsten dieser Welt, seine Engel und ihre verführende Tätigkeit verknüpft sind (Kähler, Lehre, S. 308); außerdem in der Überzeugung, daß der Ursprung der menschlichen Sünde erst durch die Annahme eines satanischen Hintergrundes verständlich wird. Hier bleibt die alte Konstruktion der Heilsgeschichte in Kraft, die in der Menschengeschichte einen steten Kampf Gottes mit dem Satan um die zuletzt doch in Freiheit sich hierhin oder dorthin entscheidende Menschenseele sieht. Für „das Verständnis des Einzellebens in seinem Verhältnisse zu Sünde und Heil“ scheint auch Kähler das Wissen um den satanischen Einschlag in das Gewebe der Versuchungen entbehrlich (Lehre, S. 307), aber nicht für das Gesamtverständnis des Heils und der Sünde. Die Menschheitssünde ist die leidentlich-tätige Nachbildung des Bösen, das ursprünglich vom Satan hervorgebracht ist (Bachmann, Grundlinien, S. 58). Der Satan ist „ein geschaffenes Geistwesen, das durch eigenwilligen, im letzten Sinne vielleicht unergründlichen Abfall die ihm angewiesene dienende Weltwirksamkeit zur Erreichung einer Herrschermacht zu gebrauchen sich bestrebt, welche auf das Ungöttliche und Widergöttliche gerichtet ist“ (ebenda, S. 57 f.). Für das religiöse Bewußtsein kommt dabei einerseits eine Entlastung seines Schuldge-

fühls zu stande, sofern es die Sünde als ein von außen her bereitetes Leiden beurteilen darf, anderseits eine schwere Belastung, sofern uns nun die Sünde mit dem Teufel verbindet, eine Ausführung seines Willens ist (Schlatter, Dogma, S. 283).

Die kritische Theologie behandelt durchweg die Lehre vom Satan als eine Art Anhang. Häring betont, daß auch solche, die im Glauben an Christus eins sind, hier sehr verschieden denken, und daß die Aufgabe der Dogmatik hierbei nur sein kann, „genau anzugeben, unter welchen Bedingungen das Für und Wider in der Stellung zum Teufelsgedanken . . . . als christlich anzuerkennen ist" (Glaube, S. 315). Kaftan lehnt eine dogmatische Lehre über den Satan ab; denn der Glaube weiß nichts darüber zu sagen, und auch für die dogmatische Erklärung des Bösen wird nichts damit gewonnen. Das Gebiet muß der unmittelbaren Vorstellungswelt des Frommen überlassen bleiben; hier wird der Gedanke des Satans dank biblischen Einflüssen bestehen bleiben, und es wäre vermessen, ihn beseitigen zu wollen (Dogmatik, S. 369). Wendt findet, daß die Menschheitssünde in ihrer wirklichen Größe nicht gewürdigt werden kann, wenn eine außerirdische Macht des Bösen hinter ihr steht, und gestattet daher nur einen symbolischen Gebrauch der Vorstellung vom Satan (System, S. 239 f.). Ebenso wollen Kirn (Grundriß, S. 94) und Reischle (Glaubenslehre, S. 86) die Vorstellung vom Satan nur als anschaulich-zusammenfassenden Ausdruck für das Reich der Sünde und seine geheimnisvolle Gewalt gelten lassen. Doch wertet Kirn den Gedanken eines satanischen Bösen außerdem noch „als ideelle Grenzbestimmung in der Ausmessung des Reichs der Sünde, ohne daß wir doch über seine Wirklichkeit etwas auszumachen vermöchten." Natürlich fehlt auch auf der kritischen Seite der Theologie der besondere Gedanke nicht, der oben der Dogmatik Schlatters entnommen wurde. So sagt K. Sell: „Ich maße mir nicht an unseren Heiland meistern zu wollen bei seiner Einsicht in den Zusammenhang von Krankheit, leiblicher und geistiger, mit der Macht des Bösen, nämlich der Sünde, und ich verehre in dem, was er sagt über »den Bösen« als eine persönliche Geistesmacht, den Ausdruck einer tieferen Einsicht in die eigentlichen Abgründe der Welt, als sie jemals ein Anderer gehabt hat" (ZThK 1892, S. 499).

4. Prüfung und Resultat. Als persönliche Zusammenfassung aller bösen widergöttlichen Mächte in der Welt und als das persönliche Haupt des Reiches des Bösen erscheint der Teufel schon in der Bibel. Freilich deutlich erst im Neuen Testament und keimförmig in einigen alttestamentlichen Apokryphen, dagegen noch nicht in den kanonischen Büchern des ATs. Auch Gen 3 ist die Schlange weder Erscheinungsform noch Werkzeug Satans. In den kanonischen Büchern des ATs erscheint der Satan höchst selten (Sach 3, 1 ff; Job 1,6 ff; 2,1 ff; I Chron 21,1 ff; II Chron 18,20 ff.). Er steht hier neben den anderen Gottessöhnen oder Engeln als ein Geist, der Gott dient, als ein Werkzeug der göttlichen Vorsehung, als ein Vollstrecker göttlicher Befehle. Es ist ihm die Aufgabe zugewiesen, das Böse unter den Menschen zu erspähen und die Bösen unter den Menschen vor Gott anzuklagen (vgl. namentlich Sach 3 $_1$ f. und Job 1 $_6$ f.). Mag er immerhin diesen Dienst mit schadenfroher Lust versehen, er versieht ihn doch nach der dort herrschenden Vorstellung im Auftrage Gottes. Eine andere Vorstellung begegnet uns zuerst im Buche der Weisheit 2 $_{24}$. Hier erscheint der Teufel bereits als widergöttliche Macht, ja als Urheber des Bösen. Diese Umbildung der Satanologie ist wahrscheinlich teilweise auf Einwirkungen des Parsismus zurückzuführen, so jedoch, daß eine Herübernahme des eigentlichen persischen Dualismus nicht behauptet werden darf[1].

---

1) Aus der neuesten Literatur vgl. über solche Einflüsse Bousset, R des Judentums [2], S. 585 ff.

Weiter ausgebildet finden wir die Satanologie im NT. Hier bilden die Dämonen (wie die guten Engel) ein Reich, an dessen Spitze als Oberster der Dämonen der Satan steht. Die Namen und Prädikate, die diesem dort beigelegt werden, kennzeichnen ihn als Fürsten der Sünde, des Todes und der Welt. Jesus selbst nun fand diese Vorstellung vor und knüpfte an sie an, nicht sowohl um sie theoretisch zu erweitern und kosmologische Belehrungen über die Natur der Dämonen zu erteilen, sondern um jene Vorstellung, die er nur vom religiösen Standpunkte aus würdigte, praktisch anzuwenden. Daß er sie als eine wesentlich irrige Vorstellung behandelt habe, kann man nicht behaupten. Im Gegenteil, er erkannte in ihr den Ausdruck wichtiger Wahrheiten; aber nur der Kern der Vorstellung, nicht die Schale war das, worauf er Wert legte. Der Kern liegt in folgenden Momenten: 1. Das Böse ist eine für sich bestehende Macht, nicht ein bloßes Akzidens am Guten, es ist nicht etwas bloß Negatives, sondern eine positive Gegenmacht gegenüber dem Guten. 2. Das Böse hat nicht nur ein sporadisches Dasein und ist trotz seiner Verteilung auf die einzelnen menschlichen Individuen kein wegen seiner Zerstreuung machtloses Agens, sondern dem Guten gegenüber gibt es eine Einheit alles Bösen, eine teils bewußte, teils unbewußte Konspiration aller Bösen, eine Gesamtmacht des Bösen. Alles einzelne Böse hängt mit einander zusammen; die einzelnen Elemente und Träger des Bösen ziehen einander an, verbünden sich mit einander und stärken einander. 3. Kraft dieser Einheit und Konzentration ist das Böse eine so furchtbare Macht, daß es als übermenschlich erscheint und vom Menschen aus eigener Kraft allein nicht besiegt werden kann. Um so großartiger steht daher das Werk des Erlösers da, welcher die Macht entthront, d. h. dem Bösen im Prinzip seine Weltherrschaft entrissen hat.

Ob nun aber in dieser Weise das Böse als etwas Reales, Wesenhaftes, Wirksames und Furchtbares erkannt wird oder nicht, ist für das religiös-sittliche Leben überaus bedeutsam. Es liegt in der Überzeugung davon, daß es sich so mit ihm verhalte, ein heilsames Gegengewicht gegen verschiedene Fehler; nämlich einerseits beugt sie der leichtsinnigen Unterschätzung der Macht des Bösen, anderseits dem angstvollen Kleinmut vor. Jede böse Tat ist nicht nur ein Defekt des Guten, sondern eine positive Verletzung der Gesetze der civitas dei, ferner ein Beitrag zum allgemeinen Fonds des Reiches des Bösen, ein Schritt zur Vergötterung des Prinzips des Bösen; vergegenwärtigen wir uns dies, so kann dadurch der sittliche Ernst im Kampfe gegen die Sünde nur geschärft werden. Auf der anderen Seite liegt aber auch etwas Tröstliches in dem Glauben an ein einheitliches Reich des Bösen. Denn seine Einheit hat die Folge, daß, wenn auf einem einzelnen wichtigen Punkte das Reich des Bösen wirksam bekämpft wird, ein solcher Sieg der Gesamtmacht des Bösen einen Schlag versetzt, und anderseits, daß, wenn das Böse im Prinzip entthront und seiner Weltherrschaft beraubt ist, der Kampf gegen das Böse im einzelnen mit der Zuversicht der Siegesgewißheit unternommen werden kann. Richten wir nun unseren Blick von dem Kern auf die Schale, in welche die Bibel uns jenen eingehüllt zeigt, so kann uns nicht entgehen, daß die Satanologie und Dämonologie des NTs zwischen wirklicher Persönlichkeit des verkörperten bösen Prinzips und bloßer Personifikation schwankt, und daß sich die Linie zwischen Sache und Bild, zwischen Begriff und Symbol nicht scharf ziehen läßt. Christus fand in der bei den Juden seiner Zeit vorhandenen Vorstellung vom Teufel einen Ausdruck religiöser Wahrheiten, die er selbst nicht zu verwerfen, sondern nur zu vertiefen hatte. Er verwertete diese Vorstellung, ohne ihre Richtigkeit in allen ihren Momenten zu vertreten. Ob sie eine bloße Anschauungsform war, war für jene Zeit religiös gleichgültig. Es genügte, daß sie Vehikel wichtiger Lehrsätze war, und ohne Zweifel geht

die Haupttendenz der Schriftlehre vom Teufel nicht dahin, uns die Wirksamkeit einer sozusagen historischen Person, eines diabolischen Einzelwesens, sondern dahin, uns die Wirksamkeit eines mächtigen geistigen Prinzips zu veranschaulichen.

Der orthodoxen Satanologie stehen jedenfalls gewisse Bedenken entgegen, welche teils metaphysischer Natur sind, teils auf dem Mangel eines ausreichenden Schriftgrundes beruhen. Was die ersteren betrifft, so läßt sich freilich nicht beweisen, daß die Existenz übermenschlicher, ursprünglich gut geschaffener Geister, welche vom Bösen beherrscht werden, und eines Anführers unmöglich sei. Aber es fehlt uns jede im strengsten Sinne des Wortes historisch beglaubigte Kunde von dem Dasein und der Wirksamkeit solcher Wesen; und im NT läßt sich die Grenze zwischen Symbol und Sache, Anschauungsform und Lehrinhalt, Zeitvorstellung und wesentlicher Lehre nicht scharf ziehen. Im besonderen ist ein persönlicher Teufel, der zugleich absolut böse wäre, undenkbar. Wäre der Teufel eine Person, so wäre es eine kreatürliche Person, ein Geschöpf, ein endliches Wesen. Ein Wesen aber, das überhaupt nicht absolut ist, kann auch nicht absolut böse sein. Ein Geschöpf Gottes kann ins Bösesein nicht aufgehen. Schon Augustin und Thomas lehren: *in ente non deficit bonum.* Als höchsten Sünder und Frevler könnte man sich einen geschaffenen Geist wohl denken, aber nicht als absolut bösen. Ein Teufel aber, der vielleicht einst sich bekehren könnte, wäre kein Teufel mehr. Nehmen wir dagegen ein absolut böses Wesen an, d. h. ein solches, zu dessen Wesen ebenso wesentlich gehörte, schlechthin böse zu sein, wie es zum Wesen Gottes wesentlich gehört, schlechthin gut zu sein, so geraten wir in den Dualismus. Aber abgesehen hiervon fehlt gewissen Momenten der kirchlichen Lehre der Schriftgrund. Die ganze Theorie von dem Teufel als dem ersten gefallenen Engel ist nur eine dogmatische Hypothese, welche zwar der Bibel nicht direkt widerspricht, aber doch auch nicht unmittelbar in ihr begründet ist. Auch Joh 8 44 ist von einem einmaligen bestimmten Abfall des Teufels nicht die Rede. Luther übersetzt zwar οὐχ ἕστηκεν ἐν τῇ ἀληθείᾳ: er ist nicht bestanden in der Wahrheit. Das ist aber sprachwidrig, es kann nur heißen: er steht nicht in der Wahrheit; es dient zur Kennzeichnung des Wesens des Teufels als des Prinzipes des Bösen, bezieht sich jedoch nicht auf einen einmaligen Akt. Apk 12 und Lc 10 18 aber ist nicht vom Sündenfall des Teufels die Rede, sondern von seinem Sturze, von seiner Überwindung infolge des vollbrachten Erlösungswerks. Freilich wird der Teufel als der Vater der Lüge hingestellt (Joh 8 44) und als der, der von Anfang sündigt (I Joh 3 8). Aber dadurch wird er als Prinzip der Sünde bezeichnet, nicht als der, welcher im zeitlichen Sinne zuerst gelogen oder gesündigt hat.

Literatur: A. Wünsche, Teufel, RE 19, 1907, 564—74 (daselbst weitere Literatur); Joh. Weiß, Dämonen. Dämonische, RE 4, 1898, 408—19; Bousset, D. R des Judentums im neutest. Zeitalter, [2] 1906; Everling, D. paul. Angelologie u. Dämonologie, 1888; Dibelius, D. Geisterwelt im Glauben des Paulus, 1909; Roskoff, G des Teufels, 2 Bde, 1869; A. Graf, Naturgeschichte des Teufels, 1890.

Zweiter Abschnitt. Theologie.

§ 11. Übersicht.

1. Systematisches. — Schon in den Grundzügen unserer Anthropologie ist wenigstens angedeutet, daß der Mensch seine Bestimmung nur erreichen kann durch Ergreifung der Hand Gottes und unter der Voraussetzung seiner Mitgliedschaft im Reiche Gottes. Es ist aber unmöglich, den christlichen Gedanken, daß an das durch Christus verwirklichte Reich Gottes das Heil des Menschen geknüpft ist, dogmatisch zu deuten ohne Rückgang auf die Fragen nach der Erkennbarkeit, dem Wesen, den Tätigkeiten und den Eigenschaften Gottes und nach der Bedeutung der Gesetzesreligion. Das Dasein Gottes zu erweisen, ist hingegen nicht Sache der Dogmatik; doch folgt daraus nicht, daß die vorliegenden Versuche, diesen Beweis zu führen, für die Dogmatik ganz wertlos sind. Im einzelnen empfiehlt sich folgendes Verfahren, welches auf analytischer Grundlage synthetisch ist.

Die Tatsache des christlichen Bewußtseins, daß Gott durch Christus sein Reich auf Erden aufgerichtet hat, setzt gemäß dem Inhalte eben dieses Bewußtseins anderweitige Tätigkeiten (Werke) Gottes voraus; sie können jedoch nicht dargelegt werden ohne vorgängige Bestimmung ihres Subjekts, d. h. ohne dogmatische Feststellung des Wesens Gottes. Sobald dieses festgestellt und somit ein Subjekt für die in Rede stehenden Prädikate gewonnen ist, sind jene Tätigkeiten, welche die Reichsstiftung voraussetzt, zu entwickeln; erst nachdem dies geschehen ist, sind die Eigenschaften Gottes, welche sich aus den Beziehungen Gottes zur Welt ergeben, ins Auge zu fassen. All dem muß aber vorausgehen eine Erörterung der Erkennbarkeit Gottes. Die Begründung des Heils durch die Stiftung des Reiches Gottes ist nun teils das Ziel, teils ein Moment seiner Weltleitung oder Weltregierung (einschließlich der Welterhaltung) überhaupt, vorzüglich, soweit sie den Menschen, mittelbar jedoch auch, soweit sie die unpersönliche Welt, die Natur betrifft. Allein es handelt sich nicht nur um die allgemeinen Formen der göttlichen Weltleitung, sondern auch um ihren vorläufigen Ertrag, nämlich um die Anbahnung des Reiches Gottes selbst, d. h. um die

Gesetzesreligion, deren Betrachtung zur Anthropologie zurückführt und den Übergang bildet von der Anthropologie und Theologie zur Lehre vom Heil in Christus und insofern (im weiteren Sinne) zur Christologie. Die Weltregierung weist endlich auf die Weltschöpfung und den Weltplan zurück. Aus dem allen ergibt sich folgendes Schema der Theologie:

I. Die Erkennbarkeit Gottes.
   Anhang: Die Beweise vom Dasein Gottes.
II. Das Wesen Gottes.
III. Die Tätigkeiten Gottes (abgesehen von der Erlösung).
   1. Die Schöpfung und der Weltzweck.
   2. Die Weltregierung.
   Anhang: Die Lehre von den Engeln.
IV. Die Eigenschaften Gottes.
V. Die Dreieinigkeit.
VI. Die Gesetzesreligion.

2. Die Anlage der Gotteslehre in der Gegenwart. — Schleiermacher hatte in der an sich richtigen Erkenntnis, daß aller evangelische Glaube irgendwie Gottesglaube sei, die Gotteslehre über das ganze Gebiet der Dogmatik verteilt, so daß dann durchaus organisch den Schluß die alles zusammenfassende Erörterung über die Dreieinigkeit bildete. In der Gegenwart wird zwar die Wahrheit, daß aller Christenglaube Gottesglaube ist, wieder eindrücklicher als je betont und rückt darum die Gotteslehre wieder in den Mittelpunkt der dogmatischen Erörterung[1]; allein die Anordnung Schleiermachers wird selbst von solchen Theologen nicht übernommen, die der Trinitätslehre ebenfalls ihre Stellung am Ende der Dogmatik geben (s. unten § 35). Allgemein geworden ist seit Ritschl nur das Grundmotiv Schleiermachers, die Gotteslehre wenigstens in ihren Kernpunkten nicht ohne stete Rücksicht auf die geschichtliche Offenbarung darzustellen (s. unten § 12,2). Eine wirkliche Herrschaft aber hat es lediglich über den Inhalt, nicht auch über die Anlage der Gotteslehre gewonnen.

Die Gotteslehre erhält in der heutigen Dogmatik etwa folgende Anordnung. Kaftan, Kirn, Wendt geben sie in gewohnter Weise als ein geschlossenes Ganzes, Kaftan sogar einschließlich der Trinitätslehre. Bei andern äußert sich jenes christozentrische Prinzip auch

---

1) S. oben I §§ 14,3; 30. Freilich hat diese Betonung der Gotteslehre einen sehr verschiedenen Sinn; die einen Dogmatiker wollen den spezifisch christlichen Gottesgedanken immer reiner in seiner Macht und Irrationalität herausarbeiten, die andern eine neue Verbindung mit den Ergebnissen des Welterkennens schaffen; vgl. unten §§ 12,2; 22,2, auch oben S. 143.

in der Anlage der Gotteslehre so, daß wenigstens eine Analogie zu Schleiermachers Verfahren entsteht. Reischle behandelt zunächst „das in Jesu Christo offenbare Wesen Gottes“; und zwar leitet er direkt aus der Darstellung der Offenbarung Gottes in Christo ab das jenseitige Gottesreich als Zweck Gottes und die Tätigkeit Gottes in der Verwirklichung seines Reichs, d. h. aber Gott als die „welterhabene und weltbeherrschende heilige Liebe“. Dann erst folgt die Tätigkeit Gottes gegenüber der Welt als seinem Geschöpf und Werkzeug, sowie gegenüber der menschlichen Sünde; und aus jeder von beiden Tätigkeiten arbeitet Reischle wieder die entsprechenden Eigenschaften Gottes heraus. Hier ist also die Gotteslehre immerhin über einen sehr breiten Raum verteilt. Häring und Bachmann befolgen in abgeschwächtem Maße ein ähnliches Prinzip. Lobstein (Einleitung, S. 224ff.; s. auch seine Études sur la doctrine de Dieu, I, 1907) stellt die ganze Gotteslehre hinter die Lehre vom Heil. In einer anderen Beziehung läßt Kähler sich mit Schleiermacher vergleichen. Ähnlich wie dieser im 1. Hauptteil der Glaubenslehre die den verschiedenen Inhalten des 2. Hauptteils gemeinsamen Voraussetzungen darstellt, so trennt auch er[1]) die Voraussetzungen des Rechtfertigungsglaubens (Apologetik) von diesem (Dogmatik); er gibt gewisse allgemeine Aussagen über Gott unter dem Titel „Wesen“ bereits dort (Einzigkeit, Selbständigkeit gegenüber der Welt, Persönlichkeit, Lebendigkeit: S. 157 ff.; 163), die anderen unter dem Titel „Eigenschaften“ erst hier (Liebe, Heiligkeit, Gnade, Weisheit, Ewigkeit: S. 230 ff.).

Ganz anders verfahren Schlatter und Pfleiderer. Schlatter grenzt überhaupt keine besondere Gotteslehre ab, sondern entwickelt die weitaus meisten Sätze der Gotteserkenntnis an den verschiedensten Stellen der Anthropologie, den trinitarischen Rest beim Werk Jesu. Pfleiderer gibt eine geschlossene Gotteslehre ganz zu Anfang der spez. Dogmatik; aber so, daß er dabei die Offenbarung Gottes in der „religiösen Heilsordnung“ erst an dritter Stelle, hinter den Offenbarungen in der Naturordnung und in der sittlichen Weltordnung darstellt.

Die Unterscheidung von Wesen und Eigenschaften Gottes hat dank der Einsicht, daß Gott überhaupt nicht spekulativ ergründet und nicht in seiner „Abgezogenheit“ von der Welt, sondern nur in seinen Wirkungen und seiner geschichtlichen Offenbarung erkannt werden kann, ihren früheren Sinn verloren. Immerhin be-

---

1) Kaftans Unterscheidung von Wesen und Eigenschaften ist ebenfalls ähnlich orientiert (s. unten S. 368).

steht sie noch fort. Kaftan nennt Wesensprädikate „solche, die wir immer denken, wenn wir Gott dem Glauben . . . . . entsprechend denken“, nämlich geistige Persönlichkeit und Überweltlichkeit; Eigenschaften dagegen „solche, die auf eine bestimmte Beziehung Gottes achten, aber nicht notwendig in jedem Gedanken von Gott enthalten sind“, etwa Liebe, Heiligkeit, Allmacht (Dogmatik, S. 178). Doch soll — so erklärt er gegenüber dem Widerspruch Reischles (Th Rsch 1, 544 f.) — diese Unterscheidung nichts zur Erkenntnis Gottes beitragen, sondern lediglich einen Anhaltspunkt für die geordnete Darstellung der christlichen Gotteserkenntnis bieten (Dogmatik, S. 179). Die übrigen Dogmatiker meinen mit Wesen solche Bestimmungen, die das Bleibende und in sich Begründete, oder das, was Gott zu Gott macht, andeuten wollen; mit Eigenschaften solche, die das mannigfache Wirken dieses Wesens gegenüber Welt, Menschheit und Sünde bezeichnen. So etwa Reischle, Häring, Kirn, H. Cremer (Die chr. Lehre von d. Eigenschaften Gottes, 1897, BFchrTh). Gemieden wird der Begriff der Eigenschaften von Wendt. Er unterscheidet lediglich die „allgemeine Bestimmung des Wesens“ und ihre „ethische Näherbestimmung“; zu der ersten gehören Absolutheit und Überweltlichkeit, Unräumlichkeit und Allgegenwart, Ewigkeit, Stetigkeit, Lebendigkeit, Persönlichkeit; zu der zweiten Liebe, Gnade, Treue, Heiligkeit, Gerechtigkeit. Auch Schlatter trennt Wesen und Eigenschaften nicht; doch bezeichnet er die Liebe als das letzte uns erreichbare Wort über Gott (Dogma, S. 212). Vgl. unten §§ 15,2 und 27,4.

Erste Abteilung.

Die Erkennbarkeit Gottes.

§ 12. Die Entwicklung der Lehre.

1. Historisches. — Diese Frage führt uns sofort hinein in den Kampf der verschiedenen Ansichten unserer Zeit. Aber sie gehört keineswegs zu den Problemen, die unserem theologischen und philosophischen Zeitalter eigentümlich sind. Das Problem der Erkennbarkeit Gottes ist vielmehr schon von den Theologen der Kirche der ersten Jahrhunderte erörtert worden, und ehe wir die Gegensätze der Neuzeit berühren, müssen wir uns gewisse dogmengeschichtliche Tatsachen vergegenwärtigen (vgl. auch unten § 27).

a) Für die Kirchenväter lag die Veranlassung, sich über die Erkennbarkeit Gottes zu äußern, nicht nur in dem allgemeinen dog-

matischen Interesse, sondern auch in brennenden Streitfragen, besonders in dem durch Arius angeregten Kampfe. Die große Bedeutung des arianischen Streites liegt allerdings zunächst auf dem Gebiete der Trinitätslehre und Christologie. Außerdem ist er aber deshalb beachtenswert, weil in ihm zum ersten Mal zwei Auffassungsweisen des religiösen Erkennens in Kampf gerieten. Nach der einen, der der extremsten Arianer, ist das religiöse Erkennen wesentlich Sache des theoretischen Verstandes und vermag der menschliche Verstand — mindestens mit Hilfe der Offenbarung — das Göttliche mit voller Klarheit zu begreifen und in adäquaten Begriffen zum Ausdruck zu bringen. Eunomius behauptete in diesem Sinne, wir wüßten vom Wesen Gottes ebensoviel wie Gott selbst, die Orthodoxen seien eigentlich keine Christen, da sie selbst sagten, Gott sei ihnen unbekannt. Aëtius soll wenigstens geäußert haben, er kenne Gott so gut wie sich selbst. Die kirchlichen Gegner der Arianer leugneten dagegen (nach dem Vorgang des Origenes) die Möglichkeit, das Absolute mit dem Verstande wirklich zu begreifen, namentlich Athanasius, die Gregore, Basilius d. Gr. und Augustin. Zwar gingen diese Theologen in der Behauptung der Transzendenz des Göttlichen nicht so weit wie Synesius und Pseudo-Dionysius Areopagita, — aber eine völlige Erkennbarkeit Gottes, ein eigentliches Begreifen mit dem diskursiven Verstande stellten sie in Abrede; nur die Möglichkeit einer intuitiven Erkenntnis, welche mittels des Glaubens sich vollziehe, gaben sie auf diesem Gebiete zu.

Im wesentlichen dieselbe Ansicht findet sich auch bei den einflußreichsten Scholastikern. Sie erklärten es für unmöglich, von Gott eine adäquate oder eine Realdefinition zu geben. „Selbst die Form der Definition, bemerkte man, entspreche dem Unendlichen nicht. Zu einer Definition gehört die Angabe eines Gattungsbegriffs und die Angabe einer spezifischen Differenz, eine Definition soll die Kategorie und die grundwesentlichen Merkmale des zu Definierenden angeben. Nun gibt es aber kein Genus, keinen Gattungsbegriff, worunter Gott subsumiert werden könnte, weil Gott als der Absolute mit dem Endlichen nicht zusammengestellt werden kann. Selbst die Kategorie der Substanz ist auf Gott nicht in dem Sinne anwendbar wie auf endliche Dinge.“ Die einflußreichsten Scholastiker verzichteten daher darauf, von Gott eine Definition zu geben, und beschränkten sich darauf, zu bemerken, aliqua descriptio, eine gewisse Beschreibung, sei möglich. Auch Duns Scotus erkennt an, daß der Begriff Gottes transzendental ist. Der geschaffene Verstand dessen, der noch auf Erden wandelt, kann die Gottheit nicht umspannen, diesem Verstande ist Gott unbegreiflich, und die Kategorien können

im gewöhnlichen Sinn auf Gott nicht angewandt werden. Aber dennoch können wir distincte von Gott reden; wir können ihn z. B. bezeichnen als das erste Seiende, welches unendlich und einzig ist. Es ist dabei keineswegs nötig, daß der, welcher den Namen beilegt, auch die Substanz kenne, sondern nur die Akzidentien der Substanz müssen ihm bekannt sein, so wie jemand einen Buchstaben bezeichnen kann, der nur seine äußeren Kennzeichen, nicht seine Bedeutung in der Sprache versteht. Hiervon ausgehend, sucht nun Duns Scotus darzutun, daß wir Eigenschaften und Merkmale Gottes anzugeben im stande sind, wenn wir auch sein Wesen nicht begreifen können. *Dies aber können wir schon deshalb nicht, weil Gott das schlechthin* Einfache, also nicht aus Gattung und Art zusammengesetzt ist; gerade hierauf beruht aber die Transzendenz Gottes.

b) Die Lehre der älteren lutherischen Dogmatiker. Auch diese leugneten die Möglichkeit eines adäquaten Erkennens Gottes. Chemnitz weigerte sich, eine Definition Gottes aufzustellen. Joh. Gerhard aber sagt wenigstens: Deum quidem cognoscimus, sed non comprehendimus, i. e. non perfecte cognoscimus, quia est infinitus. Obgleich sie aber eine vollkommene Erkennbarkeit Gottes leugneten, so stellten sie doch Sätze auf wie folgende: Gott sei essentia spiritualis infinita, er sei ein geistiges unendliches Wesen, oder er sei ens necessarium, ein notwendiges Seiendes. Wir finden bei ihnen aber auch nähere Erklärungen über die Arten der cognitio dei; und zwar unterscheiden sie eine cognitio dei naturalis und eine supernaturalis seu revelata, also eine natürliche Gotteserkenntnis und eine übernatürliche aber offenbarte. Die natürliche Gotteserkenntnis ist teils angeboren oder unmittelbar, insita, teils mittelbar, erst erworben, acquisita (s. oben S. 83 f.). Erstere beruht auf dem jedem Menschen von vornherein innewohnenden Bewußtsein, welches sich auch im Gewissen darstellt. Die cognitio *acquisita aber beruht auf der Betrachtung der Werke und Wirkungen* Gottes in Natur und Geschichte sowie auf den auf diese gebauten Vernunftschlüssen. Ex insitis, sagt Quenstedt, naturae principiis per ratiocinationem et accuratam creaturarum contemplationem acquiritur sive ex operibus dei in creatione et vestigiis illis divinitatis, quae sparsa sunt in tota rerum natura, colligitur. Schon die natürliche Erkenntnis Gottes nun ist nach Rm 1 18 und 25 an sich wahr, aber sie enthält nicht die volle, gewisse und heilbringende Wahrheit und ist ohnehin infolge der Sünde verderbt. Ihr Inhalt ist nur eine gewisse notitia von Gottes Dasein, Macht, Weisheit, Güte und Vorsehung. Daraus folgt jedoch nicht, daß sie unnütz ist. Sie hat vielmehr eine dreifache Bestimmung: utilitas, sagt Calov, naturalis dei cognitionis est paedagogica, paedeutica, didactica. Sie hat also

1. den Nutzen, daß sie den Menschen veranlaßt, nach dem wahren Gott zu forschen, und somit auf die geoffenbarte Erkenntnis vorbereitet; 2. den Nutzen, daß sie den Menschen sittlich erzieht; 3. den Nutzen, daß sie die in der Schrift geoffenbarte Lehre erklärt und erläutert. Die geoffenbarte oder übernatürliche Erkenntnis Gottes beruht aber unmittelbar auf der Schrift, hat zum Inhalt den dreieinigen Gott und ist schlechthin wahr, gewiß und heilskräftig.

c) Die neuere Philosophie. Der Begründer der neueren Philosophie Cartesius lehrt, daß der Mensch von Gott zwar keine adäquate Erkenntnis haben könne, die inadäquate aber, die er besitze, nichtsdestoweniger wahr und gewiß sei. Er sagt: wir erkennen die Unendlichkeit negativo quodom modo; ipsam vero rem, quae est infinita, positive quidem intelligimus, sed non adaequate, h. e. non totum id, quod in ea intelligibile, comprehendimus. Um dies zu veranschaulichen, vergleicht Cartesius die Unermeßlichkeit Gottes mit der Unermeßlichkeit des Meeres. Das Meer umfassen wir niemals ganz mit unserem Blick, und seine unendliche Weite können wir mit dem Auge nicht durchmessen; dennoch sehen wir das Meer. Dieses Sehen ist unbestimmt und verworren, wenn wir, um das ganze Meer gleichzeitig ins Auge zu fassen, unseren Standpunkt nicht in der unmittelbaren Nähe nehmen, sondern etwas entfernter. Nehmen wir aber unseren Standpunkt in der unmittelbaren Nähe eines bestimmten Teiles des Meeres, so sind wir im stande, diesen sehr klar und scharf zu erkennen. Ebenso verhält es sich mit der menschlichen Gotteserkenntnis.

In der neueren Zeit hat Kant die Möglichkeit alles rein theoretischen Erkennens Gottes geleugnet und die Idee Gottes nur als Postulat der praktischen Vernunft gelten lassen (seine Kritik an den Gottesbeweisen und seinen eignen moralischen Gottesbeweis s. unten § 14; über seine Gesamtstellung vgl. oben I § 6,1). Damit war die alte Grundlage für die Beantwortung der Frage nach der Erkennbarkeit grundsätzlich zerstört; eine neue Grundlage war wenigstens angedeutet. Jacobi erkannte, daß alle Demonstration höchstens zu dem Weltganzen, nicht zu einem extramundanen Welturheber führe; denn der demonstrierende Verstand könne immer nur von Bedingtem zu Bedingtem, nicht zum Unbedingten gelangen. Nach ihrer negativen Seite steht diese Ansicht der Kantischen ziemlich nahe. Jacobi aber ergänzte sie nun durch Rückgang auf den Glauben; durch ihn fand er die Möglichkeit einer unmittelbaren Gotteserkenntnis verbürgt.

Wieder anders verhielten sich Schelling und Hegel. Beide waren der Meinung, dem gottinnigen Menschen komme es zu, das

vollkommene Wissen von Gott innezuhaben, sei es in der Form der intellektuellen Anschauung (Schelling) oder in der Form des absoluten Begriffes (Hegel). Allerdings sagt Hegel: der Mensch wisse nur insoweit von Gott, als Gott selber im Menschen von sich wisse: dieses Wissen sei Selbstbewußtsein Gottes, und es sei zugleich ein Wissen des Menschen von Gott. Gott und Mensch sind nämlich nach Hegel wahrhaft Eins. Das menschliche Selbstbewußtsein erkennt auf seiner letzten und höchsten Stufe, d. h. auf der Stufe des absoluten Wissens, das göttliche Wesen als sein eigenes Wesen und schließt sich mit ihm als mit seinem eigenen Inhalte zusammen.

2. Gewißheit und Art der Gotteserkenntnis in der gegenwärtigen Dogmatik. — Es fehlt auch heute nicht an Nachwirkungen der älteren Art, eine objektive Lehre von Gott auf Grund der Wissenschaft oder des spekulativen Denkens, unter bloßer — größerer oder geringerer — Beihilfe der Offenbarung zu geben (s. oben S. 7 f). Solange Philosophen wie Wundt[1]), Baumann[2]) oder A. Drews[3]) und Naturforscher wie Reinke[4]) im Rahmen ihrer Gebiete von der Gottesidee Gebrauch machen, ist es verständlich, daß der Einheitstrieb des Geistes und die apologetische Not auch Theologen immer wieder auf jene Bahnen locken (s. oben I §§ 2, 4; 7, 3; unten § 14, 3). Zwar Rocholl hat mit seiner stark an Schelling anknüpfenden schrankenlosen Erneuerung der Spekulation keine Nachfolge gefunden (Der chr. Gottesbegriff. Beitrag zur spek. Th, 1900).

---

1) Wundt: vgl. oben S. 92. Die Gottesidee bildet bei ihm als letzte ontologische Einheitsidee die zwar nicht beweisbare, aber doch notwendige Ergänzung des empirisch-wissenschaftlichen Weltbildes.

2) Baumann: Realwissenschaftliche Begründung d. Moral, d. Rechts u. d. Gotteslehre, 1898. Er will Gott aus der theoretischen Wissenschaft heraus erschließen. Und zwar versteht er den festen mathematisch-mechanischen Zusammenhang der unorganischen Natur und ihrer Kräfte als Zeichen einer einheitlichen Intelligenz. Die Beobachtung des organischen und des geistigen Lebens bringt zwar mancherlei Gegeninstanzen. Aber der helle Glanz jener mathematisch-mechanischen Intelligenz strahlt durch dies Dunkel hindurch und lehrt, das organisch-geistige Leben in ihrem Sinn zu beeinflussen. In dem durch dies Ziel geleiteten praktischen Verhalten liegt die wahre Theodizee.

3) Drews: Die R als Selbst-Bewußtsein Gottes, 1906. Er geht aus von Ed. v. Hartmann, also von den Nachklängen der deutsch-idealistischen Spekulation. Er kommt durch wissenschaftliche und philosophische Reflexion zu dem Ergebnis, daß das Absolute Substanz und Geist, aber unbewußt sein muß, also eine Art überbewußter, substantieller Geist. Vgl. oben S. 92.

4) Reinke: Die Welt als Tat. Umrisse einer Weltansicht auf naturwiss. Grundlage, 4 1905. Er findet es nötig, als dirigierende Kraft (Dominante) des großen maschinellen Arbeitsprozesses der Natur eine die Mittel berechnende Intelligenz anzunehmen; nur so werde unser Kausalitätsbedürfnis befriedigt. Ob wir diese intelligente Kraft das Absolute oder Gott nennen, sei freilich Sache der persönlichen Überzeugung.

Aber Dorner z. B. hält doch den Glauben an die Erkenntniskraft des menschlichen Denkens in der Gotteslehre aufrecht. Der Neufriesianismus gehört hierher, sofern er unter den spekulativen Vernunftideen auch die Gottesidee findet, also diese als unmittelbaren und ursprünglichen Besitz der Vernunft betrachtet[1]). Pfleiderer gibt der Offenbarung Gottes in der Naturordnung und der sittlichen Weltordnung einen Platz neben und vor der in der religiösen Heilsordnung (Grundriß, S. 76 ff.). In gewisser Beziehung lassen auch Stange und Schlatter sich hierher stellen. Stange arbeitet in seiner Religionsphilosophie aus dem religiösen Bewußtsein noch ohne Rücksicht auf die geschichtliche Offenbarung die „Anschauung des Übersinnlichen" und sogar drei bestimmte Kategorien für den Gottesbegriff heraus: Gott ist übersinnliche Macht, unendlicher Geist, unbedingter Wille (Chrtum u. mod. Weltanschauung, S. 101; oben S. 108). Schlatter läßt seine Sätze über Gott aus der Beobachtung des persönlichen Lebens, der Natur, der geschichtlichen Gemeinschaft und der seelischen Vorgänge erwachsen. Vgl. auch Jasniewicz, D. Gottesbegriff u. d. Erkennbarkeit Gottes, 1906. Bei der Trinitätslehre fühlen sich überdies noch immer viele konservative Theologen veranlaßt, auf spekulativen Bahnen zu wandeln (s. unten § 38, 4).

Im allgemeinen aber sind während des letzten Menschenalters die religiös-realistischen Motive durchgedrungen, die von Ritschl und dem Biblizismus, von der Kantischen Erkenntniskritik und der Einsicht in den praktischen Charakter der Religion ausgegangen waren. In ihnen hat man den echten Geist der Reformation erkannt. Schon Luther[2]) warnt „vor allen Lehrern, als die der Teufel reitet und führet, die oben am höchsten anfangen zu lehren und predigen von Gott, bloß und abgesondert von Christo, wie man bisher in hohen Schulen spekuliert und gespielet hat mit seinen Werken droben im Himmel, was er sei, denke und tue bei sich selbst ... Ich soll und will von keinem andern Gott wissen denn in meinem Herrn Christo" ... Melius autem et tutius est consistere ad praesepe Christi hominis (Aus d. hohepriesterl. Gebet Jesu, zu Joh 17 3, Erl. A. 50, 182 f., Weim. A. 28, 101; Erl. A. Opp. exeg. lat. 2, 170). Schleiermacher stellt zwar „die sog. metaphysischen uud natürlichen Eigenschaften" an den Anfang seiner Gotteslehre, aber er begründet dies Verfahren mit den Zeitumständen, erklärt es für besser, Gott zuerst in Christo schauen zu lassen, und hofft zuversichtlich, „daß früher oder später ein anderer kommen wird, der diese bei weitem vorzüglichere Stellung mit Lust und Glück durchführt" (vgl. das

---

1) S. oben S. 108, aber auch unten S. 379.

2) Vgl. den unten § 13 (Schluß) genannten Aufsatz von H. Schultz.

wichtige 2. Sendschreiben an Lücke, Werke I 2, 605—11). Das damit verheißene christozentrische Prinzip der Gotteserkenntnis versucht man seit Ritschl mit neuer Kraft[1]) in der Dogmatik zu verwirklichen.

Die Dogmatik gibt demnach keine objektiv-theoretische Lehre von Gott; sie beschränkt sich vielmehr auf solche Aussagen über Gott, die dem Glauben irgendwie aus der Offenbarung erwachsen (vgl. etwa Kaftan, Dogmatik, S. 178). Der treibende Grund dazu liegt keineswegs in der Erkenntniskritik und einem mit dieser zusammenhängenden „Positivismus". Er liegt vielmehr in dem Bewußtsein, daß wir in der Offenbarung „die Wirklichkeit Gottes haben, eine Wirklichkeit, welche uns die richtige Fragestellung zeigt und zugleich die Antwort gibt" und so von dem Banne der alten Wege zur Gotteserkenntnis befreit (Hn. Cremer, Die chr. Lehre v. d. Eigenschaften Gottes, 1897, S. 16, BFchrTh). Den damit zugleich angedeuteten irrationalen Charakter der Gotteserkenntnis versucht Wendt noch zu verdeutlichen, indem er sagt, daß sie „in Akten der Intuition" gewonnen wird, d. h. durch jenes geheimnisvolle Aufleuchten und Einleuchten einer bisher verborgenen Erkenntnis, das sich nicht erzwingen läßt, sondern gegeben werden muß (System, S. 274 ff.). Gegen die große Gefahr, daß die Entstehung der Aussagen über Gott aus dem Leben des Glaubens heraus nachträglich wieder durch die Dogmatik verwischt werde, kämpft am kräftigsten Herrmann. Eine solche Verwischung würde eintreten durch Systematisierung der Aussagen über Gott und durch Ausgleichung der Widersprüche, die unseren Gedanken über Gott eben auf Grund ihrer Entstehung aus einem kampf- und spannungsreichen persönlichen Leben anhaften. Darum behauptet er mit wachsender Energie das Recht des Widerspruchs wie überhaupt im religiösen Leben so in den Aussagen über Gott (vgl. etwa ZThK 21, S. 1 ff.: D. Widerspruch im rel. Denken u. seine Bedeutung für d. Leben d. R). Kalweit betont wenigstens die Spannungen, die dem Gottesglauben des Christen innewohnen, die zwischen Allmacht und Liebe einerseits, Liebe und Gerechtigkeit anderseits (Gott, RGG 2, 1910, 1550—58).

Wenn die Offenbarung als Quell der Gotteserkenntnis aufgefaßt wird, so ist dabei heute die geschichtliche Offenbarung in Christo durchaus der Mittelpunkt. Zwar walten in ihrer theologischen Ausmünzung große Verschiedenheiten. Die einen glauben

---

1) Die richtige Einsicht hat seit Schleiermacher nie ganz aufgehört. Der Erlanger Thomasius z. B. konnte schreiben: „Der Christ glaubt an Gott nicht auf Grund kosmischer, logischer und ontologischer Argumente, sondern weil er in Christo dem Sohne Gott den Vater hat". Vgl. Günther, Entw. d. Lehre v. d. Person Christi im 19. Jh., S. 177. Freilich dogmatisch verwertet wurde diese Einsicht wenig genug.

sich verpflichtet, den dogmatischen Aussagen die Gottesanschauung Jesu selbst zu Grunde zu legen (Wendt); andre lassen die Gotteserkenntnis unter dem Eindruck der Person Jesu in dem ringenden Menschen entstehen (Herrmann); die meisten verbinden beides in mannigfacher Weise mit einander. Allein das Hauptprinzip ist in all diesen Fällen gleich, oder soll es doch sein. Das zeigt sich auch darin, daß diese Theologen sämtlich das Offenbarwerden gerade des göttlichen Willens, des ethischen Charakters Gottes in Jesus betonen; und zwar die meisten auf dem Umweg über die Erkenntnis des göttlichen Heilszwecks und unserer Bestimmung für das Reich Gottes. Seltener wird die Ausdehnung des Offenbarungsbegriffs auf die Geschichte des Christentums und auf die Berührung des Christen durch Gott (s. oben S. 188 ff. 195) für die Gotteslehre fruchtbar gemacht. Immerhin gehen manche diesen Weg. Thieme z. B. sagt: „Vor allem läßt Gott seit einigen Jahrhunderten von sich offenbar werden, daß seine Daseinsweise nicht so ist, wie Jesus glaubte", daß also im Gottesglauben Jesu nur die rein religiöse, nicht die kosmologisch-metaphysische Seite absolut ist (ZwTh 51, 1909, S. 231).

Aus dem Verständnis der Offenbarung folgt die gemeinsame Stellungnahme gegenüber der vernünftigen, natürlichen Gotteserkenntnis. Wie der Begriff der natürlichen Offenbarung weithin als bedenklich und nur mit großer Vorsicht anwendbar gilt (s. oben S. 181; aber auch Kähler, Lehre, S. 147), so erst recht der einer natürlichen Gotteserkenntnis. Die Aussagen über Gott sind nicht mehr articuli mixti wie in der alten Dogmatik; die platonisch-aristotelische Metaphysik, überhaupt jede Spekulation wird ferngehalten. Denn die Vernunft hat keinen Weg der Gotteserkenntnis; auch die bekannten drei Wege (s. unten § 27, 2) führen höchstens zu einem Schattenbilde von Gott, zum leeren Begriff des Seins (Häring, Glaube, S. 319), und dieser hat nichts mit der religiösen Vorstellung der Gottheit gemein. So herrscht in der wichtigsten Grundfrage der Gotteslehre weithin große Übereinstimmung. Vgl. auch Thieme, Theologisches Erkenntnisprinzip, RE 5, 1898, 450—57.

Immerhin lassen die meisten Dogmatiker sich bei der Gotteslehre auf Auseinandersetzungen mit der philosophischen Reflexion über die Welt und ev. Gott ein, besonders solche, die das apologetische Element der Dogmatik oder den Einheitstrieb stark betonen (s. oben I §§ 2, 4; 7, 3; unten § 14, 3). Am weitesten unter den führenden Dogmatikern geht Wendt. Er betont, daß der christliche Gottesbegriff trotz seiner spez. religiösen Art doch auch dem philosophischen Denken als höchstes Prinzip der Welterkenntnis verständlich und annehmbar sein müsse (System, S. 81). Doch ist dieser

Gedankengang auch sonst weit verbreitet[1]). Man spricht auf der Bahn Kants und Ritschls der Wissenschaft und Philosophie die Fähigkeit ab, Weltanschauung zu erzeugen, bietet ihr aber dafür den aus der Religion erwachsenen Gottesgedanken als Abschluß auch des Welterkennens an. Schon Ritschl selbst hatte auf diesen Weg einer nachträglichen Vereinigung des religiösen Gottesgedankens mit dem Welterkennen gewiesen, vgl. Rechtf. u. Versöhnung, III § 29.[2]).

Wird nun die Erkenntnis Gottes auf Offenbarung begründet, so ist damit die Überzeugung ausgesprochen, daß es sich, obschon um inadäquate, so doch um wirkliche Erkenntnis handelt. Die Aussagen über die Tiefen Gottes sind dem Frommen „sichere Wahrheit und unergründliches Geheimnis zugleich" (Kalweit, RGG 2, 1554). Obwohl die Verteilung des Tons auf die Glieder dieser Spannung verschieden bleibt, stimmen doch im Hauptpunkt weitaus die meisten Dogmatiker überein.[3]) Reischle formuliert die gemeinsame Auffassung in den Worten: „Wir gestehen zu, daß unsere Gottesanschauung nach einer Seite hin in inadäquaten Vorstellungen sich bewegt und von denselben niemals gereinigt werden kann und darf, versuchen aber zugleich den Nachweis, daß trotz, ja gerade durch die Vermittlung derselben eine Erkenntnis von den Tiefen Gottes uns gegeben ist" (Erkennen wir die Tiefen Gottes? Aufsätze, S. 19). Die Tiefen Gottes sind an sich verborgen und unerschöpflich; die Form seines überweltlichen Daseins und seines Wirkens bleibt uns stets ein Geheimnis; aber Gott eröffnet uns allmählich, schritt- und stückweise den wirklichen Inhalt seines Wesens und Willens, indem er Halt, Ziel und Licht in unser Leben bringt (ebenda S. 54 ff.; Glaubenslehre, S. 58).

Reischle leitet aus dieser Grundauffassung eine dreifache Aufgabe

---

1) Er wird z. B. mit allerhand Modifikationen, noch intensiver als bei Wendt, von Wobbermin ausgeführt: „Die Erarbeitung eines Gottesbegriffs, der dem genuin-christlichen Glaubensstandpunkt entspricht, mit dem aber andererseits auch die wirklichen Ergebnisse der modernen Geistes- und Naturwissenschaften zu vereinen sind, ist die wichtigste Aufgabe" der heutigen systematischen Theologie, Th Rsch 9, 1906, S. 115. Eine ähnliche Tendenz haben die Arbeiten Steinmanns, z. B. ZThK 1901—04. Siehe auch Gombel, Vernunft und Gottesgedanke, *1907*.

2) Freilich wird das Verständnis dieses Abschnitts durch besondere Schwierigkeiten gedrückt, vgl. Fabricius, Die Entwicklung in Ritschls Th, 1909, S. 112 ff.

3) Grützmacher behauptet sogar: „Für die neutestamentliche Offenbarung charakteristisch ist der Gedanke, daß das von Ewigkeit her verborgene Geheimnis nun restlos erschlossen sei" (Gegen den rel. Rückschritt, S. 48). Doch spricht er diesen Satz wohl nur aus, um eine Möglichkeit für seine Lehre von der Wesenstrinität zu schaffen (s. unten § 38, 4).

der Gotteslehre ab. Sie soll zunächst die christliche Erkenntnis der Tiefen Gottes darstellen, und zwar so, daß „Schärfe der Begriffe im einzelnen erstrebt, auf möglichste Vollständigkeit Bedacht genommen, der Zusammenhang der verschiedenen Glaubenserkenntnisse aufgewiesen und der Weg, zu ihnen zu gelangen, klar angegeben wird". Zweitens soll die Gotteslehre möglichst scharf erkenntniskritisch definieren, „was die Grenze und was die Unvollkommenheit aller unserer Erkenntnis von Gott ist und bleiben muß, ebenso was in unserem Ausdruck der Glaubenserkenntnis stets unzutreffend und unzureichend bleiben muß". Endlich drittens hat sie darüber zu wachen, daß der religiös-sittliche Gehalt des christlichen Gottesglaubens nach keiner Richtung geschwächt oder getrübt werde, und daß nicht die Meinung aufkomme, die Erkenntnis der Tiefen Gottes könne irgendwann einmal als fertig und abgeschlossen gelten (Aufsätze, S. 72 ff.).

Neben diese durch Ritschl bestimmte Auffassung treten neuerdings von religionsphilosophischer Seite aus Versuche, die Bestrebungen des Ritschlschen Christozentrismus mit denen des vernunft- und ideefrohen Altliberalismus zu verbinden[1]). Sie möchten

---

1) Bei dieser erst beginnenden Entwicklung üben die neueren Wandlungen der religiösen Gesamtstimmung erheblichen Einfluß. Sie lassen sich in dem gegebenen Rahmen dieses dogmatischen Lehrbuchs nicht aufzeigen, müssen aber desto mehr im voraus angedeutet werden (vgl. oben I §§ 14; 30 und S. 239). Kaum ist nämlich der Sieg des Voluntarismus entschieden, der in Gott nicht das höchste Sein, sondern den (in der Naturentwicklung, der geschichtlichen Offenbarung und der geschichtlichen Erziehung der Menschheit zum Reiche Gottes sich vollziehenden) lebendigen absoluten Willen erkennt, so dringt bereits ein Neues in die Frömmigkeit und durch sie in die Theologie hinein. Der Voluntarismus hat seinen Sieg in energischer Konzentration auf das tatsächlich ausschlaggebende Erlebnis der geschichtlichen Offenbarung und der Führung zu einem Reiche weltüberlegener sittlich-selbständiger Persönlichkeiten gewonnen. Darin konnte eine Beschränkung des Gotterlebens liegen. Jetzt erstreben alle Richtungen in der Theologie, freilich in sehr verschiedener Verteilung des Tons und der Art, vielfach unter Rückfällen in frühere Verkehrungen, eine Überwindung dieser Gefahr. Neben der geschichtlichen Vermittelung tritt die Unmittelbarkeit des Gotterlebens, neben den Gesichtspunkten des Heils und des Wertes der andere der unermeßlichen Herrlichkeit Gottes und seines Wirkens hervor. So leuchten im Gotterleben Züge auf, die lange Zeit weniger beachtet worden waren; etwa die aus der schlechthinigen Weltüberlegenheit Gottes quellende, selbst die sublimsten eudämonistischen Gedanken vernichtende Herbigkeit, Schwere und Strenge; ferner der Drang zur sieghaften Ausdehnung über alles das, was als „Wirklichkeit" in unser Leben tritt, also nicht nur über unsre sittliche, sondern auch über unsre wissenschaftliche und ästhetische Stellung zur Welt; oder endlich neben der Erhebung zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes auch die Erfahrung der individuellen Beschränktheit des Glaubens und daher die Sehnsucht nach Vertiefung und Ergänzung in der Gemeinschaft. Unter den Gefahren, die nun wiederum diese neueste Entwicklung mit sich bringt, ist praktisch am dringendsten die Überwucherung des eben erst siegreich durchgeführten

die Bedeutung Jesu für die Gotteserkenntnis zwar aufrecht erhalten, aber nur in abgeschwächtem Maße, mit Bekämpfung der Absolutheit und der Exklusivität[1]), die bei den Ritschlianern den Christozentrismus kennzeichen (s. oben S. 141).

Am wichtigsten ist der Versuch von Troeltsch. Gegenüber Ritschl und Herrmann betont er: „Es ist mehr die innere Überwindung unserer Seelen durch die Größe des prophetisch-christlichen Gottesglaubens, die die Anerkennung Jesu bewirkt, als umgekehrt“ (Die Bedeutung d. Geschichtlichkeit Jesu für d. Glauben, 1911, S. 14 f.). Mit einer gewissen Genugtuung stellt er fest: „Die Gegenwart kehrt sich wieder zu den Gedanken der alten Mystiker und Spiritualisten, welche das Christentum in der inneren ewig fortschreitenden Wirkung Gottes an den Seelen fanden und es nicht innerlich und notwendig an die Anerkennung und Kenntnis der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu banden“ (ebenda S. 16 f.). Anderseits aber bindet gerade Tröltsch selbst aus sozialpsychologischen Gründen Gemeinschaft und Kultus des Christentums an die Zentralstellung Jesu im Glauben. Daher gibt er dann doch — vorläufig ohne Ausgleichung des Widerspruchs zu jenem ersten Satze — der christlichen Gotteserkenntnis ihren Quell oder doch ihre bedeutendste Kraft in dem Eindruck der Persönlichkeit Jesu. „Der Eindruck der Persönlichkeit Jesu, wie sie fortlebt, ausgedeutet vom Glaubensleben unzähliger Generationen, ist es, was uns niederbeugend und erhebend in letzter Linie dieser Gotteserkenntnis gewiß macht. Und wenn es auch selbstverständlich nicht

sittlich-geschichtlichen Charakters des Christentums durch die von der Zeitstimmung begünstigten pantheistisch-mystischen Züge, die im letzten Grunde naturreligiös sind. Darum spielen sich auf dem Gebiete dieses Problems vor allem die apologetischen Kämpfe ab. Innerhalb der eigentlichen dogmatischen Gotteslehre ist die Gefahr bisher wenig hervorgetreten, auch nicht in der Religionsphilosophie etwa Troeltschs, die ja durchaus ethisch, theistisch, ja in gewissem Sinne supranaturalistisch und dualistisch sein will. Siehe auch unten §§ 20, 2; 22, 2. — Vgl. außer der gelegentlich zu nennenden Einzelliteratur vor allem die Schriften von Herrmann und Troeltsch, von Schaeder und Schlatter (von diesem außer dem „Chr. Dogma“ schon den Aufsatz „Der Dienst des Christen in der älteren Dogmatik“, BFchrTh 1897); ferner beispielsweise: Bousset, Gottesglaube, 1908, RV; Titius, Monismus u. Chrtum, Chr. Welt 1908, besonders Nr. 40; Kattenbusch, Gott in Christo, Deutsch-Evangelisch, 1912, S. 1—26; sowie meine Bemerkungen in ZThK 1911, S. 186 ff., Th Rsch 1911, S. 475 f. und Chr. Welt 1911, Nr. 46 f.

1) Tatsächlich besteht freilich eine Exklusivität weder bei Ritschl noch vollends bei Herrmann; zu dessen Stellung vgl. etwa ZThK 1912, S. 77. Der falsche Schein der Exklusivität erwächst nur dadurch, daß man ihre aus dem christlichen Erlebnis und der Geschichte des Christentums gewonnenen, im Kampfe gegen die rationalistische und spekulative Dogmatik scharf zugespitzten Sätze vorschnell in das allgemeinere Gebiet der Religionswissenschaft überträgt und als religionsphilosophische Sätze behandelt. Exklusivität im vollen Sinne des Wortes verhindert schon der Offenbarungsbegriff dieser Theologen, vgl. oben I § 30, besonders Nr. 4.

an und für sich ausgeschlossen ist, daß Gott auch an andern Orten und andern Menschen sich so erschließen könnte, so ist doch für die meisten unter uns unzweifelhaft tatsächlich die Erlösung d. h. die erlösende Gotteserkenntnis und Gottesgemeinschaft geknüpft an das Gewißwerden über Gott in dem Glauben an Jesus als die Offenbarung Gottes“ (RGG 2, 487). Das Ergebnis, zu dem Troeltsch auf religionsphilosophischem Umwege leitet, ist also ähnlich dem, das für Ritschl und Herrmann auf Grund ihrer Analyse der christlichen Frömmigkeit, d. h. auf Grund dogmatischer Überlegung feststeht; nur ist es durch den ganzen Umweg, insbesondere durch den Gedanken an den komplexen Charakter des tatsächlichen Christentums und an die Möglichkeit (oben S. 141), daß Gott in zukünftigen, andersartigen Geisteswelten sich vielleicht noch anders offenbaren werde, stark relativiert. Noch etwas weiter entfernt sich der Neufriesianismus von der spezifisch christozentrischen Auffassung der Gotteserkenntnis. Denn er betont in erster Linie den Ursprung der Gottesidee in der Vernunft (s. oben S. 372). Freilich denkt er sie verwirklicht nicht durch logisches oder überhaupt theoretisches Erkennen, sondern durch den Eindruck von Symbolen. Und zwar verehrt wenigstens Bousset in Jesus den Genius, der die grundlegenden Symbole unseres Gottesglaubens schuf und in seiner Person selbst das andauernd wirkungskräftigste Symbol unseres Glaubens ist. Auch diese Anwendung des Symbolbegriffs läßt dem neutestamentlichen Jesus immerhin ausschlaggebende Bedeutung für die praktische Gotteserkenntnis und wahrt so einigermaßen den Fortschritt, den vor allem Ritschl vollzogen hatte (Die Bedeutung der Person Jesu f. d. Glauben, 1910). — S. unten § 44, II 5.

§ 13. Systematische Entwicklung.

Bei der vorliegenden Frage muß man scharf unterscheiden zwischen dem objektiv-wissenschaftlichen, d. h. theoretisch-exakten Erkennen und dem religiösen Erkennen. Das charakteristische Merkmal des wissenschaftlich-exakten Erkennens ist die Möglichkeit des strengen Beweisens ohne Berufung auf die religiöse Erfahrung als solche. Was wissenschaftlich-exakt erkannt ist, muß sich aufweisen lassen, ohne daß man an das spezifisch religiöse Bewußtsein appelliert. In diesem Sinne nun, also rein theoretisch, ist Gott unerkennbar. So, wie man weiß und beweist, daß dieser oder jener mathematische, logische oder physikalische oder auch historische Satz richtig ist, kann man unmöglich wissen und beweisen, daß und wie beschaffen Gott ist. Indem wir das sagen, leugnen wir weder die Realität noch

die Gewißheit der Gottesidee; wir behaupten aber, daß sie im Subjekt nur zu stande kommt durch einen Akt des Selbstbewußtseins, des Gefühls, der inneren Anschauung, kurz der inneren Erfahrung, während alle jene anderen objektiv-wissenschaftlichen Sätze mit dem Selbstbewußtsein gar nichts zu tun haben. Daher kann auch die Verbreitung der christlichen Gotteslehre principaliter niemals durch zwingende Verstandesbeweise bewirkt werden, sondern zunächst nur durch Einwirkung auf Gemüt und Gewissen, durch Belebung des religiösen Bedürfens und Sehnens unter Hinweisung auf die heilsgeschichtlichen Tatsachen; mehr durch das, was man auf pathologischem Gebiet Ansteckung nennt als durch Belehrung und Demonstration. Wäre dem nicht so, könnte Gott im gewöhnlichen wissenschaftlichen Sinne erkannt und anbewiesen werden, so wäre der Glaube überflüssig oder höchstens von vorübergehender Bedeutung.

Diese unsere Ansicht wird nun freilich nicht anerkannt von Hegel und Schelling sowie den in den Fußtapfen dieser Philosophen wandelnden Neueren; wohl aber vor allem von den Philosophen und Theologen der Neuzeit, welche mehr den Spuren Kants und Schleiermachers folgen. Schleiermacher sagt: die Gottesidee bleibt immer „hinter dem Vorhang". Weil die Gottesidee jenseits des Gegensatzes von Kraft und Erscheinung, von Ursache und Wirkung liege, deshalb gebe es auch im gewöhnlichen wissenschaftlichen Sinne keine Erkenntnis Gottes. Gewußt werden könne von uns nur das wahrnehmbare, im Gegensatz liegende und in Wechselwirkung begriffene endliche Sein; um das (überall vorausgesetzte, aber nirgends erreichte) absolute Sein gebe es kein objektives Wissen, sondern nur unmittelbare subjektive Gewißheit, deren Inhalt denn freilich wieder durch Vermittelung der Phantasie objektiviert, formiert und fixiert werde, ohne daß doch die auf diesem Wege gewonnenen Ideen oder Gedankenbilder den Wert realer Erkenntnis in des Wortes gewöhnlicher Bedeutung beanspruchen könnten (vgl. Schleiermacher, Dialektik, S. 113 f.). Nun mag man den Gottesbegriff, den Schleiermacher dann aufstellt und in der transzendenten absoluten gegensatzlosen Einheit des Seins und Denkens findet, verwerfen[1]). Darin behält er doch

1) Schleiermacher macht von diesem Gottesbegriff der Dialektik in der Glaubenslehre wenigstens grundsätzlich keinen Gebrauch — was freilich nicht ausschließt, daß er doch unwillkürlich herüberwirkt. In der Dialektik ist der Gottesbegriff wesentlich Schlußstein und Voraussetzung des theoretischen Welterkennens, in der Glaubenslehre bedeutet er das „Woher des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls", also Voraussetzung und Ausgangspunkt des praktisch-religiösen Verhältnisses. Zum Gottesbegriff der Dialektik vgl. aus der neueren Literatur besonders Camerer, Spinoza u. Schleiermacher, 1903.

Recht, daß es ein exakt wissenschaftliches Erkennen Gottes nicht gibt. Die Kategorien unseres Denkens sind aus dem Endlichen abgeleitet, daher können sie auch nur für das Endliche gelten. „Wir haben kein Recht, Raum und Zeit, Quantität und Qualität, Substanz und Akzidenz, Wirkung und Wechselwirkung jenseits dieses endlichen Gebietes auszudehnen. Daher ist es unmöglich, mit derjenigen logischen Notwendigkeit das Wesen Gottes zu entwickeln, mit welcher der Geist die endlichen Dinge zu durchdringen vermag."

Mit allem diesem ist aber nur geleugnet, daß das Absolute streng wissenschaftlich und begrifflich erkennbar sei, hingegen nicht, daß es überhaupt ein Innewerden Gottes gebe. Auch die Philosophie kann im Zusammenhang der menschlichen Geistesfunktionen das Absolute aufweisen als eine ursprüngliche, unserem Geiste innewohnende Grundvorstellung, die den ganzen Menschen zu ergreifen, zu bewegen und zu erheben vermag. In dem allgemeinen Wesen des menschlichen Geistes ist auch das absolute Abhängigkeitsgefühl begründet und jener menschliche Freiheitstrieb — der Welt gegenüber —, welcher in Verbindung mit dem Abhängigkeitsgefühl das Gottesbewußtsein erzeugt. Intuitiv läßt sich die Gottesidee ergreifen, kurz, der Glaube vermag in seiner Weise Gott zu schauen und insofern zu erkennen; und dieser Satz ist identisch mit dem uralten: Gott ist soweit erkennbar, als er sich offenbart, als er sich zu erkennen gibt. Diese Lösung ist dogmatisch ganz richtig und sie schließt die Anerkennung einer sehr lebendigen Erkenntnis in sich, deren Inhalt überaus reich ist.

Seine starken Schranken hat jedoch auch dieses religiöse Erkennen Gottes. Es ist nämlich 1. nicht nur formell, sondern auch materiell kein erschöpfendes Begreifen; vielmehr lautet gerade eine der wesentlichsten Aussagen des Glaubens dahin, daß Gott unbegreiflich sei. Deus est incomprehensibilis. Auch Luther erklärt: Gott ist in seiner Substantia und Wesen ganz unerkenntlich und unbegreiflich. Was er in seiner Natur ist, können wir nicht erörtern; das aber können wir wohl erörtern, was Gott nicht ist. Dies erkennen auch diejenigen Dogmatiker an, welche eine Art von Beschreibung des Wesens Gottes aufstellen. Denn sie wollen mit ihren Aussagen nicht Gottes Wesen an sich umspannen, sondern nur unsere menschliche Anschauung von Gott abbilden. 2. Wird aber gefragt: welchen Wert haben denn nun die Aussagen des Glaubens für die Sphäre des objektiven rein wissenschaftlichen Erkennens, so ist zu antworten: sie enthalten zwar objektive Wahrheit, jedoch, soweit es sich um positive Merkmale handelt, lediglich in symbolischer und analogischer Form, in der Form der Bilder-

sprache und der Analogie. Nur die negativen Aussagen des Glaubens über Gottes Wesen, z. B. die der Unermeßlichkeit, sind zugleich unmittelbar begrifflich adäquat; die übrigen sind — unbeschadet ihres Wahrheitsgehaltes — inadäquat, aber nicht nur in dem oben (S. 370 f.) skizzierten Sinne des Cartesius. Es ist dies eine Tatsache, der sich nicht leicht ein Gläubiger ganz verschließt. Aber freilich, sie greift viel weiter, als wir es uns in der Regel vorstellen. Wir dürfen uns nicht verhehlen, daß selbst solche Prädikate, wie „Gott ist Liebe“, ja „Gott ist Persönlichkeit“, insofern inadäquat und bildlich sind, als sie hergenommen sind von Analogien in dem menschlichen Wesen, mag auch noch so sehr die nachträgliche Abstreifung alles Anthropopathischen und Anthropomorphischen, kurz alles Endlichen postuliert werden. Mag auch noch so deutlich gesagt werden, daß Gott das Urbild, der Mensch bloßes Abbild ist, die Materialien unserer Vorstellungen sind doch immer entlehnt aus dem Kreise unserer Wahrnehmungen im Gebiete des Endlichen.

Allein trotz des inadäquaten Charakters unserer Bildersprache sind unsere Glaubenssätze doch nicht nur wertvoll, sogar wissenschaftlich wertvoll, sondern für die ausreichend, für welche sie bestimmt sind. Sind sie nämlich auch sinnbildlich gehalten, so drücken sie doch eine geistige Wahrheit aus, und es fehlt ihnen nicht an einer gewissen Bestimmtheit. Wenngleich z. B. das Attribut „Vater“, auf Gott angewendet, ein Bild bleibt, so sagt es doch etwas verhältnismäßig Bestimmtes aus, nicht etwas schlechthin Unfaßbares. Denn es ist klar, daß es z. B. nicht gleichgültig ist, ob wir uns Gott wesentlich als Vater oder bloß als Richter vorstellen.

Endlich erhebt sich der Einwand, daß die uns in die Hand gegebene Urkunde der Offenbarung die Bestimmung und die Fähigkeit habe, die Schranken unserer Gotteserkenntnis zu beseitigen. Allein die hl. Schrift betont 1. einmal selbst die Unbegreiflichkeit Gottes (I Tim 6 16 I Kor 13 9—12 I Joh 3 2); sie ist 2. kein Kompendium der Philosophie oder der abstrakten Wissenschaft; und ihre Aussagen über Gott sind 3., wenn auch die klassischen und urbildlichen Niederschläge der religiösen Erfahrung, so doch eben auch Ergebnisse der freilich reinsten und aufs höchste gesteigerten Glaubenserfahrung.

Literatur: Herm. Schultz, Luthers Ansicht von d. Methode u. d. Grenzen d. dogm. Aussagen über Gott, Z f. KG, 4, 1881, 1. Heft; Graue, Zur Verständig. über d. analogischen Charakter der Gotteserkenntnis (J f. prot. Th 1888, IV); Sachsse, Über die Möglichkeit Gott zu erkennen, 1888; Reischle, Erkennen wir die Tiefen Gottes? ZThK 1891, S. 287—366, abgedruckt in „Aufsätze u. Vorträge von M. Reischle“, 1906, S. 11—90.

§ 14. Anhang. Die Beweise für das Dasein Gottes.

1. Historisches und Systematisches zur allgemeinen Würdigung. — Die Dogmatik hat nicht die Aufgabe, die Wahrheit der christlichen Religion apriorістisch zu konstruieren, sondern das vorhandene christliche Bewußtsein zu analysieren. Setzt nun die Glaubenslehre das christliche Bewußtsein überhaupt voraus, so setzt sie vor allem das Dasein Gottes voraus. Dieses zu beweisen, würde auch dann, wenn ein solcher Beweis möglich wäre, nicht Aufgabe der Dogmatik, sondern vielmehr der Metaphysik sein. Denn diese hat wirklich wenigstens die Aufgabe, zu untersuchen, ob die Gottesidee der Vernunft notwendig innewohne. Für den Glauben als solchen sind alle Argumente für das Dasein Gottes an sich nur ein „schwacher Schimmer und ein kalter Schein". Daraus erklärt sich, daß die hl. Schrift keine eigentlichen Beweise der Existenz Gottes enthält (auch nicht Ps 14 1 Rm 1 19f. 2 24f. Act 14 15f. 17 24f.) und daß es fast zu allen Zeiten Theologen gegeben hat, die solche Argumente für verwerflich oder doch für wertlos erklärten (Arnobius, Petavius u. a.) oder sie mindestens in der Dogmatik nicht berücksichtigt wissen wollten (Reinhard; Schleiermacher s. unten Nr. 3, Schluß).

Wirklichen Wert für den Glauben legten den Gottesbeweisen viele ältere lutherische Theologen bei, wie Melanchthon, Chemnitz, Gerhard, Hafenreffer, Musäus, Dannhauer, Calov und Baier. In der Tat können die Beweise dazu dienen, das im Glauben enthaltene unmittelbare Gottesbewußtsein über sich selbst zur Klarheit zu bringen und es in einer repetitio intellectualis darzustellen, ja momentan Zweifelnden eine Stütze zu bieten. Jedenfalls dienen sie zur Erläuterung des Gottesglaubens. Sie lassen erkennen, wie die allerdings nicht erst zu erzeugende Gottesidee nach allen Richtungen physischer, ethischer und historischer Weltbetrachtung ihre Bestätigung findet. Sie haben schon deshalb einen großen Wert, weil sie die Gesichtspunkte feststellen, die ohne das Absolute schwer zu verstehen sind. Es sind indirekte Begründungen, die das Grundthema des Unbedingten eigentümlich ausführen. Sie deuten an, welcher Zwiespalt entstehen würde, wenn man Gott nicht setzte. Aber die Nötigung, einen solchen Zwiespalt zu vermeiden, das Bedürfnis, das Universum einheitlich anzuschauen, ist exakt wissenschaftlich nicht zu erweisen. Eher ist dieses Bedürfnis religiös. Die Beweise können an sich (ohne religiöse Erfahrung) nicht zum Gottesbewußtsein führen; vielmehr führt das religiöse Gottesbewußtsein auf sie, indem es sich seinen eigenen Inhalt vergegenwärtigt, wenn auch nur nach seinen allgemeinen Grundlagen.

Ihr Ausgangspunkt ist teils das Weltbewußtsein, teils das Selbstbewußtsein. Die Welt kommt aber dabei sowohl als Sinnenwelt wie als Geisteswelt in Betracht, und zwar ergibt sich das kosmologische Argument, wenn die Sinnenwelt in ihrer unmittelbaren äußerlichen Existenz ins Auge gefaßt wird; das physiko-theologische oder teleologische, wenn die Sinnenwelt nach ihrer inneren Gesetzmäßigkeit angeschaut wird. Was die Geisteswelt betrifft, so ergibt sich, wenn man von der allgemeinen Tatsache des Gottesbewußtseins ausgeht, der historische, wenn man aber auf die sittliche Weltordnung achtet, der moralische Beweis.

2. Die einzelnen Beweise. — a) Der kosmologische Beweis geht aus von der Zufälligkeit (contingentia), Veränderlichkeit und Bedingtheit der Welt und schließt von da aus nach dem Kausalitätsgesetz auf einen schlechthin notwendigen, unveränderlichen und unbedingten Grund alles Daseienden, der zugleich causa sui ist. Ansätze zu diesem Argument finden sich bei Plato (Tim. p. 27f.), Aristoteles (Phys. 8 5; Metaph. 12 6) und Cicero (Tuscul. I 28; De divinat. II 76). In der patristischen Zeit ward es z. B. von Augustin (Conf. X 6; De civ. dei VIII 6), Diodor von Tarsus und

Johannes Damascenus (Orthod. fid. I 3 vgl. Phot. bibl. cod. 223) entwickelt, im Mittelalter von Richard Victor., Petrus Lombardus und Thomas von Aquino (Summa, p. I, qu. 2, art. 3). Thomas schließt 1. ex parte motus auf ein primum movens, nach Aristoteles. Letzterer hatte nämlich die an dem endlichen Sein haftenden Momente des Entstehens und Vergehens, der Zunahme und Abnahme, der qualitativen Umwandlung und der Ortsveränderung unter dem Begriffe der Bewegung zusammengefaßt, von der alles Endliche durchherrschenden Bewegung aber (unter Voraussetzung der Unmöglichkeit eines unendlichen regressus) auf ein ewiges Unbewegtes geschlossen, welches der Grund aller Bewegung sei. 2. Von dem ordo causarum efficientium ad aliquam causam efficientem primam, also von den Wirkungen in der Welt auf eine erste Ursache. 3. Von den possibilibus esse et non esse auf ein aliquid per se necessarium, d. h. von dem Möglichen, welches auch nichtsein kann und deshalb einst nicht war, also von dem zufälligen Sein, auf ein notwendiges, welches den Grund seiner Notwendigkeit in sich selbst trägt. Diese Argumente sind im wesentlichen auch auf die protestantischen Scholastiker, z. B. Musäus, übergegangen. Unter den neueren Philosophen sind Leibniz und Wolff als Vertreter, Kant und Jacobi als Kritiker des kosmologischen Beweises zu erwähnen. Leibniz schloß nach dem principium rationis sufficientis, nach dem Prinzipe des zureichenden Grundes, in der Theodizee I 7, in den Principia philosoph. § 36, folgendermaßen: Alle Dinge in der Welt sind begrenzt, endlich und wegen ihrer Endlichkeit zufällig, sie haben keinen Grund in sich selber, welcher ihr Dasein notwendig machte, sondern jedes Ding hat seinen Grund in einem anderen, das Spätere in einem Früheren; aber jenes andere Ding und jenes Frühere hat seinen Grund wieder in einem anderen und früheren; man gelangt also auf diesem Wege nie zu einem Grunde, der nicht selbst wieder einer Begründung bedürfte. Daraus folgt, daß der Grund des Daseins dieser ganzen Sammlung endlicher Dinge, welche wir die Welt nennen, außerhalb dieser in einem Wesen zu suchen ist, das den Grund seines Daseins in sich selber hat. Dieser Beweis wurde von Kant in der Kritik der reinen Vernunft als unzureichend verworfen. In seiner Fassung lautet er folgendermaßen: Wenn etwas existiert, so muß auch ein schlechterdings notwendiges Wesen existieren. Nun existiere zum mindesten ich selbst. Also existiert ein absolut notwendiges Wesen. Das absolut notwendige Wesen aber kann nur das allerrealste sein. Aber, wendet Kant ein, der Begriff des allerrealsten Wesens ist nicht aus der Erfahrung, sondern aus dem Denken genommen, das kosmologische Argument kommt also auf das ontologische zurück, welches unhaltbar ist. Und wie, fragt er, kann man die Kategorie der Kausalität, welche allein auf die Sinnenwelt paßt, auf ein über sie hinliegendes Gebiet ausdehnen?

b) Der physiko-theologische oder teleologische Beweis geht aus e nexu rerum finali, von dem Zwecksystem der Welt, von der Ordnung in der physischen Welt, und schließt aus ihrer Realität auf die Realität der absoluten Intelligenz oder Gottes als des Urhebers der Welt. Die Welt und den Weltprozeß durchwaltet Zweckmäßigkeit; diese Zweckmäßigkeit haben die einzelnen Dinge sich nicht selbst gesetzt, sie stehen vielmehr unter ihr. Folglich muß außer ihnen ein zwecksetzender Grund für sie vorhanden sein. Dieses Argument war in der patristischen Zeit das allerverbreitetste und beliebteste; das kosmologische tritt bei den Kirchenvätern in der Regel in Verbindung damit auf. Seine große Popularität hatte aber die Folge, daß es nicht selten in nur halb wissenschaftlicher, nämlich in philosophisch-rhetorischer Form vorgetragen wurde. Kant sagt vom physiko-theologischen Beweise, er verdiene jederzeit mit Achtung genannt zu werden. Er sei der älteste, klarste und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene. Er belebe das Studium der

Natur, sowie er selbst von diesem sein Dasein habe und immer neue Kraft bekomme. Er erweitere unsere Naturkenntnisse durch den Leitfaden einer besonderen Einheit, deren Prinzip außer der Natur sei.

Keime zur Ausbildung des teleologischen Beweises finden sich schon bei griechischen Philosophen, wie Anaxagoras und Sokrates, vgl. Xenoph. Memorab. I 4. Letzterer sprach aus, daß das Nützliche oder zweckmäßig Eingerichtete nicht als Werk des Zufalls, sondern verständiger Absicht zu begreifen sei. Von den griechischen Philosophen angeregt, gestaltete auch Philo ein physiko-theologisches Argument. Kein künstliches Werk, sagt er De monarchia I 815, ist von selbst entstanden; nun ist die Welt das höchste Kunstwerk. Folglich muß sie von einem guten, vollkommenen Urheber gebaut sein. Aber nicht nur von Philosophen des Altertums und von Kirchenvätern, sondern auch von den Scholastikern und altprotestantischen Dogmatikern ist der Beweis in immer neuer Ausführung vorgetragen worden, ferner von den Vertretern der sog. natürlichen Theologie, z. B. von Reimarus in seinen Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Theologie, und von dem Engländer Paley in seiner Natürlichen Theologie. Der Engländer Bridgewater († 1829) stiftete ein Stipendium für Schriften, welche die Erscheinungen der Natur im Sinne des physiko-theologischen Beweises betrachten würden, und veranlaßte dadurch eine umfassende Literatur, die sog. Bridgewater-Bücher. Vgl. Köstlin: Gott in der Natur, die Erscheinungen und Gesetze der Natur im Sinne der Bridgewaterbücher als Werke Gottes geschildert, 1852.

Unter den neueren Philosophen hat sich gegen alle teleologische Betrachtung der Welt besonders Spinoza ausgesprochen (Ethik, P. I. appendix: Dum quaesiverunt ostendere, naturam nihil frustra, h. e. quod in usum hominum non sit, agere: nihil aliud videntur ostendisse, quam naturam deosque aeque ac homines delirare). Aber auch Baco v. Verulam, der überhaupt kein Freund der Beweise für die Existenz Gottes war, sagt (De augment. scientiar. 3 4): Causarum finalium inquisitio sterilis est et tamquam virgo deo consecrata nihil parit. Was Kant betrifft, so haben wir gesehen, daß er sich über den in Rede stehenden Beweis mit Achtung ausspricht. Doch hielt er ihn keineswegs für zwingend. Er suchte zu zeigen, daß der physiko-theologische Beweis niemals allein das Dasein Gottes darzutun vermöge, weil er unbefugterweise von der immer beschränkten Erfahrung von der Größe und Zweckmäßigkeit der Welt zum All und zur Einheit der Welt sich aufschwinge, dann, in seiner Untersuchung steckenbleibend, in der Verlegenheit plötzlich zu dem kosmologischen, endlich zu dem darin versteckten ontologischen überspringe. Demgegenüber darf nun allerdings gesagt werden, daß unsere erfahrungsmäßige Kenntnis der sinnlichen Welt ausreicht, um es als eine überwiegend wahrscheinliche Hypothese erscheinen zu lassen, daß in der Natur Zweckmäßigkeit herrscht. Dies ist freilich von den Materialisten unter den neueren Naturforschern geleugnet worden. Aber, was diese allein übrig lassen, um die Tatsachen der Erfahrung zu erklären, trägt, selbst rein wissenschaftlich betrachtet, den Charakter einer unwahrscheinlichen Hypothese. Indessen schlechthin zwingend ist dieses Argument vom rein wissenschaftlichen Standtpunkte aus nicht. Denn wir kennen ja nur einen Teil der Welt, und Erscheinungen wie die Mißgeburten begünstigen die Teleologie nicht. Wertlos ist aber der physiko-theologische Gedanke ebensowenig wie der dem kosmologischen Beweise zu Grunde liegende. Dieser faßt den für das religiöse Bewußtsein wesentlichen Glauben an Gott als die höchste, allbegründende Kausalität in sich zusammen; der physiko-theologische oder teleologische Beweis ist die intellektuale Ausführung unseres Glaubens an Gott als die höchste die Welt zweckmäßig durchwaltende Intelligenz und Willenskraft.

c) Der historische Beweis geht aus von dem consensus gentium; er schließt aus der Allgemeinheit der Gottesidee auf ihre Notwendigkeit und Wahrheit. Er findet sich schon bei Cicero, in den Quaest. Tuscul. I 13 in den Worten: Multi de diis prava sentiunt; omnes tamen esse vim et naturam divinam arbitrantur. Nec vero id collocutio hominum aut consensus effecit, nec institutis opinio est confirmata. Omni autem in re consensio omnium gentium lex naturae putanda est. Unter den Kirchenvätern bedienen sich dieses Arguments z. B. Clemens Alex. (Strom. 5 14) und Lactanz (Divin. instit. I 2). Schlechthin beweisend ist es nicht. Denn die Allgemeinheit der Gottesidee ließe sich in Frage stellen oder für ein vorübergehendes Phänomen erklären; sie läßt sich selbst nicht empirisch erweisen, und da es auf diesem Gebiete viel äußerlich Traditionelles und Herübergenommenes gibt, so zählen hier viele Völker vielleicht nur so viel wie eins. Räumt man aber die Prämisse ein (vgl. oben S. 113f.), so liegt in ihr wenigstens ein nicht ganz bedeutungsloses Bestätigungsmittel des Glaubens an die Unabweisbarkeit des Dranges unseres Geistes zur Erzeugung der Gottesidee.

d) Der moralische Beweis geht aus von der sittlichen Weltordnung, und zwar in doppelter Weise. Entweder so, daß lediglich auf das Sittengesetz, oder so, daß auf die notwendige Korrelation zwischen Tugend und Glückseligkeit hingewiesen wird. Nach der ersteren Fassung lautet er: Das Sittengesetz schließt die Kongruenz von Tun und Ergehen in sich. Der Weltlauf bringt sie aber nicht zu stande. Folglich muß eine Macht außer ihm vorhanden sein, welche die Kongruenz verwirklicht. Der moralische Beweis findet sich im späteren Mittelalter bei Raymundus von Sabunde (Theol. natural. tit. 83). In der neueren Zeit hat besonders Kant auf ihn Wert gelegt. Nach ihm gehört zum höchsten Gut das genaueste Ebenmaß der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit. Nun weiß der Mensch sich zum Streben nach dem höchsten Gute unbedingt verpflichtet, also muß es an sich möglich sein. Da er es aber auf Erden nicht erreicht, so ist die Unsterblichkeit und die Existenz Gottes als eines Wesens zu postulieren, welches zwischen Tugend und Glückseligkeit eine Ausgleichung und Kongruenz herbeiführt. — Was die Tragweite dieses Beweises anlangt, so reicht er für sich allein nicht aus, um das Dasein eines persönlichen göttlichen Gesetzgebers und Richters zu erweisen, denn die in der sittlichen Welt herrschende Gesetzmäßigkeit könnte ja auch als eine rein immanente vorgestellt werden; ja die Objektivität der sittlichen Weltordnung läßt sich dem, welcher sie leugnet, nicht anbeweisen. Viele leiten die moralischen Ideen auf rein empirischem Wege aus der geschichtlichen Entwicklung der menschlichen Gesellschaft ab. Wie will man diesen beikommen? Übrigens findet sich bei Kant auch noch eine andere Form des moralischen Beweises. Er sagt nämlich: Das Reich der Natur muß mit dem Reiche der Sitten zusammenstimmen, d. h. die Natur oder die Sinnenwelt muß so eingerichtet sein, daß eine Möglichkeit der äußeren Ausführung des moralischen Gesetzes für den Menschen vorhanden ist. Diese Übereinstimmung ist nun wirklich vorhanden. Die Welt ist so geschaffen und eingerichtet, daß sie sogar trotz der Hemmungen, die sie dem Menschen bereitet, die Erfüllung des Sittengesetzes ermöglicht, ja befördert. Existiert nun die Sinnenwelt zu diesem Endzweck, so muß ein moralisches Wesen als Welturheber vorausgesetzt werden, und das ist Gott (vgl. Katzer, J f. prot. Th 1878f.). Dieser Beweis ist nun freilich ansprechender als jener erste Kantische. Aber die Prämisse, daß die Welt so eingerichtet ist, läßt sich keinem Materialisten anbeweisen, sie ist Gegenstand des Glaubens.

e) Der ontologische Beweis will aus dem Begriffe Gottes das Dasein Gottes dartun. Bald wird dieser Begriff als der Begriff des höchsten Wesens gefaßt, das eben als das höchste nicht eingebildet sein könne, denn das Wirkliche sei höher

als das bloß Gedachte; bald als Begriff des alle Vollkommenheit und daher auch das Dasein in sich schließenden Wesens; bald als Begriff des Wesens, das nur Bejahungen und daher keinen hemmenden Widerspruch enthalte. Das ontologische Argument findet sich angedeutet bei Augustin (De lib. arbitr. II 3—15, vgl. De vera relig. 31 57), ausgeführt namentlich bei Anselm von Canterbury, Cartesius und Leibniz, implicite auch bei Boethius (De consol. philos. III, pr. 2f. und pr. 10). Anselm argumentiert (Proslog. 2—4) im wesentlichen folgendermaßen: Der Inhalt der Vorstellung „Gott" ist für jeden das Höchste, was er denken kann. Dieses Höchste hat selbst der Tor im Sinne, wenn er spricht: es ist kein Gott. Diese Vorstellung ist nun aber gar nicht, was sie ist, wenn sie bloße Vorstellung ist. Ihren Inhalt bildet das Höchste, was sich denken läßt; diesen Inhalt verliert sie also sofort, wenn sie ihn als einen nur vorgestellten faßt; denn daß ein bloß vorgestelltes, ein bloß in der Vorstellung existierendes Höchstes nicht wirklich das Höchste ist, leuchtet ein, weil es das wirkliche Höchste über sich hat. Folglich involviert der Gedanke des Höchsten unmittelbar das Bewußtsein von der Wirklichkeit seines Gegenstandes, weil er nur hierdurch der Gedanke des Höchsten ist. So wenig ferner das Höchste das Höchste ist, wenn es bloß in der Vorstellung existiert, so wenig ist es das Höchste, wenn es auch nur die Möglichkeit zuläßt, als nicht-existierend gedacht zu werden. Denn jedenfalls ist das, was gar nicht anders denn als wirklich gedacht werden kann, ein Höheres als das, was wohl auch als nicht-wirklich gedacht werden kann. Mit Recht fertigt Kant den ontologischen Beweis, dessen Anselmsche Form schon Gaunilo widerlegt hatte, als Schulwitz ab. Trotz seiner Unbrauchbarkeit für ein streng wissenschaftliches Beweisen spiegelt aber auch er eine Tatsache der religiösen Erfahrung ab. Nämlich „mit der Selbstbeziehung des Menschen auf Gott ist zugleich die Gewißheit der Selbstbeziehung Gottes auf den Menschen gegeben."

3. Die Gottesbeweise in der Gegenwart. — Überall wo die Unterscheidung des religiös-praktischen vom theoretischen Erkennen und die Erkenntniskritik Kants grundsätzlich durchgedrungen sind (s. oben I §§ 6,4; 7,3; 11,1; II § 12,2), da fällt die Möglichkeit weg, Gottes Dasein durch Mittel des reinen Denkens oder auch des Welterkennens zu beweisen. Man empfindet diesen Verzicht durchaus als Fortschritt: Kant hat die Theologie von einer wissenschaftlichen Form befreit, die der christlichen Gotteserkenntnis nicht adäquat war und daher den Glauben lähmte (z. B. Kaftan, Dogmatik, S. 163). Diese Auffassung ist fast Gemeingut der heutigen Theologie. Sie begründet die Gewißheit vom Dasein Gottes irgendwie auf das religiöse Erleben; im letzten Grunde ist Jesus ihr Gottesbeweis. Ebenso gemeinsam aber ist die Überzeugung, daß den „Beweisen" doch ein gewisser Wert eignet; sie weisen auf Tatsachen hin, an die jede Apologetik irgendwie anknüpfen muß (Kaftan, S. 166), oder sie drücken gewisse unausrottbare Bedürfnisse und Verpflichtungen des Gemütslebens aus (Häring, Glaube, S. 94), oder sie zeigen, daß die Gotteserkenntnis auch Antwort für die wissenschaftlichen Fragen nach den letzten Voraussetzungen hat (Kähler, Lehre, S. 157), oder endlich sie deuten Möglichkeiten des Gotterlebens an (Wendland, RGG 2, 1559).

Höchstens vom Gebiete der Sittlichkeit aus ließe sich bei solcher Grundanschauung noch weiter argumentieren. Hier war ja auch Kant vorangegangen; und Ritschl hatte ebenfalls in der ersten Auflage seines Hauptwerks einen moralischen Beweis versucht. Doch gibt man heute solchen Gedanken eine andere Wendung; es handelt sich auch da nicht mehr um einen strengen Beweis, sondern um eine mittelbare Begründung. Man zeigt nämlich, daß eine absolute sittliche Forderung ohne den Gottesgedanken sinnlos ist, daß überhaupt erst der Gottesgedanke die Rätsel des sittlichen Lebens befriedigend löst (s. oben S. 10). Verwandte Weiterbildungen

ergeben sich, indem man das sittliche mit dem geschichtlichen Gebiet verbindet. So findet Siebeck (s. oben S. 106) darin eine höhere weltlenkende Macht offenbart, daß die Menschheit sich aus der Natur heraus zur Sittlichkeit und von ursprünglicher Roheit zu immer feineren sittlichen Normen entwickelt; Schlatter (Dogma, 1911) und Dunkmann (D. rel. Apriori u. die G, 1910, BFchrTh) erkennen in der gemeinschaft-, geist- und personbildenden Kraft der Geschichte den Ausdruck einer Macht, die selbst personhafter Geist ist und das Dasein in seiner Totalität umspannt. Freilich haben alle diese Überlegungen nur für solche Menschen Gültigkeit, die absolute sittliche Forderung, sittliche Persönlichkeit und Entwicklung anerkennen. Außerdem führen solche Anwendungen der älteren Gedanken auf das geistig-sittlich-geschichtliche Gebiet eine Gefahr mit sich: sie wecken gerade durch ihre Modernität besonders leicht den Schein wirklicher Beweiskraft und leiten so zu der alten Methode der Gottesbeweise zurück. Schlatter spricht bereits wieder von der „Unvermeidlichkeit des Gottesgedankens“ (S. 27) und von „Gottesbeweis“ (S. 91).

Ihnen kommt eine andere theologische Strömung entgegen, die direkt den alten Gottesbeweisen eine dauernde hohe Bedeutung auch für die Gegenwart beimißt. Sie stützt sich mit Vorliebe auf die Tatsache, daß auch neuere, mitten in der naturwissenschaftlichen und erkenntnistheoretischen Bildung der Zeit stehende Philosophen entweder überhaupt bei ihren philosophischen Gedankengängen auf Gott geführt werden (so Wundt, Eucken u. a.) oder sogar in irgendwelchem Maße Gottesbeweise anerkennen (so Fechner, Lotze, Baumann, Claß[1]). Vertreten wird diese Strömung in der mannigfachsten Gradabstufung. In einer milden, immerhin sehr kritischen Weise folgen ihr etwa Wobbermin (D. chr. Gottesglaube in seinem Verhältnis z. heutigen Ph u. Naturwiss., 3 1911) und M. Schulze (Wert u. Unwert der Gottesbeweise, 1905). Noch kräftiger nimmt sich Schwartzkopff ihrer an (Beweis für d. Dasein Gottes, 1901; Gibt es einen Gott? 1908). Die äußersten Konsequenzen ziehen Bolliger (D. Weg zu Gott für unser Geschlecht, 2 1900; Drei ewige Lichter, Gott, Freiheit, Unsterblichkeit als Gegenstände d. Erkenntnis, 1903), Lüdemann (Die Gottesbeweise, Prot. Monatshefte, 1905), W. Schmidt (Dogmatik, II. B.), O. Pfleiderer (RPh 3; Grundriß, S. 75 ff.), A. Dorner (RPh). Pfleiderer z. B. will zeigen, „wiefern sich der vernünftigen Wahrnehmung eine mannigfache Gottesoffenbarung erschließt: 1. in der natürlichen Weltordnung, 2. in der sittlichen Weltordnung, 3. in der religiösen Heilsordnung“ (Grundriß, S. 75). So werden die Grundgedanken der wichtigsten früheren Gottesbeweise systematisch geordnet, teilweise auch umgeprägt und ergänzt. Dabei gehören in die erste Gruppe, d. h. in die der Naturordnung, auch die Vorstellungen unseres Bewußtseins. Ihre Betrachtung führt auf den ontologischen Gottesbeweis. Denn die Ordnung unserer Vorstellungen, die den Gedankenaustausch und ein gemeinsames Weltbild erst ermöglicht, und die Zusammenstimmung unseres

---

1) Eucken geht bei dieser Behandlung des Gottesgedankens von dem irrationalen Lebensprozeß des Geistes aus, der ihm eine überempirische Wirklichkeit ist; für den Begriff der Gottheit gewinnt er dann unwiderlegliche Gewißheit, indem er ihn versteht „als Zusammenfassung der inneren Notwendigkeiten, welche den Lebensprozeß treiben, der Axiome, welche der Bewegung nicht des Denkens, sondern des Lebens zu Grunde liegen“, oder als „das Geistesleben in seinem vollen Beisichselbstsein und als die Substanz aller Wirklichkeit“ (Wahrheitsgehalt, S. 154, 173; vgl. oben S. 89). Claß findet den Gottesgedanken apriorisch im menschlichen Denken gegeben, aposteriorisch in unserem sittlichen Bewußtsein und durch die großen providentiellen Heroen der Religionsgeschichte bestätigt. Vgl. oben S. 106. — Zu Lotze S. 174 Anm., zu Wundt und Baumann S. 372.

Weltbildes mit dem realen Sein der Welt setzen eine normgebende, die Außenwelt ebenso wie die logischen Denkgesetze verursachende Vernunft voraus. Bei Dorner hat der ontologische Beweis sogar eine besondere Vorzugsstellung, sofern nur er zwingende Kraft gegenüber illusionistischen Anzweiflungen der Gotteserfahrung besitze (RPh, S. 204); sein Grundgedanke ist nach Dorner: weil wir genötigt sind, ein allerhöchstes Wesen zu denken, zu dessen Begriff die Existenz gehört, so müssen wir auch ein solches höchstes Sein annehmen (S. 203).

Wo man auf Begründungen für das Dasein Gottes, auch abgesehen von der christlichen Erfahrung, Wert legt, ohne doch den erkenntnistheoretischen Kritizismus Kants preiszugeben, da bleibt man auf dem Wege Schleiermachers. Er lehrt: Die Anerkennung, daß das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl . . „nicht etwas Zufälliges ist, noch auch etwas persönlich Verschiedenes, sondern ein allgemeines Lebenselement, ersetzt für die Glaubenslehre vollständig alle sog. Beweise für das Dasein Gottes“ (Glaubenslehre § 33). So suchen denn Troeltsch, Stange u. a. (s. oben S. 10. 107 ff.) zu beweisen, daß die Religion nicht ein zufälliges Erzeugnis der Geschichte, sondern eine notwendige Äußerung des Lebens und der Vernunft ist. Freilich gilt es dann weiter zu untersuchen, ob der Gottesgedanke für die Religion notwendig ist. In jenem Satze Schleiermachers ist das eine selbstverständliche Voraussetzung. Inzwischen aber sind immer deutlicher auf Gott verzichtende Spielarten der Frömmigkeit in den theologischen Gesichts- und Arbeitskreis getreten (vgl. außer dem Buddhismus und manchem „Monismus“ etwa Natorp, s. oben S. 81; auch A. Bonus, *Vom neuen Mythos, eine Prognose, 1911*). Mögen sie im übrigen kantisch denken oder nicht, sie sind aus religiösen Gründen jeder rein theoretischen Begründung und daher jedem Gottesbeweis alter Art unzugänglich. Ihnen muß man vielmehr zeigen, wie der Gottesgedanke innerhalb der Religion entsteht und eine alles beherrschende Stellung gewinnt. Die kräftigsten Ansätze dazu finden sich einerseits bei Herrmann, der die Religion als Erlebnis einer uns völlig bezwingenden geistig-sittlichen Macht versteht (oben S. 103 ff.), anderseits bei Troeltsch, der in seiner Religionsphilosophie das Gefühl der Gegenwart Gottes als Mittelpunkt aller Religion beschreibt (oben S. 107 f.). Bei Herrmann ist vor allem das sittliche, bei Troeltsch das „mystische“ Element der Religion der Wurzelboden des Gottesgedankens.

Literatur. Außer den im Text genannten Schriften: Wendland, Gottesbeweise, RGG 2, 1910, 1558—66; Fortlage, Darstellung u. Kritik d. Beweise f. d. Dasein Gottes, 1840; Elvenich, Die Beweise fürs Dasein Gottes nach Cartesius, 1868; Köstlin, D. Beweise für d. Dasein Gottes, StKr 1875 f.; Tyszka, G der Beweise für d. Dasein Gottes bis z. 14. Jahrh., 1875; Krebs, G der Beweise f. d. Dasein Gottes von Cart. bis Kant, 1876; Katzer, D. moral. Gottesbeweis nach Kant u. Herbart, J f. prot. Th 1878 f.; C. Schulz, Die Beweise f. d. Dasein Gottes u. die Gotteserkenntnis, 1880; A. Kästner, G d. teleol. Gottesbeweises v. d. Renaissance bis z. Aufklärung, 1907; Runze, D. ontol. Gottesbeweis, 1882, und Die Fortbildung d. ontol. Gottesbew. seit d. Zeit d. Vernunftkritik, J f. prot. Th, 1881; Bohatec, Zur neuesten G des ontol. Gottesbeweises, 1906 (über Dorner und Claß); Fricke, Ist Gott persönlich? 1896; Lüdemann, Die Gottesbeweise, Prot. Monatshefte 1905; Kowalewski, Gedanken über d. Gottesbeweise m. bes. Rücksicht auf Kant, RGk 1908, 291—309; Kater, Die Tragweite d. sog. Gottesbeweise, 1911; Didio, Der sittl. Gottesbeweis, 1899; vgl. auch die verschiedenen Stichworte bei Eisler, Wörterbuch der phil. Begriffe, 3 Bde. 3 1910.

Zweite Abteilung.

Das Wesen Gottes.

§ 15. Vorbemerkungen.

1. Systematisches. — Das unmittelbarste religiöse und dogmatische Interesse haben für uns die in Tätigkeiten und Eigenschaften sich darstellenden Beziehungen, in welchen Gott zu unserem Heil steht. Daraus folgt aber weder, daß diese zum Bewußtsein gebracht werden können ohne Betrachtung einerseits der Weltbeziehungen Gottes überhaupt, anderseits des ihn von der Welt unterscheidenden Wesens, noch daß im theologischen Teile der Dogmatik mit Werken der göttlichen Gnade angehoben werden kann. Vielmehr gilt auch hier der alte aristotelische Satz: οὐ ταὐτὸν πρότερον τῇ φύσει (das an sich Frühere) καὶ πρὸς ἡμᾶς πρότερον (das uns Nächstliegende); wir dürfen und müssen von den letzten Ursachen bei der Darstellung ausgehen, obwohl wir erst durch die Wirkungen auf die Ursachen hingeleitet worden sind. Demnach haben wir vor die Eigenschaften, d. h. Weltbezogenheiten oder Weltbeziehungen Gottes zu stellen das ihn von der Welt unterscheidende und in einem gewissen Sinne abziehende Wesen; innerhalb dieses letzteren aber trennen wir Grundbestimmungen und abgeleitete Bestimmungen.

2. Das Wesen Gottes bei den heutigen Dogmatikern. — Die Hauptfrage ist hier die Wertung der Liebe. Ritschl hatte ihr durchaus die beherrschende Stellung[1]) in der Beschreibung des göttlichen Wesens verliehen (vgl. unten §§ 16,1 und 33, Anmerkung); ein Biblizist wie H. Cremer stimmte ihm darin völlig zu. Allein durchgedrungen ist diese Auffassung nicht. Der Begriff des Absoluten, den Ritschl und Cremer verworfen hatten (s. unten § 16,3), wird nur noch von einzelnen, z. B. Kähler und Schlatter, gemieden; bei den meisten Dogmatikern ist er wieder an die Spitze der Gotteslehre getreten. Freilich nicht in dem negativen und philosophischen Sinn der Beziehungslosigkeit, in dem Ritschl ihn verstanden hatte, sondern in dem positiv-religiösen Sinn der Überweltlichkeit, des Sich-selbst-Bedingens, des Letzten und Definitiven[2]); er ist „nichts als eine Erklärung dessen, was das Wort »Gott« auf der Stufe der

---

1) Doch legt er in dem Begriff der Ewigkeit, den er eng mit dem der Liebe verbindet (s. unten S. 410 Anm.), manches von dem nieder, was sonst mit dem Gedanken der Absolutheit ausgedrückt wird.

2) Vgl. dazu auch Steinmann, Das Absolute, RGG 1, 1909, 123—25; J. Köstlin, Gott, RE 6, 1899, 799.

geistigen Religion bedeutet“ (Kaftan, Dogmatik, S. 184). Kaftan bezeichnet, nachdem er so den Begriff des Absoluten als eine Art Definition vorausgeschickt hat, das Wesen Gottes als „überweltlicher persönlicher Geist“; W. Schmidt (Dogmatik II 101) faßt Persönlichkeit und Absolutheit im Wesen Gottes zusammen. Bei ihnen gehört also die Liebe nicht zum Wesen, sondern zu den Eigenschaften Gottes. Dagegen ist bei Häring und ähnlich bei Bachmann absolute Persönlichkeit die Form, heilige Liebe der Inhalt des göttlichen Wesens. Reischle bestimmt Gottes Wesen als die welterhabene und weltbeherrschende heilige Liebe; und zwar versteht er diese Begriffe so, daß Absolutheit und geistige Persönlichkeit darin eingeschlossen sind. Für Wendt, Kähler und Schlatter s. oben § 11,2; zum Begriff der Persönlichkeit Gottes unten § 20,2.

§ 16. Der Ausgangspunkt die Überweltlichkeit Gottes.

Aus begreiflichen Gründen, denen aber stärkere Gegengründe ihr Gewicht nehmen, wollen viele bei der Konstruktion[1]) des Wesens Gottes von der Liebe, andere von der Persönlichkeit ausgehen. Wieder andere kommen dem Richtigen näher, indem sie die „Absolutheit“ Gottes an die Spitze stellen.

1. Die Unmöglichkeit, von der Liebe auszugehen. — Nicht selten ist von älteren und neueren Dogmatikern der Satz aufgestellt worden, die Liebe könne nicht als bloße Eigenschaft Gottes gefaßt werden, sondern nur als Grundbestimmtheit seines Wesens, als Wesensbestimmtheit; die Idee des wahren und wirklichen Gottes könne da noch gar nicht sein, wo er nicht als die Liebe erkannt werde. Auch die hl. Schrift deute auf dies Verhältnis der Liebe zum Wesen Gottes hin, indem sie ausspreche, Gott sei die Liebe, und in dem der Liebe Entfremdeten könne auch keine Gotteserkenntnis sein (I Joh 4 7 8 16). Aus der Liebesoffenbarung Gottes in Christo leuchte uns das eigenste Wesen Gottes wie mit aufgedecktem Angesicht entgegen (Thomasius).

Diese Anschauung findet sich bei Kirchenvätern wie Athanasius und Augustin, bei Mystikern des Mittelalters und bei Luther. Letzterer sagt: Gott ist selbst die Liebe, und sein Wesen ist eitel lauter Liebe, daß, wenn jemand wollte Gott malen und treffen, so müßte er ein solch Bild treffen, das eitel Liebe wäre (Erl. A. 18, 2 313; Weim. A. 36, 424). Auch mehrere altprotestantische

1) Man gestatte diesen Ausdruck. Wir meinen nichts Aprioristisches. Aber konstruieren muß jede wissenschaftliche Darstellung.

Dogmatiker fassen die Liebe als Wesensbestimmtheit, namentlich Gerhard und Dannhauer. Ersterer bemerkt: Da Gott das höchste Gut ist, so liebt er sich selbst als das höchste Gut. Dies erklärt er dann näher durch die Worte: Der Vater liebt den Sohn als sein wesentliches Abbild; der Sohn liebt den Vater als den, aus dessen Herzen er vorweltlich geboren ist. Der hl. Geist ist die wesentliche Liebe des Vaters uud des Sohnes, weil er von beiden ausgeht. Endlich fügt Gerhard hinzu: Gott ist nicht allein sich selbst gegenüber und an und für sich gut; sondern teilt seine Güte auch anderen mit. Die Liebe ist die auf Selbstmitteilung gerichtete Güte. Ziemlich auf das Nämliche kommt das hinaus, was Dannhauer hervorhebt: Gott ist die Liebe, und diese Liebe ist teils wesentlich, sofern Gott sich selbst als das höchste Gut mit Notwendigkeit liebt und seine Güte innerhalb seines eigenen Wesens mitteilt, teils frei, sofern Gott sich durch sie nach außen hin bewegt — zu den Kreaturen, namentlich zu den Menschen hin.

Noch entschiedener fassen die meisten neueren Dogmatiker die Liebe als Wesensbestimmung. Schleiermacher nennt die Liebe zwar eine Eigenschaft Gottes. Da er sie jedoch als einen solchen Ausdruck des göttlichen Wesens faßt, welcher an die Stelle des Namens Gottes selbst gesetzt werden könnte, so gibt er zu, daß die Liebe nicht nur eine bloße Eigenschaft Gottes ist. Nur die Liebe, sagt er, werde in der Bibel dem Sein oder Wesen Gottes gleichgesetzt, die Bibel sage dagegen nicht: Gott sei die Ewigkeit oder die Allmacht oder Ähnliches. Am weitesten sind in der Hervorhebung der Liebe unter den Neueren Liebner und Ritschl gegangen. Liebner identifiziert geradezu die Liebe mit dem Gottesbegriff, betrachtet sie als die allein adäquate Bezeichnung für das Wesen Gottes, stellt alle übrigen Eigenschaften nur als modi der Liebe dar und erklärt nicht nur Liebe und Heiligkeit (die absolute Liebe und das ewig realisierte Gute) für schlechthin gleichbedeutend, sondern identifiziert geradezu den Begriff der absoluten Liebe mit dem der absoluten Persönlichkeit. Daß er darin zu weit geht, erkennt selbst Thomasius an. Die Liebe, sagt dieser, habe die Persönlichkeit immer schon zur Voraussetzung und sei nur auf ihrem Grunde möglich. Sei das „Selbst" nicht schon vor der Selbstmitteilung da, als wirkliches, erfülltes, in sich beschlossenes Ich, so sei die Liebe nichts als eine unendliche Verflüchtigung. Eher könne man sagen: Geist sei Gottes Wesen, Liebe dagegen Gottes Leben. Der Liebe trete die Heiligkeit als gleichbedeutsames Moment an die Seite; die Heiligkeit könne weder aus dem Wesen der Liebe abgeleitet, noch auch als eine bloße Form dafür angesehen werden, ohne daß ihr

eigentümlicher Begriff aufgehoben werde, welcher von dem der Liebe verschieden sei. Auch könne man die Liebe nicht ohne weiteres fassen als die „ethische Vollkommenheit“, als das schlechthin vollkommene Leben, als das allein gute Wesen. Denn der Grundbegriff der Liebe sei vielmehr der der Selbstmitteilung.

Diese Argumente, welche Thomasius gegen Liebner und andere geltend macht, sind in der Hauptsache wohlbegründet. Man kann ferner nicht leugnen, daß Liebe ein Verhältnisbegriff ist, der nach außen hin weist, und zwar in ein Gebiet, daß außerhalb Gottes, nicht etwa nur außerhalb der sog. ersten Hypostase Gottes liegt. Man darf aber bei der Beschreibung eines Wesens nicht damit anheben, sein wahres Verhältnis zu anderem hervorzuheben, vielmehr muß der Hervorhebung dieses letzteren vorausgeschickt werden die immanente Natur des fraglichen Wesens. Der Kern der Liebe ist qualitativ und quantitativ vollkommene Selbstmitteilung eines persönlichen Wesens; daher muß erst der Inhalt ihres Subjekts erkannt sein, ehe der Wert ihrer Selbstmitteilung oder ihres stetigen Willens, die Zwecke des geliebten Gegenstandes zu fördern, ermessen werden kann. Wenn daher I Joh 4 8 gesagt wird: Gott ist Liebe (denn so lauten die Worte, nicht „die“ Liebe), so ist dabei das Wesen Gottes als des überweltlichen, allmächtigen, schlechthin guten, aber auch lebendigen vorausgesetzt. Erkennt man mit Ritschl als das Wesen der Liebe den „stetigen Willen, welcher eine andere geistige, also gleichartige Person zur Erreichung ihrer eigentlichen Bestimmung fördert, und zwar so, daß der Liebende darin seinen eigenen Selbstzweck verfolgt“ (Unterricht [3], § 12; vgl. unten § 33 Anm.): so ist durch das Prädikat der Liebe nichts gegeben, was Gott von einem schlechthin wohlwollenden menschlichen Vater, Gatten oder Lehrer unterscheidet, es sei denn die volle Erkenntnis der Bestimmung der geliebten Person. Diese göttliche Erkenntnis kann aber nicht die Grundlage einer Konstruktion des Wesens Gottes bilden. Sagt man nun, Gott sei die Liebe, welche die Eigenschaft der Allmacht hat (wie Ritschl, Rechtf. u. Versöhnung III, 222, 2. Aufl.), so liegt darin allerdings eine Art von Korrektur, jedoch schwerlich eine genügende.[1])

2. Die Unmöglichkeit, von der Persönlichkeit Gottes auszugehen. — Gott ist freilich überweltlicher persönlicher Geist. Aber in der Persönlichkeit liegt an und für sich gleichfalls nichts, was ihn von den Menschen unterscheidet, obgleich sie die Form seiner Wesensbestimmtheiten und Eigenschaften bildet. Der Grund,

---

1) Doch vgl. oben § 15, 2, erste Anmerkung.

weshalb namentlich in dem zweiten Viertel des vorigen Jahrhunderts von den meisten Dogmatikern besonderer Wert auf die Hervorhebung der Persönlichkeit Gottes gelegt wurde, lag in dem Bedürfnis, dem Spinozistischen, Schellingschen und Hegelschen Pantheismus entgegenzutreten; und irgendwo müssen auch jetzt noch die pantheistischen Einwürfe gegen die Möglichkeit, Gott als persönlich zu fassen, in der Dogmatik berührt und zurückgewiesen werden. Aber auszugehen ist von dieser formalen Seite nicht, zumal in unserer Zeit, wo die große Masse der positiven Theologen weit mehr in Gefahr ist, wegen des Prädikates der Persönlichkeit die Analogie des göttlichen mit dem menschlichen Wesen trotz des Attributes der Allmacht zu übertreiben und alle Immanenz Gottes in der Welt neben der Transzendenz zu verkennen, als in Pantheismus zu verfallen.

3. Absolutheit und Überweltlichkeit. — Näher kommen dem Richtigen diejenigen, die vor allen Dingen die „Absolutheit" Gottes hervorheben. Daß dieser Begriff aus der philosophischen Terminologie herrührt, ist kein hinreichender Grund, ihn a limine in der wissenschaftlichen Dogmatik zu verwerfen. Denn sein Kern ist zugleich Inhalt des religiösen, auch des christlichen Gottesbewußtseins, für welches, wie schon das AT zeigt, die Überweltlichkeit die Grundlage aller Attribute bildet; und die Behauptung (Ritschls), daß wesentlich der Begriff der Beziehungslosigkeit in ihm liege, ist nicht richtig. Allerdings ist von Vertretern der Wolffschen Schule behauptet worden, absolut nenne man insgemein dasjenige, „was keine Beziehung gegen eine andere Sache hat" (vgl. J. G. Walch, Philosoph. Lexikon, 1740, S. 23). Aber bei Fichte, Schelling und Hegel hat das Wort diesen Sinn nicht[1]); und ebenso-

1) Der Hegelianer Biedermann erklärt z. B.: „Die Absolutheit des Geist-seins Gottes besteht darin, daß der actus purus seines für-sich-seienden Insichseins die raum- und zeitlose Voraussetzung d. h. der ewige und allgegenwärtige Grund für den räumlich-zeitlichen Prozeß des endlichen Weltdaseins ist" (Dk II § 709). Frank definiert zwar die Absolutheit als das „Aussichselbstsein, Durchsichselbstsein und Fürsichselbstsein" (Wahrheit, I ^{3} 123); aber er sieht darin neben dem Moment der Einheit das andere: die schlechthinige Fülle des Seins, wonach alle Realität in Gott und keine außer ihm ist. Und er sucht diesem Satze durch die Erinnerung an Ps 104, wo der Fromme in der Fülle und Schönheit der kosmischen Realitäten Gottes Herrlichkeit und Schönheit erkennt, oder an die platonische Ideenlehre (S. 133 f.) einen positiven Inhalt zu geben. Er will damit den berechtigten Motiven des Pantheismus, ja der Lehre J. Böhmes und Schellings von einer Natur in Gott gerecht werden. Freilich zeigt sich in diesen Ausführungen auch deutlich die Vermischung von Religion und Spekulation, die Ritschl in dem Begriff des Absoluten treffen wollte. Man prüfe z. B. den folgenden Satz, dem alle christliche, geschichtliche und ethische Bestimmtheit

wenig entspricht er seiner Grundbedeutung. Absolvere heißt zwar auch ablösen; aber der philosophisch-technische Gebrauch hat sich gar nicht aus dieser Bedeutung entwickelt, sondern aus der anderen: vollenden oder vollkommen machen (vgl. den Ausdruck omnibus numeris absolutus). Das Absolute bildet daher freilich den Gegensatz zum Relativen, aber nicht als das Beziehungslose, sondern als das Gegenteil dessen, dem nur beziehungsweise oder vergleichungsweise ein bestimmter Charakter oder das Sein überhaupt beiwohnt. Das Absolute ist daher das Unbedingte, ursprünglich im logischen, dann aber auch im realen Sinne. Wer will aber leugnen, daß es dem Frommen von der größten Bedeutung ist, daß im Gegensatz zu ihm selbst, dem durch Gott und Welt Bedingten, Gott eben der Unbedingte ist? Darauf beruht namentlich das Vertrauen auf Gottes Macht, jedoch auch der Wert seiner Liebe.

Trotzdem vermeiden wir den Begriff der Absolutheit und ersetzen ihn durch den deutschen Ausdruck „Überweltlichkeit"; er ist keineswegs nur negativ, sondern schließt vielmehr die Weltbeherrschung ein und kann, ja muß einmal als Ausdruck der Unbedingtheit des seinerseits alles Bedingenden, sodann als Ausdruck der ethischen Erhabenheit Gottes, endlich als Ausdruck der Erhabenheit der göttlichen Intelligenz gefaßt werden. Daß er sich mit der sog. Absolutheit geradezu decke, soll dabei nicht behauptet werden. Hingegen steht fest, daß in der hl. Schrift nichts so sehr wie die Überweltlichkeit Gottes hervorgehoben wird. Mensch und Gott, Erde und Himmel erscheinen in der Bibel schlechthin gesondert von einander. Im Gegensatz zum Polytheismus nicht nur, sondern auch zum Pantheismus wird Gott sein Thron außerhalb und oberhalb der Welt zuerkannt. Von einer Vermischung des Endlichen und Unendlichen ist da nicht die Rede. Momente seiner Überweltlichkeit sind aber namentlich seine unbedingte Herrschaft über die Welt, seine Erhabenheit über alles Unheilige und Unreine und seine absolute Intelligenz.

§ 17. Erstes Moment der Überweltlichkeit: die Unbedingtheit Gottes.

Anknüpfend an den Platonismus haben philosophisch gebildete Kirchenväter gesagt, Gott sei τὸ ἕν oder ὁ ὤν oder ὁ ὄντως ὤν. Da

fehlt: „Wo einen Menschen das Absolute überwältigt hat, so daß er es in seiner Realität faßt, sich daran anklammert als an den letzten tragenden Grund seines Wesens, sich ihm hingibt als dem allein Realen, ohne welches alles andere Schein und Nichtigkeit ist, da bringt dieses Reale, Absolute die überströmende, unabweisbare Wahrheit seiner Einzigkeit mit sich, und die reflektierenden Gedanken rechnen nun nicht mehr mit den Zahlpfennigen leerer Spekulation sondern mit wirklichen Größen" (I 129).

aber doch auch dem Endlichen oder der Welt (obschon nicht im Sinne der Neuplatoniker) Sein zukommt, so muß das Sein Gottes näher dahin bestimmt werden, daß es alles Gewordensein und alle Abhängigkeit ausschließe, daß er der unbedingte Seiende sei. Dieser Ausdruck klingt nun freilich rein philosophisch-abstrakt. Indessen sein Inhalt liegt in anderer Form doch auch, wie wir sahen und noch sehen werden, der biblischen Gottesidee zu Grunde, deren Momente wir berechtigt und als Dogmatiker verpflichtet sind in moderner begrifflicher Fassung zu reproduzieren (s. Joh 5 26 Rm 11 36 I Joh 1 1 Eph 4 6 Hbr 2 10 Apk 1 4 8 4 8 10 6 11 17). Ja man muß sagen: das Prädikat der Unbedingtheit ist auch im Munde der Philosophen im Grunde religiös. Wenn die neueren spekulativen Philosophen und auch schon griechische wie Aristoteles und die Platoniker Gott als das Absolute bezeichnen oder doch beschreiben, so überschreiten sie damit das Gebiet der exakt wissenschaftlichen Forschung. Für diese hat die Idee des Absoluten nur den Wert einer wahrscheinlichen Hypothese. Denn selbst die Kategorie der Kausalität hat, rein wissenschaftlich genommen, lediglich in den Grenzen des empirischen Daseins eine gesicherte Gültigkeit.

In der Unbedingtheit liegt aber erstens, daß Gott das Sein von sich selber hat, dass nichts außer ihm sondern nur er selbst der Grund seines Seins ist, also die sog. Aseität Gottes (aseitas). Demgemäß sagt Athanasius, Gott sei nicht ἐκ τινος, nichts sei vor ihm, er habe von sich selbst das Sein, er sei αὐτάρκης. Auch bei den altprotestantischen Dogmatikern erscheint unter den Grundbestimmungen des göttlichen Wesens oder unter den immanenten Eigenschaften Gottes mit Recht die aseitas. Das zweite Hauptmoment, welches im Begriffe des unbedingten Seins liegt, besteht, wenn doch in dem anderweitigen Seienden keine Schranke für den Unbedingten liegen soll und kann, darin, daß Gott der Urgrund, die alleinige Ursache und der Beherrscher für alles abgeleitete Seiende ist, darin, daß er der alles Bedingende ist, daß er, wie der ausschließliche und vollkommene Grund seiner selbst, auch der ausschließliche und vollkommene Grund und Zweck alles endlichen Daseins ist. Als der Unbedingte ist er der sich selbst Bestimmende und der Allbestimmende.

Daß diese Anschauung auch biblich ist, zeigen die beiden alttestamentlichen Hauptnamen Gottes. Wie es zu erklären ist, daß Ex 3 14 der Verfasser den Namen Jahve durch die Worte „Ich bin der ich bin“ oder „Ich werde sein der ich sein werde“ deutet, steht zwar noch immer nicht fest. Aber wahrscheinlich hat v. Hofmann recht, wenn er darin „den sein Selbst Seienden“ findet,

d. h. den, bei welchem was er ist, nicht durch etwas außer ihm bestimmt ist, und darin liegt die Aseität und insofern die negative Seite der Unbedingtheit. Etymologisch ist nun freilich diese Deutung nicht geartet. Nach der wahrscheinlichsten Etymologie[1]) heißt vielmehr Jahve, welches ursprünglich eine Hiphilform ist, der Erwecker oder Urquell des Seins. Insofern kann man sagen, daß dieser Name die positive Kehrseite der Unbedingtheit hervorhebe, das schöpferische Bedingen des Universums. Dieses aber und das damit verknüpfte Beherrschen liegt auch in dem Namen Elohim ausgedrückt[2]). Elohá nämlich bezeichnet ursprünglich ein Wesen, welches dem Menschen Furcht und Verehrung einflößt, numen tremendum. Nimmt man nun die steigernde Bedeutung des Plurals mit hinzu, so wird man auf den geführt, der alle majestätischen Eigenschaften in sich zusammenfaßt, auf den, der alles, was die anderen überirdischen Wesen besitzen und vermögen, zusammengefaßt besitzt, alle Göttlichkeit in sich vereint. Elohim ist also die absolute, die unbedingte Gottheit.

Literatur: Kittel, Jahve, RE 8, 1900, 529—41, und Elohim 5, 1898, 316—19; Gunkel, Jahve, RGG 3, 1911, 232—34; Hitzig, Die Gottesnamen im AT, ZwTh 1875, I; Delitzsch, Die neue Mode der Herleit. des Gottesnamens, Z f. d. ges. luth. Th, 1877, IV und Über d. Jahve-Namen, Z f. d. alttest. Wiss., II, 1884; Kautzsch, Die urspr. Bedeutung des Namens Jahve Zebaoth, ebenda 1886, I.

§ 18. Zweites Moment: die ethische Erhabenheit (immanente Heiligkeit).

Die Unbedingtheit ist der allgemeinste, freilich auch der abstrakteste Ausdruck der Überweltlichkeit. Sie kann nun aber nicht leer, bloß formal und trotz ihrer Entwicklung aus dem religiösen Bewußtsein metaphysisch, sondern sie muß inhaltvoll und ethisch gefaßt werden. Demnach erscheint der Überweltliche als der schlechthin Gute.

Auch dies haben die alten Apologeten hervorgehoben. So sagt Justin der Märtyrer: Gott ist ἀνεπίμικτος κακίας, das Gute und alle Tugenden kommen ihm wesentlich zu. Auch Athenagoras faßt das Gute als das notwendig aus dem Wesen Gottes Folgende, mit diesem Gegebene, ohne welches er gar nicht sein könne, so wenig wie das Feuer ohne Glanz. Die scholastische Frage, ob denn das Gute gut sei, weil Gott es wolle und nur deshalb, muß

---

1) Die Erklärung ist auch heute noch sehr ungewiß. Vgl. die Übersicht bei Kittel, RE 8, 535 ff., bei Stade, Alttest. Th, I 29, in Holzingers Kommentar zu Ex. 3, 14.

2) Auch diese Erklärung ist nicht durchgedrungen. Vgl. außer Kittel, RE 5, 316 ff. etwa noch Stade, Alttest. Th, I 75.

bejaht werden. Nur darf man dabei nicht den Hintergedanken hegen, Gott hätte auch etwas anderes wollen, also durch seinen Willen das Böse sanktionieren können. Gott mußte allein das Gute wollen, weil er durch sein Wesen gebunden ist. Gott und das schlechthin Gute sind identisch, weil er der schlechthin Gute ist. Wenn Gott das Gute will, so will er eben sich selbst. Freiheit und Notwendigkeit sind bei ihm eins. Aber auch die andere Seite der scholastischen Alternative, der Satz „Gott will, was er will, weil es gut ist", läßt sich behaupten. Nur darf dabei nicht vorausgesetzt werden, daß das Gute eine Macht außer oder über Gott sei. Vielmehr ist dieser Satz identisch mit dem Urteil: Gott will, was er will, weil es der Ausdruck seines eigenen Wesens ist, aus dem er nicht heraustreten will (s. unten § 31 zu Diestel).

Aber freilich jene Aussagen der Apologeten und der Scholastiker sind nicht rein religiös gehalten, sondern halb philosophisch. Daß jedoch unsere Thesis, die wir als einen Ausfluß des rein religiösen Bewußtseins hinstellen, auch biblisch korrekt und notwendig ist, erhellt abgesehen von Mc 10 18, wo Gott der allein Gute genannt wird, aus der Bedeutung, die in der hl. Schrift die göttliche Heiligkeit hat. Freilich ist dieser Begriff mehrseitig und deshalb mehrdeutig und gehört keineswegs nur an diese Stelle der Lehre von Gott, aber er kann schon bei der Beschreibung des göttlichen Wesens, der göttlichen Überweltlichkeit, nicht umgangen werden. Wir behaupten übrigens nicht etwa (mit Liebner), daß die Heiligkeit sich aus Liebe ableiten lasse. Hingegen lehren wir das Gegenteil unbedenklich, ohne freilich die Heiligkeit mit der Gnade zu identifizieren (mit Menken in seinem „Versuch einer Anleitung zum eigenen Unterricht in den Wahrheiten der hl. Schrift", [3] 1833, Kap. I § 9).

Im allerweitesten Sinne genommen ist Heiligkeit auf Sachen oder Menschen angewandt so viel wie Gottangehörigkeit, auf Gott angewandt so viel wie Gott-sein. Letzteres folgt aus ersterem. Heilig heißen oft Sachen, z. B. Geräte, ferner Institute (z. B. Kultussitten und Institutionen wie das mosaische Gesetz), endlich Menschen (z. B. Priester, namentlich das Volk Israel überhaupt); und zwar heißt alles dieses zunächst lediglich insofern heilig, als es Gott angehört oder das Gepräge Gottes an sich trägt. Die einzelnen göttlichen Gebote gelten im Alten Bunde unmittelbar schon deshalb als heilig, weil sie als Gottes Wille ausgesprochen sind, ganz abgesehen von ihrem Inhalt, ebenso im NT (Rm 7 12). Aus allem dem folgt aber, daß Gott selbst zunächst einfach insofern heilig heißt, als er eben Gott ist. Der Begriff der Heiligkeit ist mit dem Gottesbegriff unmittelbar gegeben, so unmittelbar, daß „der Heilige Israels" ohne

weiteres für „der Gott Israels“ steht (Ps 71 22). Man kann daher sagen: Gott ist der Heilige, weil er sich selbst will, Heiligkeit Gottes ist vollkommene Übereinstimmung des göttlichen Wesens und Wollens mit sich selbst, oder die Bezogenheit Gottes auf sich selbst, das Prinzip der göttlichen Selbstbejahung, Selbsterhaltung oder Selbstbewahrung. Mit Recht sagt daher Bengel, heilig sei quidquid de deo cognoscitur. Kurz „der Heilige“ ist zunächst keine Eigenschaft, sondern ein Name Gottes.

Hieraus folgt aber dennoch, daß Heiligkeit Bezeichnung des Grundwesens Gottes ist, in welchem alle anderen Merkmale, Eigenschaften und Tätigkeiten Jahves wie in einem zentralen Focus mitenthalten, miteingeschlossen sind. Etymologisch bezeichnet Kadosch wahrscheinlich das Abgesonderte, und Gott heißt so im Gegensatz zum Nichtgöttlichen, Natürlichen, Irdischen — als der schlechthin Überweltliche, Erhabene, Majestätische, Unantastbare, Unvergleichliche, Einzigartige. Sofern aber das Irdische und Natürliche, an und für sich betrachtet, im physischen oder ethischen Sinne als das Unreine und Befleckte erscheint, erscheint Gott als der Heilige auch speziell als der Reine, Makellose, und zwar vorzugsweise im ethischen Sinne. Heiligkeit ist also auch Lebensvollkommenheit, sittliche Hoheit, also das, was man etwas abstrakter als den Kern des absoluten Gutseins hinstellen kann. Heilig heißt Gott auch als der fleckenlos und urbildlich sittlich Reine. In diesem Sinne ist Heiligkeit eine der Wesensbestimmtheiten Gottes, die wir von den Eigenschaften unterschieden haben. Unzweifelhaft wird in der Bibel das Prädikat der Heiligkeit besonders auf Willenseigenschaften und Willenstätigkeiten Gottes bezogen und wir würden (Weiße) „jeden Zusammenhang dessen, was im Namen der Heiligkeit von den Kreaturen, zunächst vom Volke Gottes selbst gefordert wird, mit jenem Prädikatbegriff leugnen müssen, wenn Gott nicht der Heilige recht eigentlich als der schlechthin Gute hieße“. Allerdings dient der Ausdruck oft zunächst lediglich dazu, die Hoheit, die ehrfurchtgebietende Erhabenheit des Göttlichen auszudrücken. Aber der Mittelpunkt selbst dieser Qualität ist die ethische Reinheit oder die sittliche Vollkommenheit, z. B. nach Jes 6 3–5, wo die sittliche Unreinheit den Gegensatz zur Heiligkeit bildet. Vgl. ferner Job 4 17 mit 5 1 Dtn 4 24 Jes 10 3 und im NT die Stellen, wo die Ausdrücke „der heilige“ und der schlechthin „gute, vollkommene“ Wille Gottes mit einander wechseln (I Pt I 15 Rm 12 2 Mt 5 48 I Pt 3 15; vgl. übrigens auch Mt 19 17 Mc 10 18). Auch in dieser zweiten bestimmteren Bedeutung gehört der Begriff der Heiligkeit zunächst nicht in die Lehre von den göttlichen Eigenschaften, vielmehr in die Lehre vom Wesen

Gottes. Denn die Bestimmung, daß Gott der schlechthin Gute sei, ist eine Wesensbestimmung.

Aber freilich ist mit Recht bemerkt worden (s. Cremer, Wörterbuch der neutest. Gräzität, unter ἅγιος), daß die Heiligkeit zugleich ein heilsökonomischer Begriff ist, „das begründende und gestaltende Prinzip der ganzen Heilsoffenbarung in all ihren Momenten". „Auch die Selbsterweisung Gottes in den Führungen und der Geschichte seines Volkes, in der Anbahnung und Beschaffung des schließlichen Heiles ist eine Erweisung seiner Heiligkeit" (ebenda). Seine dadurch bedingte Reaktion gegen das Böse zeigte sich allerdings zum Teil dadurch, daß er sein Volk gegen Eingriffe der Weltmächte schützte, vor allem aber dadurch, daß er in seinem Volke dem Bösen entgegentrat. Nur tat er dies keineswegs lediglich als Gesetzgeber und Richter, wie man oft annimmt, sondern durch seine ganze Leitung des Bundesvolkes zum Heil, also auch durch Sündenvergebung und Liebeserweisungen, vorläufige sowohl als definitive. Alles dieses gehört, strenggenommen, noch nicht hierher. Aber weil es dem christlichen Gottesbewußtsein nahe liegt, sich bei der Gottesvorstellung sofort die Liebe und Gnade Gottes zu vergegenwärtigen, muß hier darauf hingedeutet werden, daß im Grundwesen Gottes bereits das Prinzip eben auch der Liebe und Gnade liegt. „Wie er (als der Heilige) das Volk zu seinem Eigentum ursprünglich erwählt hat, so hat er es sich fort und fort mehr angeeignet durch dauernden Schutz und Förderung" (Diestel, s. Literatur). Gottes Heiligkeit ist Stützpunkt für das Vertrauen der Frommen (vgl. z. B. Ps 22 4–6 77 14 f.). Die Wohltaten an Israel kommen daher, daß er seines heiligen Wortes gegen Abraham gedenkt (Ps 105 42). Als der Heilige gewährt er Bürgschaft für Wohltaten aller Art, für Rettung, Erbarmen und Sündenvergebung (Ps 103 1 f.). Dem Heiligen Israels kommt der Ratschluß des Heiles und dessen Mitteilung zu (Jes 45 11 f. 47 4). Nun ist freilich zuzugeben, daß im AT die Heiligkeit Gottes unter dieser Bezeichnung mehr in den Vordergrund tritt als im NT. Aber daraus kann nicht geschlossen werden, daß sie für das christliche Bewußtsein keine Bedeutung habe. Es genügt schon, daß auch nach dem NT Gott (I Pt 1 15) als der Heilige die Seinigen beruft und (Joh 17 11) in seinem Namen bewahrt (vgl. die Bemerkungen Cremers gegen Diestel a. a. O.). — Siehe unten §§ 31—33.

Literatur: Kittel, Heiligkeit Gottes im AT, RE 7, 1899, 566—73 (Literaturangaben); Greßmann-Heitmüller, Heiligkeit und Herrlichkeit Gottes im AT und NT RGG 2, 1910, 2036—39; Lehmann, Erscheinungswelt der R, RGG 2, 1910, 497—577; Stade, Alttest. Th, §§ 34, 67; Diestel, Die Heiligkeit Gottes, J f. deutsche Th 1859,

S. 3 f.; Baudissin, Stud. z. semit. RG, 2. H., 1878; Orelli, Einige alttest. Prämissen z. neutest. Versöhnungslehre, Z f. kchl. Wiss. u. kchl. Leben, 1884, 1, 2; R. Schröter, Der Begriff d. Heiligkeit im A u. NT, 1892.

§ 19. Drittes Moment: die Erhabenheit der göttlichen Intelligenz (Alleinweisheit).

Die Überweltlichkeit des Seins und der ethischen Gesinnung Gottes reicht noch nicht aus, um die Grundzüge des christlichen Bewußtseins von Gott nachzuzeichnen. Ja, weder die Unabhängigkeit noch das absolute Gutsein oder die absolute Heiligkeit Gottes wäre denkbar ohne eine entsprechende unbedingte Erhabenheit seines Erkennens und Wissens, seiner Intelligenz. Niemand ist ohnmächtiger und abhängiger als der Unwissende, Blinde. Daher muß der Allmächtige und Unbedingte auch allweise sein. So relativ selbständig ethische Gesinnung gegenüber theoretischer Weisheit ist, selbst menschliche Tugend ist ohne alle Einsicht, wenn denkbar, doch allezeit unvollkommen. Demgemäß fordert auch die göttliche Unbedingtheit und Heiligkeit Erhabenheit und Absolutheit der göttlichen Intelligenz. Diese aber ist etwas anderes als die sog. Persönlichkeit und als die Geistigkeit. Das Personsein, dessen Wesen Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung oder Selbsttätigkeit ist, umfaßt teils weniger, teils mehr als das, was wir hier meinen. Mehr, weil es auch Willens- oder Selbsttätigkeit in sich schließt, wovon hier nicht die Rede ist. Weniger, weil Selbstbewußtsein an sich keineswegs unbedingte Klarheit und Unbegrenztheit des Erkennens oder Wissens einschließt. Nun könnte man freilich von absoluter Persönlichkeit reden wollen. Aber es fragt sich, ob die Persönlichkeit eines Grades, einer Steigerung, eines Mehr und Minder überhaupt fähig ist. Sie ist es nicht, sondern sie ist irgendwie vorhanden oder nicht, obwohl es nicht gleichgültig ist, bei wem sie vorhanden ist. Von der Persönlichkeit des Absoluten kann und muß man reden, aber absolute Persönlichkeit ist kein klarer Begriff. Aber auch auf die Geistigkeit kommt es hier nicht an. Diese bildet den Gegensatz zur Materialität und zur räumlichen Beschränktheit und ist im übrigen Voraussetzung der Persönlichkeit; wir meinen jedoch hier etwas anderes.

Endlich ist auch die Allwissenheit für das hier in Frage Stehende nicht der treffende Ausdruck, weil diese mindestens vorzugsweise eine der Weltbeziehungen betrifft, von denen wir hier noch nicht handeln. Schwierig wäre es überhaupt, eine einheitliche, treffende Bezeichnung für die Vollkommenheit der göttlichen Intelligenz zu

finden, wenn nicht Rm 16 27 uns eine solche dargeboten wäre. Dort ist von dem allein weisen Gott die Rede. Dies deutet auf eine spezifisch göttliche Wesensbestimmung, und wenn auch der Begriff der Weisheit sich im NT gewöhnlich, ja mittelbar selbst Rm 16 27 vorzugsweise auf die teleologische Vollkommenheit der heilschaffenden Gedanken und Wege Gottes bezieht, im AT aber auf die schlechthin zweckmäßige Schöpfung und Regierung der Welt, so umfaßt der Ausdruck an sich doch alles Erkennen und Wissen. Daher bezeichnet er auch nicht immer nur praktische Einsicht (II Sam 14 20).

In der Ausschließlichkeit, in welcher gewisse Attribute Gott allein (μόνῳ) im NT ausdrücklich beigelegt werden, liegt übrigens die beste Probe für die Übereinstimmung unserer Bestimmung des Wesens Gottes mit dem urchristlichen Bewußtsein. Denn teils beziehen sich die betreffenden Aussprüche auf die ausschließliche Überweltlichkeit Gottes überhaupt (Joh 5 44 17 3 I Tim 1 17 Jud 25), woraus auch[1]) seine Unbedingtheit, Aseität und Herrscherstellung folgt (I Tim 6 15 Jud 4 I Tim 6 16), teils auf die Heiligkeit (Apk 15 4, sei es nun die ἁγιότης oder die ὁσιότης, vgl. auch Mc 10 18, wo Gott als der alleinige ἀγαθός erscheint), teils endlich eben auf die Weisheit (Rm 16 27). Nur diese Attribute werden im NT ausdrücklich als solche bezeichnet, die keinem anderen Wesen als Gott zukommen.

§ 20. Geistigkeit und Persönlichkeit als Voraussetzungen der Wesensprädikate.

1. Systematisches. — Gott ist als Geist ein unkörperliches Wesen, welches Bewußtsein seiner Selbständigkeit mittels der Vernunft und des Willens hat. Dieses aber oder das Selbstbewußtsein und die Selbstbestimmung konstituieren das Wesen der Persönlichkeit. Da jedoch auch der Mensch, obwohl geist-leibliches Wesen, geistig und persönlich geartet ist, gehört die Persönlichkeit nicht zu den spezifischen Wesensbestimmtheiten Gottes, sondern lediglich zu ihren Voraussetzungen. Zwar ist auch diese Bezeichnung inadäquat, weil von menschlicher Analogie hergenommen, aber sie ist es nicht mehr als alle anderen. Ethisch gut und insofern heilig kann nur ein persönliches Wesen sein; dasselbe gilt von der Weisheit; aber auch die Unbedingtheit setzt, weil Selbstsetzung, Persönlichkeit voraus,

1) I Tim 6 16 wird das ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν von Pseudojustin (Quaest. et respons. ad orthod. 61) richtig erklärt als dadurch gerechtfertigt, daß Gott allein die Unsterblichkeit aus seinem eigenen Wesen hat (nicht ἐκ θελήματος ἄλλου . . . ἀλλ' ἐκ τῆς οἰκείας οὐσίας), was mit der Aseität und Unbedingtheit zusammenhängt.

womit nicht gesagt ist, daß jede Persönlichkeit in dem hier in Betracht kommenden Sinne Selbstsetzung einschließt. Endlich kann Objekt lebendiger religiöser Verehrung nur eine göttliche Person sein, weil nur im Gefühl einer trotz aller Abhängigkeit vorhandenen Verwandtschaft und Gleichartigkeit mit Gott von dem Frommen die Hand Gottes gesucht und ergriffen werden kann, der am allerwenigsten als geistlos und unpersönlich eine tiefere Stellung haben kann als seine Verehrer.

Es fragt sich aber, ob wirklich mit der Unbedingtheit und Unendlichkeit Gottes die Persönlichkeit auch nur verträglich ist. Dies muß jedoch bejaht werden. Man kann nicht, wie es Spinoza fordert („Determinatio negatio est"), während er selbst doch seiner Substanz Attribute beilegt, Gott als schlechthin prädikatlos hinstellen. Der Pantheismus selbst macht im Grunde die Welt zum Prädikat Gottes und verendlicht ihn dadurch. Die Geistigkeit von Gott aussagen, heißt aber gerade nicht, ihn verendlichen; und die Geistigkeit und das Selbstbewußtsein ist der Kern der Idee der Persönlichkeit. Ferner kann man nicht sagen, daß es zum Wesen der Persönlichkeit gehöre, daß sich das Ich erst am Nicht-ich, also an seiner eigenen Schranke seiner Selbständigkeit bewußt werde (D. Fr. Strauß). Dies gehört nur zum Wesen der endlichen Persönlichkeit, aber nicht zum Wesen der Persönlichkeit an sich. Selbstbewußtsein ist kein Begriff, der notwendig nach außen hin weist, sondern es kann gedacht werden als reine Beziehung auf sich selbst. Noch viel weniger weist der Begriff der Selbsttätigkeit, das andere Moment des Begriffs der Persönlichkeit, auf eine Schranke hin. Absolute Selbstbestimmung deckt sich vielmehr mit absoluter Freiheit. Ein endliches persönliches Individuum kann allerdings nur eine relative Freiheit besitzen, denn seine Selbstbestimmung ist bedingt durch ein vorangehendes Bestimmtsein. Dies hat aber nicht seinen Grund darin, daß das Individuum Persönlichkeit besitzt, sondern darin, daß es dem Gebiete des Endlichen angehört.

Gott umfaßt in ewigen Gedanken sich selbst; daß er auch die Welt denkt und schafft, ist erst eine Folge des Bewußtseins, womit er sich selbst umfaßt. Er bedurfte ihrer nicht, um sich selbst zu finden. Wir kommen also zu dem Resultat, daß Gott zugleich als immanent und transzendent zu denken ist. Schon das fromme Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit strebt und drängt hinweg über das bloße deistische Verhältnis, nach welchem Gott nur transzendent, nur außer der Welt wäre; ihn fühlen, seine gegenwärtige Kraft spüren kann man nur, wenn er der Welt auch immanent ist. Aber freilich — und das ist die andere Seite der Sache — der Gott,

dem ich mich persönlich ergeben soll, dem ich vertrauen soll, muß mehr sein als bloße Naturkraft oder ein bloßer Entwicklungsprozeß. Er muß ein Wissen von sich selbst haben, er muß, wenn auch nicht ein Ich wie ich selbst, doch ein Du sein zu meinem Ich, er muß Persönlichkeit besitzen.

2. Die Stellung der neueren Dogmatiker zur Persönlichkeit Gottes. — Die Persönlichkeit Gottes wird heute innerhalb der Theologie nicht mehr oft bestritten. Denn was zu der Bestreitung führte, waren wesentlich Einflüsse der mit dem Begriff des Absoluten verbundenen metaphysischen Spekulation sowie der ästhetischen Empfindung. Immerhin wirken sie noch in breiten Kreisen, und so muß die Dogmatik sich wenigstens apologetisch mit ihnen beschäftigen. Außerdem zwingt die Erinnerung an die Männer, welche vor allem die Erneuerung der Theologie im 19. Jahrhundert beeinflußt haben, besonders an Schleiermacher und Hegel, auch zur steten Vergegenwärtigung der mit der Persönlichkeitsfrage verknüpften Schwierigkeiten.

Zweifellos empfand Schleiermacher die Vorstellung der Persönlichkeit Gottes als religiös ungenügend. Schon die „Reden" weisen darauf hin, daß die Gottesidee unter dem Einfluß der Phantasie stehe ([1] S. 124 ff.). Die Glaubenslehre verzichtet völlig auf die Verwertung des Begriffs der Persönlichkeit. Die Dialektik versteht den philosophischen Gottesbegriff ausdrücklich im Sinn des unpersönlichen Absoluten. Und interessante Briefstellen zeigen, daß auch seine eigene Frömmigkeit die Persönlichkeit Gottes ablehnte (z. B. Briefe II 352, III 283, IV 305). Der Grund dieser Haltung liegt vor allem einerseits in seinem Persönlichkeitsbegriff, der von der Verbindung mit der Menschlichkeit nicht los kommt, anderseits in seiner Frömmigkeit, die immer nur an der schlechthinigen Abhängigkeit und Kausalität, nicht auch am zwecksetzenden und religiös - sittlich erziehenden Willen orientiert ist. Beides aber gehört nicht zu der dauernden Bedeutung, sondern zu der individuell und zeitgeschichtlich bedingten Einseitigkeit Schleiermachers. — Die Schwierigkeit, die aus der Ablehnung der Persönlichkeit Gottes erwächst, zeigt sich am deutlichsten bei dem Theologen, der Hegels Einfluß in der Dogmatik am kräftigsten vertreten hat, bei Biedermann. Das reine Denken, so lehrt er, muß jede Anwendung des Persönlichkeitsbegriffs auf den absoluten Geist verwerfen. Denn konstituierend für die Persönlichkeit ist das sinnliche Naturdasein; „Persönlichkeit zu sein, ist die Bestimmung des endlichen Geistes" (Dk, II 541). Dadurch aber soll das religiöse Verhältnis selbst nicht berührt werden; es bedarf durchaus der Persönlichkeit Gottes als der adäquaten Vor-

stellungsform. Auch dem Denker muß in den Augenblicken der persönlichen Erhebung die Wirklichkeit seines Gottesgedankens als einheitliche Vorstellung vor die Seele treten, gleichsam als Probe darauf, daß sein Denken kein bloßes Begriffsspiel ist. Diese einheitliche Vorstellung aber kann nicht pantheistisch, sie muß personalistisch sein. So wird Biedermann ein Beispiel dafür, daß die christliche Frömmigkeit, auch wo sie sich mit andersartiger Metaphysik verbindet, doch die Persönlichkeit Gottes nicht entbehren kann, und wenn sie ihn mit dem Dualismus von Vorstellung und Denken erkaufen soll!

Die Lage aber hat sich inzwischen innerhalb der Kreise, in denen der Gottesgedanke eine Macht geblieben ist, beträchtlich gewandelt. Zunächst ist das philosophische Denken selbst zu Hilfe gekommen. Gegen den Einwand, daß die Persönlichkeit eine spez. menschliche, mit der Eingeschränktheit des Menschen und seiner Selbstunterscheidung von anderem verwachsene Daseinsform sei[1]), hat vor allem Lotze bedeutsame Gründe aufgebracht[2]). Zwar daran hält er fest, daß zur Persönlichkeit Unterscheidung von anderem gehöre, aber der Gedanke der Persönlichkeit fordere nicht die Annahme eines Realen außerhalb ihres Trägers, von dem dieser sich unterscheiden soll; Gott erzeuge in sich selbst eine Vorstellungswelt, von der er sich unterscheidet (Mikrokosmos, 3. B.; RPh, S. 32 ff.). Und bis heute versuchen Philosophen, dem Gedanken der Persönlichkeit Gottes zu Hilfe zu kommen, neuerdings wieder G. Simmel, dem es sich freilich nur um die Idee Gottes, nicht um seine Existenz handelt[3]). Auf andere Einwendungen antwortet

1) So z. B. Strauß, s. auch oben S. 403.

2) Trotzdem ist er noch nicht ausgestorben. Arthur Drews z. B. hält ihn noch fest und faßt daher wie E. v. Hartmann das Absolute als unbewußten Geist. Der christlichen Personifikation Gottes läßt er nur das geschichtliche Verdienst, daß sie das religiöse Bewußtsein dazu erzogen habe, die Gottheit als eine naturfreie rein geistige Wesenheit aufzufassen (R als Selbst-Bewußtsein Gottes, S. 353).

3) Simmel braucht das Wort Persönlichkeit als Ausdruck für die „Erhöhung und Vollendung, die die Form des körperlichen Organismus durch ihre Fortsetzung in das seelische Dasein gewinnt“. „Wie nun die Idee des Organismus sich nur an einer einzigen Vorstellung restlos realisiert, an der des Weltganzen, da dieses allein, seinem Begriffe nach, nichts außer sich hat, das die vollkommene, in sich geschlossene Wechselwirkung all seiner Elemente durchbrechen könnte — so ist der Begriff Gottes die eigentliche Realisierung der Persönlichkeit.“ „Macht man mit dem Begriff der Persönlichkeit Ernst, . . so kann er sich nur an einem absoluten Wesen realisieren, an einem, das entweder mit der Totalität der Welt Eins ist, substantia sive Deus, oder an einem, das sozusagen das Totalitätsmoment der Welt bedeutet, vergleichbar der Seele als ἐντελέχεια σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ.“ Mit diesen und andern Erwägungen zeigt er: „Der Persönlichkeitsbegriff muß nur in seinem Kern

Wobbermin, Th u. Metaphysik, S. 159 ff. Dabei ist die natürliche Folge der Zurückweisung, die man der Kritik an der Persönlichkeit Gottes zu Teil werden läßt, die Abstreifung des Empirisch-Menschlichen, eine Vertiefung des Begriffs, die erst Gott als seine vollkommene Verwirklichung betrachtet. Doch wird durch solche formale Gedanken nicht das spezifisch religiöse Interesse des Glaubens an der Persönlichkeit Gottes gepflegt. Daher beschäftigt sich die Dogmatik nur in geringem Maße mit ihnen. Zwar Ritschl (Rechtf. u. Versöhnung, III § 30) hat sich noch stark an Lotzes Erörterungen orientiert. Aber sein Schüler Reischle z. B. tadelt ihn in diesem Punkte. So sehr er es lobt, daß Ritschl mit Lotze an den Begriff der sittlichen Persönlichkeit anknüpft[1]) — er findet doch, „daß Ritschl seine Verteidigung des Begriffs der Persönlichkeit nicht mit voller Schärfe gegen Lotzes daran hängende Bemühungen, das persönliche Leben und Wirken Gottes begreiflich zu machen, abgegrenzt und daß er die Unzulänglichkeit des Begriffs der Persönlichkeit, eine adäquate Erkenntnis von Gottes Daseinsform und Kausalitätsverhältnis zur Welt zu vermitteln, nicht klar genug ausgesprochen hat" (Erkennen wir die Tiefen Gottes? Aufsätze, S. 71).

Inzwischen ist man den Weg Ritschls zu Ende gegangen. Daß man heute gegenüber den philosophisch-metaphysischen und ästhetischen Einflüssen die Verwandtschaft der Religion mit der Sittlichkeit, die Bedeutung des Willens und des Ringens um sittliche Persönlichkeit für das Leben der Religion betont, schafft eine günstige Lage auch für die persönliche Fassung des Gottesbegriffs. Grundlegend ist, daß man bei dem Begriff der Persönlichkeit vor allem an einen bestimmten sittlichen Inhalt denkt. „Wir reden von sittlicher Persönlichkeit da, wo das innere Leben eines Menschen durch einheitliche, sittliche Normen bestimmt und dadurch zu innerer Einheit und zu freier Beherrschung der auf ihn einwirkenden Reize der Außenwelt erhoben wird" (Aufsätze, S. 62). Die menschlich-psychische Form der Persönlichkeit muß weggedacht werden. Geschieht dies aber und bleibt man sich der Inadäquatheit aller mensch-

---

und seiner Reinheit erfaßt werden, um sich jener Ordnung zugehörig zu zeigen, die ihren Sinn nicht von dem Unteren her bezieht, sondern umgekehrt dieses zu Sinn und Form bringt und über den besonderen menschlichen Gestaltungsinhalten ungefähr so steht, wie für den Gläubigen das Sein Gottes über dem Sein des Menschen" (Die Persönlichkeit Gottes, ZThK 21, 1911, 251—69).

1) Ritschl definiert: „Die ausgeprägte Eigentümlichkeit der Persönlichkeit ist die Kraft, die unabweislichen Reize der Umgebung in den Plan des Lebens so aufzunehmen, daß sie als die sicher gehandhabten Mittel in denselben eingegliedert und nicht mehr als Hindernisse der eigenen Bewegung erfahren werden" (Rechtf. u. Versöhnung, III 222 f.).

lichen Begriffe und Worte für den ewigen Gott bewußt, dann ist „Persönlichkeit“ die einzige Benennung Gottes, die gewisse unentbehrliche Elemente unseres Gottesglaubens ausdrückt — vor allem die Erfahrung, daß wir uns im Gebete an ihn wenden können und daß er die mannigfachen Führungen unseres Lebens wie der Weltgeschichte stetig auf dasselbe einheitliche, sittlich-bestimmte Heil hinleitet (ebenda).

Außer dieser Begründung, die mit geringen Abwandlungen Gemeingut aller neueren Dogmatiker ist[1]), werden noch zwei andere Hilfslinien für die Annahme der Persönlichkeit Gottes mit Vorliebe gezogen. Man zeigt erstens, daß dieser Begriff den höchsten Wert bezeichnet, den wir in unserer empirischen Erfahrungswelt kennen; ist dies der Fall, dann muß er auch auf Gott angewandt werden; denn wir können von Gott nur reden, indem wir unsere höchsten Bezeichnungen und Analogien auf ihn übertragen (so Siebecks RPh; Kaftans Dogmatik; Grützmachers „Gegen d. rel. Rückschritt“, S. 81, u. a.). Die andere Hilfslinie geht von unserem Personleben aus rückwärts; es wird von Gott gefordert und gewirkt; wenn es aber seinen Quell in ihm hat, dann müssen wir ihn auch irgendwie in derselben Richtung vorstellen (s. z. B. Steinmann, Die lebendige Persönlichkeit Gottes, seine Immanenz u. Transzendenz als rel. Erlebnis, ZThK 1904, S. 403 ff.; Schlatter und Dunkmann, s. oben § 14, 3).

Am bezeichnendsten für die gegenwärtige Lage ist es, daß auch die moderne theologische Erneuerung der Religionsphilosophie an diesem Punkte nicht auf die Bahn des spekulativen Idealismus zurückkehrt. Troeltsch z. B. betont als „das Wesentlichste am Wesen des Christentums“: „den Glauben an den lebendigen, schaffenden, erlösenden und heiligenden Gott, der zu uns in ein personhaftes Verhältnis tritt“ (Chr. Welt 1903, Sp. 683; s. auch oben S. 240).

Literatur (außer den im Text genannten Schriften): Weißenborn, Vorlesungen über Pantheismus u. Theismus, 1859; Ritschl, Gesch. Studien zur Lehre von Gott, (Ges. Aufsätze, Neue Folge, 1896, Jf. deutsche Th 1865 u. 1868,); J. H. Fichte, Die theist. Weltansicht und ihre Berechtigung, 1873; W. B. Hildebrand, Der Gottesbegriff in seiner Neugestaltung als Grundlage chr. Weltanschauung, 1874; A. Drews, Die deutsche Spekulation seit Kant mit bes. Rücksicht auf das Wesen des Abs. u. die Pers. Gottes, 2 Bde., ²1895; G. A. Fricke, Ist Gott persönlich? 1896.

§ 21. Abgeleitete Wesensbestimmungen (Einheit und Unendlichkeit; Unveränderlichkeit und Ewigkeit; Lebendigkeit).

Aus der Grundbestimmung Gottes als des Unbedingten folgen zunächst die Wesensmomente der Einheit und der Unendlichkeit. Wenn er nämlich schlecht-

1) Manche Theologen suchen durch Einführung des Begriffs „überpersönlich“ denselben Motiven und zugleich der Kritik gerecht zu werden.

hin aus sich selbst und durch sich selbst ist, wenn er allein sich selbst bedingt, so kann er nicht ein anderes Unbedingtes, welches doch mit ihm in Relation stehen müßte, neben sich haben. Doch entsteht der christliche Glaube an die Einzigkeit Gottes nicht durch Vermittelung einer derartigen Reflexion, sondern „wo einen Menschen das Absolute überwältigt hat, so daß er es *in seiner Realität faßt und sich* daran anklammert . . ., da bringt dieses Reale, Absolute die überströmende, unabweisbare Wahrheit seiner Einzigkeit mit sich“ (Frank, Chr. Wahrheit, s. oben § 16, 3, Anm.). Und ebenso verhält es sich mit der Unendlichkeit Gottes, die gleichfalls aus einer Analyse des Begriffs des Unbedingten (nach seinem Verhältnis zu den Kategorien von Raum, Zeit und Kausalität) sich ergibt. Der Begriff der Unendlichkeit ist übrigens nur der Form nach ein lediglich negativer, dem Inhalte nach zugleich ein positiver. Denn die Unendlichkeit bezeichnet die unerschöpfliche, jeden Mangel ausschließende Fülle des göttlichen Wesens. Soweit er aber eine negative Seite hat, ist er nicht mit dem Begriffe der Bestimmungslosigkeit zu verwechseln. Denn die Grenzenlosigkeit, die ihm allerdings innewohnt, schließt nicht die Bestimmtheit aus, sondern nur die Begrenzung durch zeitliche und räumliche Schranken: essentia dei — sagen in diesem Sinne die alten Dogmatiker — nullis terminis (nec temporis nec loci nec ullius rei alius) continetur. *Eine weitere negative Konsequenz* der Unendlichkeit im Sinne der unerschöpflichen Fülle liegt aber darin, daß sie jegliche Ergänzungsbedürftigkeit ausschließt. Übrigens ist mit der infinitas nicht die immensitas, welche der Allgegenwart nahe steht, mit der Unendlichkeit nicht die Unermeßlichkeit zu vermischen.

Gott ist aber nicht nur von keiner äußeren Kausalität zeitlich oder räumlich begrenzt, sondern sein Wesen unterliegt auch in sich selbst keiner räumlichen und zeitlichen Veränderung. Daher kommt ihm 3. zu die Immutabilitas, die Unveränderlichkeit. Auf diese geht namentlich Augustin sehr angelegentlich ein. Als ihre Voraussetzung bezeichnet er, daß alles, was Gott habe, zu seinem Wesen gehöre. Als Korrelat der Veränderlichkeit betrachtet er das Zusammengesetztsein, als das Korrelat der Einfachheit die Unveränderlichkeit. Selbst die operatio Gottes ist ihm eine unveränderliche, obgleich alle Veränderungen, welche in der Welt geschehen, in seiner ewigen Ordnung und in seinem ewigen Willen vorherbestimmt seien. Wenn von Gott gesagt werde, er zürne den Bösen und sei gnädig den Guten, so beruhe das auf einer Veränderung nicht Gottes, sondern des Bösen und Guten, gleichwie das Licht dasselbe bleibe, möge es den schwachen Augen schmerzlich, oder möge es den gesunden Augen wohltuend *sich erweisen. Den zeitlichen Fortschritt* begleitet Gott nach Augustin nicht mit seinem Wissen und Wollen, weil sich sonst sein Wissen und Wollen verändern müßten; obwohl er allerdings alles in jedem Zeitmoment in ewiger Gegenwart vor sich habe. Diese Abstraktion Augustins können wir uns nun aber nicht völlig aneignen. Er setzt, indem er ein Leben ohne alle zeitliche Bewegung fordert, an die Stelle des Lebens den abstrakten Begriff des Lebens. Es kommt aber in Wahrheit nur darauf an, die Unauflöslichkeit der göttlichen Natur oder Lebenskräfte, die Stetigkeit der göttlichen Lebensbewegung festzuhalten. Diese göttliche „Lebensbewegung bringt“, wie Weiße S. 573 mit Recht sagt, „allerdings im Objekt des göttlichen Schauens und Schaffens einen Übergang von anderem zu anderem mit sich; aber sie tut dies unbeschadet der Einheit ihrer Richtung nach dem einigen Zweck, welcher durch den göttlichen Liebeswillen gesetzt ist.“ Vgl. zum biblischen Begriffe der Unveränderlichkeit Gottes besonders Jes 41 4 44 6 48 12 Apk 1 8 17. Man kann also zwar nicht sagen: das Wesen *Gottes ist unveränderlich, hingegen sein* Wirken ist veränderlich; aber verschiedene Äußerungen und Offenbarungsphasen des in sich Beharrenden sind durch seine Unveränderlichkeit nicht ausgeschlossen, ebenso wie der

Wechsel der Jahreszeiten nicht einen entsprechenden Wechsel der Naturordnung voraussetzt, welche jenen Wechsel bedingt. Aus der Unveränderlichkeit Gottes ergibt sich zwar seine Aufrechterhaltung seines Weltplans und seine Treue gegen sich selbst; aber gerade aus diesen Voraussetzungen entspringt für ihn gegenüber der Veränderlichkeit der Weltwesen die Notwendigkeit, sich im Laufe der Zeiten verschiedentlich zu offenbaren.

Die Unveränderlichkeit Gottes speziell in ihrer gegensätzlichen Beziehung auf die zur Endlichkeit gehörige Zeitform stellt sich 4. dar als seine Ewigkeit.

Der Ewigkeit Gottes wird sich der Fromme bewußt im Gegensatz zur Vergänglichkeit des Endlichen und gegenüber dem in der Welt herrschenden Wechsel und Nacheinander der Dinge. Nach der Schrift ist Gott der Ewige als der über allen Unterschied der Zeit Erhabene, als der vor und nach aller Weltzeit unvergänglich und unveränderlich Seiende. Der Begriff der Erhabenheit über die Zeit findet aber in der Bibel nicht sofort seinen adäquaten Ausdruck. Das AT spricht die Ewigkeit noch nicht rein und positiv aus, sondern relativ und negativ. Selbst die Bezeichnungen El Olám und Elohe Kedem (Gott der Urzeit) Gen 21 33 Dtn 33 27 sagen nicht unmittelbar aus, daß Gott über alle Zeit erhaben sei. Dasselbe gilt von Jes 44 6 Job 36 26. Das begrifflich Inadäquate liegt aber nur im Ausdruck; weil es der Sprache an abstrakten Ausdrücken fehlte, mußte der Begriff der Ewigkeit umschrieben werden, wie dies Ps 102 25 f. und namentlich Ps 90 1—4 geschieht. Bestimmter als in den kanonischen Büchern des ATs wird die Ewigkeit in den Apokryphen des ATs ausgesprochen, cf. JSir 18 1 42 21 II Mak 1 25. Hier erscheint Gott zugleich als der die Welt und alle ihre Zeitalter Setzende und Ausfüllende. Von neutest. Stellen gehören besonders hierher Apk 1 8 10 6 15 7; ferner I Tim 6 16 1 17 und Rm 1 23. Die Kirchenväter nun blieben zum Teil dabei stehen, von der Dauer der göttlichen Existenz Anfang und Ende zu verneinen, so Justin und Minucius Felix. Schärfer denkende Kirchenlehrer erkannten jedoch, daß nicht nur Anfang und Ende, sondern auch die Sukzession, der Unterschied des Vor- und Nacheinander bei Gott zu negieren sei. Dies gilt von Tatian, Clemens Alex., Gregor Nyss., namentlich aber von Augustin. Die genannten Theologen faßten die Ewigkeit Gottes richtig als Erhabenheit über die Zeit und beschrieben das göttliche Leben als ewige Gegenwart. Schon Tertullian sagt C. Marcion. I 8: Deus tam alienus ab initio et fine est, quam a tempore, arbitro et metatore initii et finis; Augustin aber drückt auch dadurch die Erhabenheit Gottes über die Zeit aus, daß er ihn als den Schöpfer der Zeit hinstellt; De gen. c. Manich. I 3 sagt er: Deus fecit et tempora. In den Confess. (XI 16) spricht er zu Gott: Du bist nicht zeitlich älter als die Zeiten, sonst würdest du nicht älter sein als alle Zeiten, sondern du gehst allem voraus durch die Erhabenheit einer stets gegenwärtigen Ewigkeit. Diese Anschauung Augustins ging auch auf das Mittelalter über. Für die Scholastiker war aber außer Augustin namentlich auch Boethius maßgebend. Dieser hatte De consol. phil. V, pr. 6 folgende Definition aufgestellt: Quod interminabilis vitae plenitudinem totam pariter comprehendit ac possidet, cui neque futuri quidquam absit nec praeteriti fluxerit, id aeternum esse iure perhibetur. Ewig ist also nach Boethius, was oder wer unendlichen Lebens Fülle zumal ganz, d. h. in einem und jedem Moment völlig umfaßt und besitzt und daher außer und über der Zeit steht, die ihrerseits ein bloßes Bild und Produkt der Ewigkeit ist. Auch Quenstedt beschreibt die Ewigkeit nicht bloß als Gegensatz gegen das Endigen und Anfangen, sondern auch als Gegensatz gegen alle Sukzession. Die Zeit, sagt er, habe in sich die Unterschiede des Vormals, Jetzt und Einst, die Ewigkeit aber sei diesem Allen koexistent. Als die positive Seite der Ewigkeit bezeichnet Quenstedt die einfache Dauer (duratio). Die Socinianer und die Arminianer wandten freilich

gegen diese Anschauung ein, jede Dauer habe auf einander folgende Teile, könne also nicht ohne Sukzession, ohne ein zeitliches Vor und Nach gedacht werden; es sei ein Widerspruch, die ganze unendliche Zeitdauer mit jedem einzelnen Zeitpunkt koexistent zu denken. Quenstedt aber antwortete mit Recht: die göttliche Dauer sei in jedem Moment zusammengefaßt, sie sei ganz in jedem Moment ohne Zeitenwechsel, aber nicht in einem Moment der Zeit, sondern ihrer selbst sei sie ganz; Gottes Ewigkeit sei über die Zeit erhaben und umschließe die Zeit, ohne an ihr teil zu haben. Die Ewigkeit in ihrer Totalität koexistiere mit den sukzessiven Zeiten, wie ein Baum am Ufer koexistiere mit den fließenden Wassern, ohne dadurch selbst fließend zu werden. In wesentlicher Übereinstimmung hiermit können wir sagen: die Ewigkeit Gottes muß nach der negativen Seite hin als schlechthin zeitloses Sein, als Erhabenheit über die Zeit gedacht werden, zugleich aber (nach der positiven Seite hin) als die absolute Ursächlichkeit alles Zeitlichen und der Zeit selbst.[1])

Die bisher entwickelten immanenten Eigenschaften ergeben sich aus dem absoluten Wesen Gottes und erwecken daher rein für sich betrachtet den Schein des Abstrakten und Leblosen. Sie finden jedoch ihr Gegengewicht in der fünften und letzten Wesensbestimmtheit, die wir hier hervorzuheben haben, in der Lebendigkeit Gottes, welche wegen ihrer Zweiseitigkeit zugleich geeignet ist, uns den Übergang zu den eigentlichen Eigenschaften zu bahnen. Sie ergibt sich teils aus der Absolutheit, teils aus der Persönlichkeit des höchsten Wesens. Besonders bezeichnend wird sie von Jer 10 1—16 im Gegensatz zu der Beschaffenheit der Götzen herausgehoben. Die Götzen sind Gebilde des Menschen, sie reden nicht, sie schreiten nicht, es ist kein Atem in ihnen, sie können nicht schaden und nicht wohltun, sie sind unvernünftig und machtlos. Von dem lebendigen Gott gilt als solchem überall das Gegenteil. Verbinden wir damit andere Stellen, wie Jer 23 36 Dtn 32 40 Ps 42 3 und im NT Act 14 15 I Thess 1 9 I Tim 6 17, so springt allerdings zunächst die energische Wirksamkeit Gottes als des Schöpfers und Herrn gegenüber der Welt in die Augen, und deshalb führt, wie bemerkt, dieses Attribut uns zur Welt hinüber. Die transitive Lebendigkeit Gottes setzt aber eine immanente Beschaffenheit voraus; und zwar sind die beiden Hauptmomente im Begriff Gottes als des schlechthin Lebendigen: 1. daß er, während er aller Dinge Grund und Kraft, alles Lebens Leben ist, seinerseits aus sich selbst allein nicht nur seine volle Realität, sondern auch seine Aktivität schöpft, 2. daß er im absoluten Gegensatz zur Blindheit und Bewußtlosigkeit der Götzen absoluter, im Wissen und Wollen sich selbst bewegender Geist ist.

---

1) Vor allem Ritschl hat sich bemüht, der Ewigkeit Gottes einen positiven Inhalt zu geben: sie ist die Macht des Geistes über die Zeit, und zwar als „die wechsellose Stetigkeit und Gleichheit des göttlichen Willens in Beziehung auf den Selbstzweck desselben", Rechtf. u. Versöhnung, III 223. 282 f.; Unterricht, § 14. Er betont sie in beiden Schriften; in dem mir vorliegenden Kollegheft von 1884 f. behandelt er sie mit der Liebe zusammen als das Wesen Gottes, vor allen Eigenschaften. Diese Tendenz wirkt in der heutigen Dogmatik vielfach nach, z. B. bei Kaftan, Kirn u. a. — Neuerdings tritt ein anderes Problem wieder hervor, das Verhältnis Gottes zur Zeit. Man erkennt vielfach, daß es nicht ebenso wie das zum Raum verstanden werden kann. Denn die Zeit hängt mit unserm Bewußtsein und der geschichtlichen Form alles Werdens weit innerlicher zusammen. Vor allem Häring (Glaube, S. 330 ff.), Wendt (System, S. 85 f.) und Wobbermin (Th u. Metaphysik, S. 179 f.) weisen auf die Frage hin. Unter den neuesten Philosophen regen Bergson, James und Münsterberg (Ph der Werte, 1908) zu neuer Beschäftigung mit dem Wesen der Zeit an.

Dritte Abteilung.

Die Tätigkeiten Gottes (abgesehen von der Erlösung).

§ 22. Übersicht.

1. Historisches und Systematisches. — Die älteren (lutherischen) Dogmatiker teilen dies ganze Lehrstück in zwei Unterabteilungen: 1. de creatione, 2. de providentia; und zwar auf folgender Grundlage. Zunächst werden unterschieden die Actiones dei ad intra und die ad extra. Von letzteren aber wird gesagt: die Wirkungen Gottes nach außen hin zielen auf einen Gegenstand, welcher nicht Gott selbst ist, sondern etwas anderes als Gott selbst oder etwas außer Gott. Die actiones ad extra werden nun aber selbst wieder von einigen eingeteilt einerseits in internae oder immanentes, anderseits in externae. Diese Unterscheidung kommt jedoch weniger in der Lehre von der Schöpfung als in der von der Providenz zur Anwendung, und auch hier nicht bei allen älteren Dogmatikern. Providere, sagt wenigstens Baier (Theol. pos., partis I. c. 5 § 2), ist in diesem Zusammenhang dasselbe wie „für das Heil der Geschöpfe sorgen“ (consulere saluti creaturarum). Diese Fürsorge vollzieht sich nun zunächst im Verstande und Willen Gottes, dann aber in wirklichen Tätigkeiten, die aus dem Verstande und Willen Gottes entspringen. Ein Teil der alten Dogmatiker bezeichnet als Providenz direkt nur jene immanenten Akte des göttlichen Verstandes und Willens, und lediglich in Anerkennung des Rechtes der Metonymie dann auch die conservatio und gubernatio selbst; andere bezeichnen so von vornherein ipsos actus externos conservandi et gubernandi. Alle aber geben zu, daß zur Providenz im weiteren Sinne gehören 1. die πρέγνωσις, der Akt des göttlichen Verstandes, vermöge dessen er vorauserkennt, was den Geschöpfen zuträglich ist; 2. die πρόθεσις, der Akt des göttlichen Willens, vermöge dessen er das als zuträglich Erkannte ins Werk zu setzen bereit ist; 3. διοίκησις, d. h. die Erhaltung und Regierung der Geschöpfe selbst. Die διοίκησις wird also der Providenz im engeren Sinne geradezu gleichgesetzt, zerfällt übrigens ihrerseits nicht nach allen Dogmatikern nur in die conservatio und gubernatio, sondern nach Einigen in 1. die conservatio, 2. die cooperatio oder den concursus (die Mitwirkung Gottes) und 3. die gubernatio.

Diese Methode der alten Dogmatiker bedarf aber einer Modifikation auf folgender Grundlage. In jedem Moment des Begriffes von Gott, mittelbar sogar in den Bestimmungen des göttlichen Wesens liegt eine Beziehung auf das, was nicht selbst wieder Gott, sondern

durch Gott und für Gott ist, auf das endliche, bedingte, geschöpfliche Sein, auf den Inbegriff der abhängigen, zeitlichen Wesen, welcher als geordnetes Ganzes die Welt heißt. Die Welt ist sowohl in ihrem Dasein als in ihrem Verlaufe, in ihrer auf Erreichung ihres Zweckes, der Begründung des Reiches Gottes, angelegten Bewegung und Entwicklung abhängig von Gott. Die Kausalität Gottes nun, soweit sie im Dasein der Welt zur Erscheinung kommt, ist die göttliche Weltschöpfung; soweit sie im Verlaufe und in dem gesetzmäßigen Zusammenhang der Welt sich wirksam erweist, ist sie göttliche Welterhaltung. Letztere ist aber in concreto nicht zu unterscheiden von der Weltregierung. Nämlich die Gesamtheit der endlichen Dinge ist nicht nur von Gott und durch Gott, sondern auch auf Gott hin geschaffen. Gott ist nicht nur der Kausal-, sondern auch der Finalgrund der Welt; und sie ist so eingerichtet, daß sie seinem regierenden Willen entspricht. In der zweckmäßigen Bewegung, Veränderung und Entwicklung der Welt erscheint also die göttliche Wirksamkeit als Weltregierung.

Ist nun in concreto die Welterhaltung mit der Weltregierung zusammenzufassen, so ergibt sich, daß auch erstere mit der Weltschöpfung nicht zusammenfällt. Zwar Schleiermacher behauptet ein solches Zusammenfallen, indem er die Unterscheidung von Entstehung und Fortbestand der Welt, von Schaffen und Erhalten, als ein zufälliges Erzeugnis der Einbildungskraft bezeichnet. Allein diese Unterscheidung hat nicht nur bei einem Teile der Philosophen, sondern auch im religiösen Denken immer ihre Geltung behauptet. Mindestens müssen Dasein und Verlauf der Welt aus einander gehalten werden. Daraus folgt freilich nicht, daß beides zeitlich zu unterscheiden und die (von der Ewigkeit übrigens verschiedene) Anfangslosigkeit der Welt zu leugnen ist. Gott ist es, der alles nicht nur schöpferisch hervorbringt, sondern auch trägt mit dem Worte seiner Macht (Hbr 1 3), der unablässig fortwirkend alles in allen wirkt (Joh 5 17 I Kor 12 6). Daß es aber im Gebiete des Endlichen Vergängliches und Sterbliches gibt, darin ist nicht eine Schranke der welterhaltenden Tätigkeit Gottes zu erkennen; denn in jedem Organismus ist das Absterben der Teile, welche ihren Dienst geleistet haben, gerade zur Erhaltung notwendig; und, auf das Ganze bezogen, ist das Absterben von Teilen lediglich ein Durchgangspunkt zum Wachstum des Organismus. Dies gilt auch vom Organismus der Welt. Also nicht nur die Wahrnehmung des Beständigen in der Welt, sondern auch die des Vergänglichen weist auf den absoluten Grund zurück, der sie trägt; ebenso nicht nur das Unselbständige, sondern auch das relativ Selbständige, nicht nur

das Natürliche, sondern auch das Geistige, nicht nur das Allgemeine, sondern auch das Einzelne. Der religiöse Wert des Glaubens an eine göttliche Welterhaltung besteht aber in der Fernhaltung jeder fatalistischen Anschauung und in der Ausschließung des Zufalls. Nicht auf die Herrschaft eines Fatums, einer blinden Notwendigkeit, auch nicht auf einen Zufall vermag das fromme Bewußtsein den Fortbestand der Welt zurückzuführen, sondern lediglich auf denselben Willen Gottes, der sie hervorgebracht hat.

Was nun die Theorie der älteren kirchlichen Dogmatiker betrifft, so fassen diese nach dem Vorgang des Augustin und der Scholastiker des Mittelalters die Welterhaltung als eine fortgesetzte Weltschöpfung. Augustin nämlich verwischt die Grenzen zwischen dem letzten Schöpfungsakt und der göttlichen Welterhaltung; und Thomas v. Aquino lehrt, die von Gott ausgehende Erhaltung der Dinge vollziehe sich nicht durch eine neue Tätigkeit, sondern durch eine Fortsetzung derjenigen göttlichen Tätigkeit, durch welche Gott den Dingen das Sein verleihe. Demgemäß sagt z. B. Quenstedt: Gott erhält alle Dinge durch eine Fortsetzung der Tätigkeit, durch welche er zuvörderst die Dinge hervorbrachte. Denn die Erhaltung einer Sache ist eigentlich nichts anderes als ihre fortgesetzte Hervorbringung, und beide unterscheiden sich lediglich durch eine gewissermaßen von außen herangetragene Benennung (nec differunt nisi per extrinsecam quandam denominationem). Diese Gleichsetzung ist aber nicht zulässig; nur dann würde die Erhaltung eine creatio continua sein, wenn das Geschaffene sofort auch wieder zu Grunde ginge. Überdies ist durch die Schöpfung ein Selbstleben und relativ selbständiges Sein der Kreatur begründet und eine Naturordnung, deren Aufrechterhaltung etwas anderes ist als ihre Gründung. Sofern die Kreatur nicht nur durch Gott, sondern auch durch sich selbst bedingt wird, ist das göttliche Wirken ein bloßes Mitwirken und als solches verschieden von dem schlechthin setzenden und schlechthin alleinigen Wirken, das die schöpferische Tätigkeit Gottes ausmacht. Auch aus diesem Grunde ist also die Gleichsetzung der Erhaltung mit der Schöpfung nicht zulässig. Dieser Einwand trifft freilich die älteren Dogmatiker von Hunnius an insofern nicht, als diese das göttliche Mitwirken, die cooperatio oder den concursus, von der Erhaltung sondern und auf den concursus die Bezeichnung creatio continua nicht anwenden. Indessen diese Sonderung selbst ist unberechtigt. Berechtigt wäre die Sonderung des concursus von der conservatio nur dann, wenn letztere etwas bloß Negatives wäre, und so ist die Erhaltung von den Arminianern allerdings gefaßt worden. Die Arminianer schreiben Gott eine erhaltende Tätigkeit

nur insofern zu, als er was er geschaffen hat nicht wieder zerstört, eine Wirksamkeit, durch die er die Welt vernichten könnte, zurückhält. Wäre diese Fassung richtig, so müßte man allerdings das *Mitwirken Gottes als ein zweites besonderes Moment neben die Er*haltung stellen. In Wahrheit ist aber das Erhalten ein positives Wirken Gottes, „welches alle Weltkräfte, durch deren Wirksamkeit die Welt ein lebendiges, sich stets entwickelndes, in allen seinen Teilen in einander greifendes Ganzes ist, allgegenwärtig trägt und durchdringt" (Müller). Und so gefaßt schließt das Erhalten das Mitwirken in sich; denn man kann nicht unterscheiden zwischen einer steten wirksamen Erhaltung der in ihrem Wirken begriffenen endlichen Kräfte und dem steten göttlichen Wirken in und mit ihnen.

2. Die Tätigkeiten Gottes nach der gegenwärtigen Dogmatik. — Der Sinn für rein formalistische Unterscheidungen sowie für Aussagen, die keinen direkten und engen Zusammenhang mit unserer Erfahrung haben, ist heute mehr als je zurückgetreten. Man betrachtet auch die Tätigkeiten Gottes gegenüber der Welt unter streng christlich-religiösem Gesichtspunkt, und zwar möglichst als innere Einheit. Daher geben z. B. Kaftan (Dogmatik, § 25 f.) und Reischle (Glaubenslehre, § 53) der Erörterung über die hierher gehörenden Fragen den Titel: „die christliche Weltanschauung". Inhaltlich übernimmt man dabei aus der früheren Theologie die religiöse Überzeugung, daß die Welt durchaus Wirkung Gottes ist, also in schlechthiniger Abhängigkeit von ihm steht; aber man fügt seit Ritschl als beherrschenden Gedanken den des Heilszwecks hinzu: die Welt ist für Gott das Mittel zur Aufrichtung und Verwirklichung seines Reiches. Mit alledem tritt dieses ganze Gebiet aus dem Kreise der articuli mixti heraus, zu dem es früher gehörte; es erhält sein Licht lediglich aus dem christlichen Erleben Gottes. Nicht in dem Versuch, „eine metaphysische Einsicht in den Hergang der göttlichen Welterhaltung wie des Schöpfungsvorgangs" zu gewinnen (Kirn, Grundriß, S. 64), auch nicht in der Bekämpfung oder teilweisen Übernahme der wissenschaftlichen Forschung, sondern in der kraftvollen Durchführung jenes kausal-teleologischen religiösen Doppelmotivs besteht die Lehre von der Stellung Gottes zur Welt, die christliche Weltanschauung.

a) Dabei ergibt sich eine Spannung zwischen Welt-Transzendenz und Welt-Immanenz Gottes. Sie gehört zum Leben unseres Glaubens und tritt an jedem Punkte der Gotteslehre deutlich zu Tage.[1] Daher bespricht die Dogmatik an dieser Stelle die pan-

---

1) Eine noch größere Rolle als in der Dogmatik spielt die Spannung zwischen Immanenz und Transzendenz in der Religionsphilosophie (z. B. als religionsgeschicht-

theistische und die deistische Weltanschauung. Heute (vgl. auch oben S. 377 Anm.) bestrebt sie sich in der Auseinandersetzung mit dem Entwicklungsgedanken, mit der neuidealistischen und ästhetisierenden Geistesströmung wieder besonders kräftig, auch die Immanenz in ihren richtigen religiösen Zusammenhängen zur Geltung zu bringen, die von der monistischen Frömmigkeit unklar und einseitig gepflegt wird. Der gut lutherische Grundsatz finitum capax infiniti wird aufs neue betont.

Ritschl hatte in seinem Doppelkampfe gegen die Vermengung des Christentums mit dem Welterkennen und mit der pantheistisch-lyrischen Naturfrömmigkeit (Rechtf. u. Versöhnung, III 217 ff.), in seiner ganzen sittlich-willensmäßigen Denkweise die Brücken zur dogmatischen Verwertung des Immanenzgedankens fast völlig abgebrochen. Solche Schärfe schien ihm nötig, um den durch Schleiermacher geweihten romantischen Sauerteig wieder aus der Dogmatik auszurotten. Seine Schüler beginnen nun wenigstens teilweise neue Brücken zu bauen, obschon unter Festhaltung der Ritschlschen Ausgangspunkte. Bezeichnend ist vor allem die Stellung Kaftans. Er hebt zunächst das Verständnis der Überweltlichkeit zur vollen Reinheit und Höhe empor; er will sie nicht wie Biedermann aus der Erkenntnis deuten, daß Gott Weltgrund und Weltziel sei, sondern aus der Erfahrung, daß Gott uns von der Welt erlöst und zur Weltüberwindung führt (Dogmatik, S. 192 f.). Anderseits aber bekennt er sich zu einem „pantheistischen Element“, sofern er das Universum als eine Geschichte versteht, „in die Gott selbst stufenweise eingeht bis zur vollkommenen Offenbarung in einem Menschen und bis zur Mitteilung seines Geistes an die Menschen hin“ (Zur Dk, S. 240). Freilich so innig hier die Immanenz Gottes in der Geschichte gefaßt wird — die Immanenz in der Natur wird dabei nur mittelbar herangezogen, sofern nämlich die Natur der Nährboden der Geschichte ist und Stoff für das religiös-sittliche Wachstum des Menschen bietet (vgl. auch oben S. 181). Immerhin weiß Kaftan sehr wohl, daß die Welt als Natur noch in anderem Sinne, abgesehen von der geschichtlichen Verwirklichung des Heils, in den Umkreis der Frömmigkeit treten kann. „Im frommen Naturgefühl und in der frommen Naturbetrachtung nämlich handelt es sich nicht

---

licher Maßtab) und in der Apologetik, vorzüglich gegenüber dem Monismus. Aus der zahlreichen Literatur vgl. etwa Steinmann, Immanenz und Transzendenz Gottes, RGG 3, 1911, 440—46, und seine Aufsätze im ZThK 1902, 1904; Wobbermin, Monismus u. Monotheismus, 1911; Titius, Der Bremer Radikalismus, 1908; Mensing, Monismus u. Dualismus, religiös gewürdigt ,1907. Siehe außerdem die oben § 12, 2 (vorletzte Anmerkung) erwähnte Literatur.

um das Verhältnis der Dinge und Vorgänge zu unserem persönlichen Lebenszweck. In den Werken der Schöpfung erkennen wir die Macht des Schöpfers und beten seine Herrlichkeit an, auch finden wir überall die Spuren seiner Weisheit, die alles wunderbar ordnet, ohne dabei unseres Lebenszwecks zu gedenken." Nur sieht Kaftan hier mehr eine zugestandene als eine notwendige Anwendung des christlichen Gottesglaubens; der Gedanke des göttlichen Zwecks drängt den anderen der göttlichen All-Immanenz und All-Wirksamkeit in den Hintergrund (Dogmatik, S. 273 f.). Allein es klingen dabei Töne an, die auf eine wachsende Wertung des Immanenzgedankens auch innerhalb des Bereichs der Ritschlschen Einflüsse hindeuten.

Sie bilden den Übergang zu der Entfaltung, die dieser Gedanke innerhalb der modernen religionsgeschichtlichen und religionsphilosophischen Theologie gewinnt, vor allem bei Troeltsch (s. oben S. 240. 377), aber auch bei mehr zurückhaltenden Theologen wie Titius und Steinmann. Die spezifisch liberale Theologie hatte ihn infolge ihrer engeren Verbindung des praktischen mit dem ästhetischen und theoretischen Vernunftgebiete von alters her zu ihrem Hauptbesitz gerechnet (vgl. oben S. 93f. Dorner, S. 102 Pfleiderer). Endlich die konservative Theologie, die in ihrem Gedanken der Absolutheit ebenfalls einen Weg zur Würdigung des Pantheismus hatte (s. oben § 16, 3, Anm.), ist nur in abgeschwächtem Maße auf die Scheidung zwischen Natur-Immanenz und Geschichts-Immanenz eingegangen. Sehr weit kommt ihr Seeberg entgegen. Er unterscheidet zwischen der aus Schöpfung und Erhaltung folgenden Allgegenwart Gottes, die sich demnach auf alle Kreatur bezieht, und der Nähe Gottes, die ein Attribut seiner geistigen Herrschaft in der Geschichte ist, also der geistigen Person, dem Willen gilt (Nähe u. Allgegenw. Gottes, 1911, BZStr). Dagegen bekämpft Schlatter die Tendenz der scharfen Unterscheidung; er betont die Bedeutung der Natur für die Geschichte und das Moment der Andacht gegenüber der Natur als dem Werke Gottes (Dogma, S. 16. 51. 61. 216. 606). Neben ihm wirkt vor allem Schaeder in ähnlichem Sinn.

b) Im einzelnen wird zunächst das Verhältnis von Schöpfung und Erhaltung verschieden bestimmt. Für Wendt ist „die ganze Welt fortdauernd lediglich ein Komplex unmittelbarer Wirkungen Gottes"; durch diese Auffassung scheint ihm die alte Lehre von Schöpfung und Erhaltung religiös überwunden; sogar der Schöpfungsgedanke selbst wird mehr zugelassen als gefordert (System, S. 140 f.). Kaftan lehrt wieder[1]), daß die Begriffe „Schöpfung und Erhaltung" das-

1) S. oben Nr. 1, S. 413.

selbe bedeuten, nur daß der eine auf den Anfang und der andere auf das Bestehen der Welt hinweist: die Erhaltung ist die creatio continua (Dogmatik, S. 267). Häring dagegen betont zwar auch die Schwierigkeit der Unterscheidung, lehnt aber doch aus religiösen Gründen die Zurückführung des einen Begriffs auf den andern ab, sei es im Sinne anfangsloser Erhaltung (Schleiermacher, s. unten § 24, 3d, Anm.) oder im Sinne der creatio continua; denn der Begriff der Schöpfung drücke die volle Abhängigkeit der Welt von Gott, der der Erhaltung ihre relative Selbständigkeit aus (Glaube, S. 229. 235 f.). Ähnlich ist die Auffassung Kählers, nur daß er die Gedanken etwas anders verteilt (Lehre, S. 256 ff.). Kirn denkt wie Häring, führt aber die Unterscheidung noch weiter: ihm scheint der lebendige Glaube sogar neben der Welterhaltung ein gleichzeitiges schöpferisches Wirken Gottes in der bestehenden Welt als möglich und wirklich vorauszusetzen (Grundriß, S. 64). Schlatter leitet aus seiner Betrachtung des „inwendigen Lebens Gottes“ den Satz ab, daß seine kausale Macht eine für uns nicht übersehbare Vielheit von Betätigungen einschließe, die sich qualitativ abstufen; bei solcher Voraussetzung ist es für ihn natürlich, sich durch die menschliche Unterscheidung von Ursprung und Bestand der Dinge auch auf eine Unterscheidung des göttlichen Schaffens und Erhaltens führen zu lassen; doch deutet er sie nur an, weil sie bereits an der Grenze des menschlichen Sehgebiets liege (Dogma, S. 38. 40). — Abgesehen von der verschiedenen Auffassung seines positiven Gehalts wird der Schöpfungsgedanke überall als Waffe gegenüber den beiden Behauptungen gewürdigt, daß die Welt durch notwendige Emanation aus Gott oder durch Evolution eines ewigen Weltstoffs aus sich selbst entstanden sei.

c) Tritt hier der Gedanke der Erhaltung neben dem der Schöpfung meist etwas zurück, so wird er anderseits durch den bestimmteren und religiös reicheren der Vorsehung oder Weltregierung überboten. Der Vorsehungsglaube ist im Vordergrund des dogmatischen Interesses geblieben, seit Ritschl ihn im Anschluß an Luther als ein Hauptmerkmal des Versöhnungsstandes und der religiösen Herrschaft über die Welt gleichsam neu entdeckt hat (Unterricht, § 51: Der Glaube an die väterliche Vorsehung Gottes ist die christliche Weltanschauung in verkürzter Gestalt). Dank Ritschl ist er seitdem weithin auf seinen persönlichen, sittlich-religiösen Charakter zurückgeführt, eng mit dem Heilszweck oder dem Ziel des göttlichen Reiches verknüpft und aus der Verquickung mit kosmologischen oder metaphysischen Problemen errettet worden. Er gilt heute wie für Kaftan als Frucht des evangelischen Heilsglaubens (Dogmatik, S. 255 ff.), so

für den Biblizisten Lütgert als Frucht der Bekehrung (Die Erschütterung des Optimismus durch d. Erdbeben v. Lissabon, 1901, BFchrTh V 3, S. 54). Häring bezeichnet die Vorsehung geradezu als den Begriff, der alle Aussagen über Gott und Welt in sich zusammenfaßt (Glaube, S. 203). Steinmann will die Entwicklung der Lehre fördern, indem er wieder (s. unten S. 434 f.) Welt-Vorsehungsglauben und individuellen Vorsehungsglauben unterscheidet und jenen durch eine an der persönlichen Geistigkeit orientierte Philosophie des Geisteslebens gegenüber naturphilosophischen Angriffen zu stützen sucht (Der chr. Vorsehungsglaube u. d. mod. Weltbild, ZwTh 52, 1910, 1—32). — Freilich in der Einordnung der Lehre von der Vorsehung ist die von Ritschl beeinflußte Auffassung, die den Vorsehungsgedanken nicht vom Heilsglauben und Jesus losgelöst denken kann, noch nicht überall durchgeführt. Bachmann z. B. bespricht die Vorsehung zunächst ganz allgemein, vorbehaltlich der näheren Bestimmung von dem Erlebnis des Übels und der Sünde aus. — Vgl. zu der Lehre von der Vorsehung die entsprechende vom Gottvertrauen, unten § 58, 2.

Die Bedeutung des Vorsehungsglaubens zeigt sich auch darin, daß in seinem Zusammenhang vor allem die wichtigen, in das tiefste Innere des Glaubens hineingreifenden Fragen der Entwicklung, des Wunders, der Freiheit und der Theodizee besprochen werden. Über Entwicklung und Wunder vgl. oben S. 171 ff., 182 ff. Die Freiheit des Menschen wird heute von Theologen trotz der Spannung mit dem Gottesbegriff wenig bestritten; sie scheint den meisten Dogmatikern in allen Lagern der Theologie durch unser Verantwortlichkeitsgefühl und den ethischen Charakter des Christentums gefordert. Freilich, wer sie behauptet, will damit in der Regel nicht gegenüber Augustin und Luther auf die Seite des Pelagius oder des Katholizismus treten. Denn es handelt sich nicht um die Fähigkeit des isolierten Menschen zum Guten, sondern um den Zustand dessen, der unter dem Einfluß erziehender und den Menschen über seine Naturhaftigkeit erhebender Mächte steht. Sie ist in der Anlage des Menschen gegeben; ihre Verwirklichung ist die Bestimmung des Menschen, der aus der natürlich-eudämonistischen zur geistig-ethischen Begründung seines Handelns aufsteigen soll; ja, „der höchste durch die Religion zu gewinnende Weltzweck ist die Freiheit als die Notwendigkeit des Guten" (so Troeltsch, Chr. Welt 1907, S. 348). Das Wichtige ist also die sog. ethische Freiheit. Doch wird in der Regel mit ihr auch die sog. formale Freiheit verbunden. Der Determinismus wird nur von wenigen Theologen aufrecht erhalten, z. B. — in sehr verschiedener Weise — von

O. Pfister, Die Willensfreiheit, 1904, und besonders interessant von Stange[1]).

Natürlich wird die Freiheit, wo sie zur Anerkennung kommt, in bestimmten Grenzen gedacht. Schon deshalb ist sie kein absolutes Hindernis für die Weltlenkung Gottes. Allein die meisten Theologen betonen dieses Moment nur wenig; sie bieten keinerlei Theorie zur Harmonisierung von Freiheit und Vorsehung auf. Der Christ gewinnt z. B. nach Kaftan in seinem Glauben „die Erkenntnis, zur Mitarbeit an Gottes Weltplan in freiem Gehorsam berufen zu sein. Das geschieht vermöge desselben Glaubens, welcher der Lenkung aller Dinge durch Gott gewiß ist. Daher auch beides sich nicht widerspricht, sondern in einem und demselben Glauben mit einander verbunden ist. Und diese innere Zusammengehörigkeit ist es, auf die es ankommt, während es unmöglich bleibt, beides äußerlich zusammenzubiegen und zu vereinigen" (Dogmatik, S. 280f.). Herrmann erkennt sogar in dem Widerspruch der beiden gleich notwendigen Gedanken der Allmacht und der Freiheit eine von den Spannungen, die zum Leben des Glaubens gehören (ZThK 1911, 1ff.), und verwirft jede Theorie, die einen von den beiden Gedanken beseitigen will. Einer Wirklichkeit, so lehrt er, der wir uns ganz unterworfen wissen, können wir nur in reiner Hingabe begegnen; die darin erlebte reine Abhängigkeit aber ist nur vorhanden, sofern sie eine gewollte ist, also sich in dem Bewußtsein der Freiheit vollendet (ebenda, S. 16). Ähnlich urteilt Seeberg; doch schließt er das Streben nach theoretischer Harmonisierung von Abhängigkeit und Freiheit nicht ganz aus (Grundwahrheiten, 9. Vorlesung). Stark ist dies Streben noch bei W. Schmidt. Er beschränkt im Interesse der Freiheit die göttliche Wirksamkeit; er leugnet sogar, daß Gott die freien Handlungen der Menschen und ihre Folgen, daher z. B. auch den Zeitpunkt der Wiederkunft Christi, vorauswisse (Dogmatik II 140 ff. 506).

Auch bei der Theodizee ist für die meisten heutigen Dogmatiker bezeichnend der Verzicht auf alle Theorien zur Lösung der Schwierigkeiten. Maßstab zur Beurteilung des Übels ist nicht der

---

1) Stange beruft sich dabei auf die Stellung der Reformatoren, die er neu beleuchtet (Theol. Aufsätze 1905, S. 117 ff.). Ihre und seine Meinung drückt er in dem Satze aus: „Die Richtung seines Willens kann der Mensch sich nicht selbst geben und deshalb ist er, soweit die Gesinnung in Frage kommt, gebunden und unfrei; aber ob nun diese Gesinnung sich in einzelne Handlungen umsetzt und wie das geschieht, das ist eine andere Frage und in dieser Beziehung kann allerdings von Freiheit die Rede sein (ebenda S. 129). Siehe auch oben S. 329 f. und Stanges Einleitung in die Ethik, 2. Teil 1901.

Bestand und Genuß des Lebens, sondern die Fähigkeit, dem göttlichen Heilszweck zu dienen. Es gibt also nur eine „soteriologische Theodizee“ (Kähler, Lehre, S. 238; oder Wendt, System, S. 244). Daß alle Widerfahrnisse wirklich dem Heilszweck dienen können, indem sie Stoff der Weltüberwindung und des sittlichen Handelns bieten, das läßt sich nie begreiflich machen, sondern nur glauben. Ja dieser Glaube ist eine der höchsten Leistungen der christlichen Frömmigkeit (vgl. außer den dogmatischen Lehrbüchern etwa Herrmann, Über die Liebe Gottes, ZThK 1910, 78—88; v. Schultheß-Rechberg, Die göttl. Weltleitung u. d. Übel, Chr. Welt 1907, 375f. 674ff. 697ff. 723ff.; Wernle, Einführung in d. theol. Studium, [2] 1911, S. 322ff.).

Auch hier versucht neuerdings Troeltsch, ohne Preisgabe der gemeinsamen praktisch-religiösen Ausgangspunkte doch die spekulative Behandlung des Problems zu erneuern. Er sieht darin geradezu die Hauptaufgabe der Theologie und gibt vorläufig wenigstens ein kurzes Programm. Zwar die Spannung zwischen unserm Christenglauben und der Weltwirklichkeit sei und bleibe ein notwendiges Moment unsers religiösen Bewußtseins; allein es verlange immer von neuem theoretische Lösungen, die freilich nur von der „wissenschaftlichen Phantasie“ gegeben werden können. Er selbst kommt dabei zu dem Ergebnis: „Das Ganze hat seinen Sinn darin, daß Gott selber reicher wird, wenn er sein Leben ewig ausweitet zu der Fülle der an seinem Wesen teilhabenden freien Persongeister“. Dabei sind „Weltleid und Sünde wesentliche Ingredienzien der Schöpfung, durch die hindurch allein sich die Emporbildung zur Person als Setzung eigener Tat und als volle Hingebung an Gott zugleich vollziehen kann“ (Chr. Welt 1907, Sp. 345—50).

Literatur (außer den im Text erwähnten Schriften): Zöckler, Schöpfung u. Erhaltung, RE 17, 1906, 681—704; Lobstein, Vorsehung, RE 20, 1908, 740—62 (hier auch gute Literaturangaben); Mezger, Rätsel des chr. Vorsehungsglaubens, 1904; W. Schmidt, Die göttl. Vorsehung u. das Selbstleben der Welt, 1887; Wendland, Kosmologie u. R, RGG 3, 1911, 1724—27, sowie die Schöpfung der Welt, 1905, RV; Titius, R u. Naturwiss., 1904; Reischle, Chrtum u. Entwicklungsgedanke, 1898; Wobbermin, D. chr. Gottesglaube, [3] 1911; Otto, Natur. u. rel. Weltansicht, [2] 1909 (vor allem in die Entwicklung und die Gegensätze der heutigen Naturwissenschaft einführend); Fr. Delitzsch, Bibl.-theol. Studie über d. Nichts, Z f. d. ges. luth. Th, 1876, I; Zöckler, G d. Beziehungen zwischen Th u. Naturwiss., 1877. 79 (vgl. auch § 5, 2, Schlußanmerkung); Diestel, Bibel u. Naturkunde in d. Zeiten d. Orthodoxie, StKr 1886; Runze, Willensfreiheit, RE 21, 1908, 304—33 (Literatur); Bolliger, Die Willensfreiheit, 1903; Windelband, Über Willensfreiheit, [2] 1905; Messer, Das Problem d. Willensfreiheit, 1911; sonstige philosophische Literatur z. B. bei Eisler, Wörterbuch d. phil. Begriffe, [3] III. B. 1910, S. 1810—38; Willareth, Die Lehre vom Übel, 2 Teile 1898. 1903; Kant, Über d. Mißlingen aller phil. Versuche in d. Theodizee,

Berl. Monatsschrift 1791 (abgedruckt in Phil. Bibliothek Nr. 47 II 133—53; bei Hartenstein, B. VI, 137—58); Sigwart, D. Problem d. Bösen oder d. Theodizee, 1840; Kym, D. Problem des Bösen, 1878; Siebeck, Zur RPh, 1907, und Über Freiheit, Entwicklung u. Vorsehung, 1911; Kähler, Dogm. Zeitfragen, II. B.; R. Eckardt, Der chr. Schöpfungsglaube, 1912.

§ 23. Darstellung und Beurteilung der altlutherischen Lehre von der göttlichen Mitwirkung (concursus).

Die späteren lutherischen Scholastiker bezogen die Erhaltung in der Regel auf die Substanzen und Kräfte der Dinge, die Mitwirkung auf die Tätigkeiten der endlichen Wesen, die Regierung faßten sie als die Bestimmung der beiden ersteren durch den göttlichen Weltzweck. Hollaz definiert den concursus als „diejenige Tätigkeit der göttlichen Vorsehung, vermöge deren Gott in Gemeinschaft mit den endlichen Ursachen auf ihr Wirken und ihre Erfolge durch einen allgemeinen und unmittelbaren Einfluß je nach Erfordernis und Eigentümlichkeiten eines jeglichen Geschöpfes sanft einwirkt (suaviter coinfluit)“. Bei den Reformierten fehlt die Lehre von einem eigentlichen concursus, weil sie die endlichen Ursachen nur als Werkzeuge der unendlichen Ursache oder Gottes betrachten, nicht als ihrerseits auch verae causae. Die Lutheraner aber entlehnten ihre Theorie aus der Scholastik des Mittelalters, bezogen übrigens anfangs den göttlichen concursus lediglich auf die freien Handlungen, erst später auf alle causae secundae.

Unter den Scholastikern des Mittelalters hatten einige nicht nur Schöpfung und Erhaltung für ein ausschließliches Werk Gottes erklärt, sondern auch die Tätigkeit der endlichen Wesen, und zwar nicht nur der vernünftigen. Man hatte z. B. gelehrt, da Gott alles, die Kreatur nichts wirke, so wärme gar nicht das Feuer, sondern allein Gott im Feuer (Gabriel Biel). Andere Scholastiker hatten die Wirkung Gottes auf die Schöpfung und Erhaltung beschränkt, dagegen für die Tätigkeiten der endlichen Wesen nicht nur keine Alleinwirksamkeit Gottes, sondern auch keine göttliche Mitwirkung angenommen. Dies gilt namentlich von Durandus a Sto. Porciano, dem in späterer Zeit der Philosoph Nic. Taurellus († 1606) beitrat. Thomas von Aquino aber hatte beide Extreme zu vermeiden gesucht. Er verwarf sowohl die Meinung derjenigen, welche Gott alles, die Geschöpfe nichts wirken lassen, als auch die entgegengesetzte, nach der die sog. causae secundae, also die endlichen Ursachen, die Kreaturen, allein wirken. Thomas faßte zwar Gott als das innerste Tätigkeitsprinzip in allen Dingen, schloß jedoch die eigene Tätigkeit der Dinge dabei nicht aus.

Hieran knüpften nun die lutherischen Scholastiker, wenigstens Hollaz, Quenstedt u. a., an und stellten folgende Lehre von der Mitwirkung Gottes auf. Die Mitwirkung Gottes ist scharf zu unterscheiden von den göttlichen Akten, durch die Gott den causae secundae ihre Wirkungskraft schöpferisch mitteilt und erhält. Zwar haben auch diese Akte eine fundamentale mittelbare Bedeutung für die Tätigkeit der Geschöpfe. Aber der Konkurs Gottes besteht in einer unmittelbaren Einwirkung Gottes auf die Tätigkeit der Dinge und den Erfolg dieser Tätigkeit. Sofern Gott alles

in allem erfüllt, ist er mit seinem Wesen den Kreaturen unmittelbar gegenwärtig, indem diese wirken (Jer 23 24). Außerdem ist er nach I Kor 12 6 vermöge seiner virtus in allen Dingen unmittelbar tätig, sofern er durch wirksamen Einfluß die Tätigkeit der Dinge und deren Folgen mitbedingt, wenngleich nicht ausschließlich bedingt. Weil nun diese göttliche Kooperation mittelbar ist und erst im Moment der Handlung oder Wirkung der Geschöpfe hervortritt, hingegen nicht, wie namentlich die Erschaffung und die Mitteilung der Kräfte und Fähigkeiten, bei der Tätigkeit der Geschöpfe bereits vorausgesetzt wird, so ist sie nicht praevia, vorgängig, sondern simultanea, gleichzeitig. Deus concurrit, non praecurrit; concursus fit, cum actio ipsa producitur. Aus diesen Prämissen erklärt es sich nun auch, daß die Dogmatiker sagen, der Sache nach falle der concursus Gottes mit seiner Allgegenwart zusammen. Obgleich es sich aber um ein Mitwirken Gottes handelt, folglich um ein Zusammenwirken mit dem Geschöpf, so wird doch geleugnet, daß ein Teil der Wirkung auf Rechnung Gottes zu setzen sei, ein anderer Teil hingegen auf Rechnung der Kreatur; vielmehr idem effectus una eademque efficientia totali simul a deo et creatura producitur. Wie das Ergebnis eines einzigen Schreibaktes, ja dieser Akt selbst gänzlich zugleich von der Hand und von der Feder abhängt, *hingegen nicht ein Teil von der Hand*, ein Teil von der Feder: so ist jede Wirkung einer Kreatur in ihrer Totalität zugleich eine Wirkung Gottes und der Kreatur, nur daß Gott die causa universalis, die Kreatur die causa particularis ist. Dieselbe sachliche Wirkung ist nur in verschiedener Beziehung einerseits eine Wirkung Gottes, anderseits eine Wirkung des Geschöpfes.

Was aber das Gebiet des concursus anlangt, so erstreckt er sich auf omnes causarum secundarum actiones et effectus qua tales: in allem, was geschieht, ohne Ausnahme, *ist Gott als mitwirkend zu denken, nicht nur in dem*, was *unfreie* Kreaturen wirken, sondern auch in der freien Wirksamkeit, ja sogar nicht nur in den guten, sondern auch in den bösen Handlungen der freien Wesen. Jedoch ist die Art der göttlichen Mitwirkung verschieden. Gott konkurriert mit den Kreaturen je nach dem Bedürfnis und Erfordernis einer jeden; agentia naturalia sinit agere naturaliter, libera libere, concurrit cum liberis libere, cum necessariis necessario. Die freien Wirkungen prädeterminiert er mithin nicht. Eine besondere Schwierigkeit scheint sich aber daraus zu ergeben, daß zu den Handlungen der freien Wesen auch die bösen gehören. Um nun durch seine Mitwirkung auch bei letzteren Gott nicht als Urheber von Bösem erscheinen zu lassen, haben die Dogmatiker zum Teil im Anschluß an die Scholastiker des Mittelalters mehrere Formeln aufgestellt, die aber in der Sache alle dasselbe besagen. Sie sagen bald: deus concurrit ad effectum, non ad defectum, bald umgekehrt: deus est causa mali non efficiens, sed deficiens, bald endlich: deus concurrit ad materiale, non ad formale actionum peccaminosarum. Also erstens: Gott wirkt mit zum Erfolg, aber nicht zum Mißerfolg. Zweitens: Gott ist nicht wirkende Ursache des Bösen, sondern unwirksame. Drittens: Gott wirkt nur hinsichtlich des Stoffs der sündigen Handlungen, nicht hinsichtlich der Gestaltung dieses Stoffes (s. unten S. 436). Der Kern der erwähnten Formeln ist der: es sei in den bösen Handlungen zu unterscheiden *einerseits das Normale und Physische, anderseits das* Abnorme und das Moralische. Auch die bösen Handlungen hätten eine Naturseite, z. B. eine psychologische und mechanische, die an sich nicht böse sei; hinsichtlich dieser wirke Gott dabei mit. Sie hätten aber auch eine moralische, und in dieser mache sich das Abnorme geltend, bei welchem Gott nicht mitwirke. Als z. B. Eva die Hand ausstreckte nach der verbotenen Frucht, wirkte Gott bei der Handausstreckung selbst mit, jedoch nicht bei der Applikation der ausgestreckten Hand auf die verbotene Frucht. Schließlich sei bemerkt, daß nicht als die einzige, aber als die hauptsächlichste Schriftstelle für diese ganze Lehre vom concursus Act 17 28 angeführt wird. Übrigens

findet sich diese ausgebildete Theorie bei den älteren Dogmatikern wie Gerhard noch nicht, bei ganz späten wie Baumgarten nicht mehr.

Jene Verselbständigung des concursus kann nun aber nicht aufrecht erhalten werden, weil von den Substanzen und Kräften der Weltwesen die Tätigkeiten oder die Äußerungen dieser Kräfte nicht mechanisch getrennt werden können. Mit den Kräften der Dinge werden unfehlbar auch ihre Wirkungen und Tätigkeiten konserviert. Wenn Gott das Feuer und die Kraft des Feuers erhält, so ist dessen Wirkung schon gesichert. Was aber die freien Handlungen betrifft, so fällt Gottes Anteil daran teils gleichfalls in das Gebiet der Erhaltung, nämlich die Ermöglichung der Handlungen nach ihrer physischen, d. h. psychischen und mechanischen Seite, teils in das Gebiet der Weltregierung, nämlich die Beherrschung des Erfolges der Handlungen.

Literatur: Köstlin, Concursus divinus, RE 4, 1898 262—267; Troeltsch, Concursus divinus, RGG 1, 1909, 1879; Wilh. Schmidt, Die göttl. Vorsehung u. d. Selbstleben der Welt, 1887; Jos. Pecci, Lehre des hl. Thomas über d. Einfluß Gottes auf die Handlungen der vernünft. Geschöpfe u. über die scientia media, deutsch von Triller, 1888.

§ 24. Die Schöpfung und der Weltzweck.

1. Die Lehre der älteren Dogmatiker. — Quenstedt definiert die Schöpfung als diejenige nach außen hin gerichtete Tätigkeit des dreieinigen Gottes, kraft welcher er alle sichtbaren und unsichtbaren Dinge aus nichts, in sechs Tagen, durch den Befehl seines schlechthin freien Willens allmächtig und weise hervorgebracht hat, zum Lobe seines Namens und zum Nutzen der Menschen.

Eine besondere Bedeutung wird in dieser Definition erstens den Worten ex nihilo beigelegt; sie werden näher dahin erklärt, daß nicht das sog. nihil privativum gemeint sei, sondern das nihil pure negativum, d. h. nicht das bloße Chaos, nicht das platonische μὴ ὄν, sondern das wirkliche Nichts, daß also Gott nicht nur die Form, sondern auch den Stoff der Welt hervorgebracht habe. Die Partikel ex nämlich bezeichnet hier nicht einen vorliegenden Stoff für die Weltbildung, sondern schließe einen solchen aus (Particula ex non designat sed excludit materiam), oder mit anderen Worten: creaturas vocavit deus ut essent, quum non essent. Allerdings, bemerkt z. B. Chemnitz, wolle die Philosophie von einer Schöpfung aus Nichts nichts wissen, indem sie sich auf das Axiom berufe: de nihilo nihil fit, aus nichts wird nichts. Allein dieser Satz gelte nur für das Gebiet der causae secundae, der endlichen Ursachen, nicht für Gott als den unendlichen Urheber der Welt. Übrigens beziehen die älteren Dogmatiker das ex nihilo nur auf die sog. creatio prima oder immediata, zu welcher im Gegensatz steht die creatio secunda oder mediata. Die erste oder unmittelbare Schöpfung ist aber die Schöpfung der Materie selbst, die zweite oder mittelbare besteht in der Hervorbringnng der einzelnen Gebilde des Sechstagewerkes. Die konkreten einzelnen Werke der Schöpfung wurden also nicht ex nihilo hervorgebracht, sondern aus der Materie, welche das erste Erzeugnis der schaffenden göttlichen Tätigkeit war.

Ein zweiter Punkt, auf den Wert gelegt wird, ist die liberrima voluntas Gottes, welche entgegengestellt wird der necessitas naturae; d. h. es wird betont, daß Gott der Schöpfung nicht etwa bedurfte, um gleichsam zu sich selbst erst zu gelangen, daß sie nicht ein notwendiges Moment der göttlichen Selbstentfaltung war, sondern eine Tat seiner absoluten Freiheit. Drittens: Causa creationis principalis efficiens est solus deus triunus. Die schlechthin erste bewirkende Ursache der Schöpfung ist allein der dreieinige Gott, und zwar nach I Kor 8 6 zunächst der Vater, ἐξ οὗ τὰ πάντα, so jedoch, daß auch die beiden anderen Personen mitbeteiligt sind, einmal der Sohn δι' οὗ τὰ πάντα, und sodann der hl. Geist, welcher nach Gen 1 2 das Prinzip des kreatürlichen Lebens ist und das Band des Zusammenhangs mit Gott. Viertens: Die causa impulsiva, die bewegende Ursache, ist allein die Güte Gottes, qua deus sese ut summum bonum communicare voluit, also kraft welcher Gott sich als das höchste Gut mitteilen wollte. Fünftens: Was den Zweck der Schöpfung anlangt, so bezeichnen die alten Dogmatiker als finis ultimus die Ehre Gottes, als finis intermedius aber, also als Mittelzweck, das Wohl der Menschen. Alles, sagen sie, hat Gott um des Menschen willen geschaffen, den Menschen aber um seiner (d. h. Gottes) selbst willen. Sechstens sagen sie: Effectus seu terminus creationis dicitur creatura visibilis et invisibilis — das Ergebnis der Schöpfung ist die Welt. Diese teilen sie dann ein in Himmel und Erde und unterscheiden, was den Himmel betrifft, a) ein coelum physicum, b) ein coelum angelorum et beatorum, c) ein coelum dei maiestaticum. Die beiden letzteren werden aber nicht als bestimmte eigentliche Räume gefaßt, sondern der Himmel der Engel und Seligen als ein certum ποῦ, ein bestimmtes Irgendwo, wo sich Gott besonders herrlich offenbart, der Himmel Gottes aber als Element und Schauplatz der ungetrübten Erweisung der göttlichen Majestät überhaupt. Der Himmel in diesem Sinne sei, sagt Quenstedt, nichts anderes als die ewige und unendliche Herrlichkeit Gottes, welche Gott von Ewigkeit her in sich trug und in Ewigkeit innehaben wird, und die göttliche, himmlische, allgegenwärtige und allmächtige Herrschaft über alles. Die Vorstellung eines Coelum empyréum oder igneum wird verworfen, d. h. die Annahme eines Feuerhimmels, welcher Gottes Wohnstätte und am ersten Tage geschaffen sein solle. Siebentens endlich sagt Chemnitz: Pertinet et hoc ad definitionem creationis, quod omnia, quae deus fecit, sint valde bona, und Quenstedt sagt: Excludimus ἁμαρτήματα naturae, quae post lapsum hominis demum coeperunt. Was die Dogmatiker damit sagen wollen, ist dies: Wenn die Welt allein von Gott geschaffen ist, so muß wahr sein, was die Schrift ausdrücklich bemerkt, daß alles in der Welt ursprünglich „sehr gut" war und mithin alles Böse und alles Übel, was jetzt in ihr ist, als ein erst später Hereingekommenes betrachtet werden muß.

2. Die biblische Lehre. — Der Grundgedanke der biblischen Schöpfungslehre ist der, daß die Welt nicht aus sich selbst und durch sich selbst entstanden, sondern von dem allmächtigen Gott hervorgebracht, in ihrem Dasein wie in ihrer Entwicklung schlechthin in Gottes Willen begründet sei. Die hauptsächlichsten Ausdrücke für die schöpferische Tätigkeit sind עָשָׂה oder ποιεῖν, יָסַד oder θεμελιοῦν, יָצַר (bilden), besonders aber בָּרָא oder κτίζειν. Bará nun heißt „etwas Neues hervorbringen". Dieses Moment liegt zwar nicht in der Etymologie dieses Verbums, denn es heißt eigentlich „hauen" (exsculpere). Indessen der Sprachgebrauch hat die Bedeutung so modifiziert, daß es „schaffen" im strengen Sinne des Wortes heißt, also nicht

ein bloßes Umbilden bedeutet, sondern ein primitives Hervorbringen. Dieses Verbum begegnet uns schon an der Schwelle der Bibel, Gen 1 1. Der biblische Schöpfungsbegriff[1]) steht hiernach im Gegensatz: 1. zum Hylozoismus, der die Welt aus sich selbst entstanden sein läßt, oder zur Evolutionstheorie, welche an den Uranfang das Weltei oder eine chaotische Materie setzt, die sich dann nach und nach von selbst zu einer geordneten und harmonischen Welt umgestaltet habe; 2. im Gegensatz zum Emanatismus, welcher die Welt anstatt aus dem Willen aus dem Wesen Gottes hervorgegangen sein läßt, so daß die Welt vermöge eines dunkeln Dranges mit Naturnotwendigkeit aus Gott selbst als einem überschäumenden Kelche gleichsam herausgeflossen wäre; und 3. zum Platonismus, nach dem Gott die Welt ex materia praeiacente gemacht hat, also nur Urheber ihrer Form ist.

Der religiöse Kern liegt also darin, daß die Schrift unter Verwerfung aller dieser Theorien die ganze Schöpfung schlechthin aus der Macht und dem Willen Gottes ableitet und sie als einen reinen Akt der Freiheit hinstellt, der durch ein einfaches Schöpfungswort vollzogen wird. Die Welt mit all ihren Bestimmtheiten und nach ihrer Totalität hat ihren Ursprung durch Gottes Schöpfermacht und Willen. Weder verliert Gott sich — schaffend — in das Geschaffene, noch entwickelt er sich selbst erst in und mit der Schöpfung, noch läßt er nur leidend, selbst untätig, die Dinge aus sich hervorgehen. Auch hat er nicht zuvor einen Widerstand oder Gegensatz zu überwinden; sondern er will, daß die Welt werde — und sie wird (vgl. Dillmann, Die Genesis, 1875, S. 10). Diese Gedanken bilden das religiöse Hauptmoment der biblischen Schöpfungslehre. Damit verbinden sich aber auch einige andere wichtige Momente, namentlich, daß der Welt Ordnung und Zweckmäßigkeit anerschaffen ist, und daß der Mittelpunkt und Zielpunkt der übrigen Geschöpfe der Mensch ist. Alle diese Momente haben religiöse, das übrige hat nur religionsgeschichtliche Bedeutung.

Alles rein Kosmologisch-Physische in den beiden Schöpfungsberichten (Gen 1 u. 2 4 f.), die überdies einander widersprechen, wenigstens in der Entstehungsfolge der organischen Wesen, ist für

1) Anders die moderne Bibelwissenschaft: Die Erzählung setzt das Chaos als bestehend voraus; über seine Herkunft und sein Verhältnis zu Gott macht der Verfasser sich keine Gedanken; er übernimmt hier einfach älteren mythischen Stoff. Vgl. die Kommentare von Dillmann, Holzinger, Gunkel; Joh. Wendland, Die Schöpfung der Welt, 1905, RV. — Der religiöse Wert der Erzählung besteht dann darin, daß sie anschaulich zeigt, wie der israelitische Glaube seine Grundgedanken auch gegenüber den fremden Stoffen, freilich nicht restlos, zum Siege führt.

die Religion belanglos. Nach dem ersten Schöpfungsbericht wurden paarweise zuerst die Tiere, dann die Menschen erschaffen; nach dem zweiten Bericht wird zuerst Adam geschaffen, dann die Tiere, endlich Eva. Dazu kommt, daß nach dem ersten Bericht unorganische und organische Schöpfungswerke mit einander abwechseln; im zweiten Bericht wird ein Einschnitt gemacht zwischen den unorganischen und organischen Geschöpfen, und die Entstehung der vegetabilischen Natur wird abhängig gemacht von dem Eintreten eines feuchten Nebels. Überhaupt zeigt sich darin ein Unterschied, daß im zweiten Bericht Mittelursachen hervorgehoben werden, im ersten nicht. Denn nach dem zweiten gibt jener feuchte Nebel der Pflanzenwelt ihr Dasein, und der Mensch wird aus einem Erdenkloß, das Weib aus einer Rippe des Mannes gebildet. Davon weiß der erste Erzähler nichts. Aber auch abgesehen von der Genesis herrscht über die Einzelheiten im AT keine volle Übereinstimmung. Dies ergibt sich z. B. aus Ps 104 und Job 38.

Zwar muß anerkannt werden, daß der biblische Schöpfungsbericht sich vor den heidnischen Schöpfungssagen auszeichnet, sowohl vor den kosmologischen des Orients wie vor der theogonischen Griechenlands, nämlich durch erhabene tiefsinnige Einfalt und religiös-ethische Reinheit, durch Ausschließung alles Barocken. Aber nach seiner kosmologischen Seite gehört er doch in dieselbe Gattung wie jene. Es ist für den christlichen Glauben gleichgültig, ob die Versuche gewisser Naturforscher und Theologen, die mosaische Schöpfungsgeschichte als vereinbar mit den Ergebnissen der Naturwissenschaft zu erweisen, gelingen oder mißlingen[1]. Es ist sogar geradezu schädlich, auf diese Übereinstimmung ein großes Gewicht zu legen, und zwar, weil man das nicht kann, ohne den Sinn, in welchem die hl. Schrift Urkunde der göttlichen Offenbarung ist, vollständig zu verdunkeln. Die Gleichstellung der rein volkstümlichen und altertümlich naiven Anschauungen der Bibel mit ihrem Offenbarungsgehalte ist eine Herabsetzung des letzteren. Die hl. Schrift ist kein naturwissenschaftliches Lehrbuch. Soll man die Vorstellung dogmatisieren, daß die Schöpfung der Sonne und der ganzen Sternenwelt erst nach Herstellung der mit Pflanzen bewachsenen Erde erfolgt sei? Und was folgt aus der Unbekanntschaft mit der von der neuen Geologie nachgewiesenen langen Reihe von Bildungsepochen der jetzigen Erde? Ist die Behauptung, es seien nicht sechs

1) Vgl. die Übersicht und den eigenen abgemilderten Versuch Zöcklers, RE 17, 1906, 698ff. Doch hat auch die konservative Theologie jetzt wenigstens in ihren wissenschaftlichen Vertretern meist die Neigung zu solchen Kunststücken aufgegeben.

Tage, sondern Schöpfungsperioden gemeint, mehr als eine bloße Ausflucht? Die von der Wissenschaft nachgewiesenen geologischen Epochen decken sich nun einmal nicht mit der Zahl und dem Inhalte der mosaischen Tagewerke. Die Sonderung der einzelnen Tage ist wissenschaftlich schon deshalb nicht zu halten, weil nach den Resultaten der Wissenschaft alle einzelnen Schöpfungskreise in einander übergreifen. Die Erzählung von dem Ruhen Gottes am siebenten Tage verdankt ihre Entstehung der später erfolgten Übertragung der Sabbat-Idee auf die vom Erzähler bereits vorgefundene Sage, die übrigens nicht einmal Sondereigentum des hebräischen Volkes, sondern aus der allgemeinen asiatischen Überlieferung hervorgegangen ist. Diese ist freilich nach den Grundsätzen des Monotheismus und Mosaismus umgestaltet.

3. Kritik der orthodoxen Lehre und Ergebnis. — a) Der Satz, Gott habe die Welt aus nichts geschaffen, ist zwar in seinem Grundgedanken richtig (s. Nr. 2), aber er ist seinem Wortlaute nach nicht eigentlich biblisch. Was jenes Bedenken betrifft, so nimmt sich der Ausdruck so aus, als ob das Nichts in dasselbe Verhältnis zur schöpferischen Tätigkeit Gottes gestellt werden sollte wie irgend ein wirklicher Stoff zur Tätigkeit eines menschlichen Bildners. Dazu kommt, daß eine Schöpfung aus nichts in den kanonischen Schriften der Bibel nicht unmittelbar gelehrt ist, selbst Hbr 11 3 (und Rm 4 17) nicht. Dort ist nur die Rede von einer Erhebung aus dem Nichtsein ins Dasein. In einem apokryphischen Buche, II Mak 7 28 findet sich der Ausdruck, ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν αὐτά, und es ist zweifelhaft, ob hier das nihil pure negativum oder nur das nihil privativum gemeint ist. In Sap 11 17 ist es, da dieses Buch platonische Einflüsse zeigt, wahrscheinlich, daß die Worte ἐξ ἀμόρφου ὕλης auf eine vor der Weltbildung präexistierende Materie deuten.

b) Die Hervorhebung der Freiheit Gottes bei der schöpferischen Tätigkeit kann gleichfalls an und für sich den älteren Dogmatikern nicht als ein Fehler vorgeworfen werden. Nur darf man die Sache nicht so ansehen, als hätte Gott die Weltschöpfung auch unterlassen können. Denn wenn man das tut, so betrachtet man die Weltschöpfung als Sache der bloßen Willkür Gottes, als ein Werk des Zufalls. Willkür ist aber eine Unvollkommenheit. Man kann nicht sagen: Gott könnte, wenn er wollte, selbst das Gute unverwirklicht lassen; man kann daher auch nicht sagen: es sei für Gott gleichgültig, ob eine für das Ethische bestimmte Welt sei oder nicht. Das Ethische an sich und das Ethische in der Welt ist nicht etwas nur die Welt Angehendes, sondern hat auch für Gott Bedeu-

tung. Die Welt ist auch für Gott (I. A. Dorner, J f. deutsche Th II 417) nicht bloß ein gleichgültiges Spiel, sondern etwas Wertvolles, ein Gut (vgl. Gen 1 31). Wenn nach Kol 1 16 die Welt auf Christus hin erschaffen ist, Christus der Zweck der Welterschaffung ist, so konnte Gott sie nicht zurückhalten. Er mußte auf sein Reich und seine Ehre bedacht sein; seine von den Menschen als Liebe empfundene Selbstbetätigung war ebenso notwendig als frei.

c) Auch das ist nicht unbegründet, was die altkirchlichen Dogmatiker über das Zusammenwirken der drei göttlichen Hypostasen bei der Schöpfung bemerken. Die Weltschöpfung ist allerdings nach biblischer Anschauung trinitarische Offenbarung Gottes. Aber freilich müssen dabei die drei Hypostasen so gefaßt werden, wie es sich aus unseren (in Abteilung 5 zu begründenden) Prämissen ergibt. Ist nach unserer Überzeugung der λόγος das Prinzip der göttlichen Selbstoffenbarung, das πνεῦμα das Prinzip der göttlichen Selbstmitteilung, so müssen wir auch zugeben, daß beide bei der Weltschöpfung beteiligt sind; sie sind es vermöge ihrer Stellung als ontologische Subsistenzweisen Gottes. Aber auch der historische Christus und der von ihm und dem Vater ausgegangene Geist sind wenigstens Finalursachen der Schöpfung.

d) Was die älteren Dogmatiker über die bewegende Ursache und den Zweck der Schöpfung sagen, ist richtig, nur daß das Wohl der Kreatur als finis intermedius von der Ehre Gottes als letztem Zweck nicht mechanisch getrennt werden darf. Im Begriffe der Ehre Gottes liegt es, daß ein Auge dasein muß, welches das Licht der göttlichen Offenbarung empfängt. Ehre ist die Geltung des persönlichen Wertes im Bewußtsein eines anderen. Es geht also Gottes Absicht, sich zu verherrlichen, von selbst über in die Absicht, im Menschen ein gegenständliches, ihn erkennendes und sein Reich suchendes Abbild von sich zu besitzen. Folglich können die beiden Zwecke nicht getrennt werden. Die Einheit beider ergibt sich namentlich aus dem Logosbegriff. Indem Gott im Logos sich selbst verherrlicht und gleichsam zu Ehren bringt, verwirklicht er zugleich das Heil der Kreatur. Denn der Logos ist ja das Urbild des Zentralwesens der Welt (des Menschen), diese das Medium der Selbstbetätigung des Logos. Es ist daher an sich nicht unrichtig, zu sagen, das gesamte Weltwerden ziele im letzten Grunde auf Herstellung einer Menschheit Gottes ab (I Tim 6 11 und II Tim 3 17). „Aus der schlechten Selbstheit herauszugehen und für Gott sich zu öffnen, nur für ihn zu leben und in ihm selig zu sein, das ist zugestandenermaßen das Ziel, welches wir der natürlichen Menschheit, damit sie eine Menschheit Gottes werde, zuschreiben. Gleichermaßen dürfen

wir nun dasselbe, was von dem Zentrum der geschaffenen Welt gilt, von ihr überhaupt sagen, als welche erst damit der göttlichen Idee und Intention entspricht, daß sie unbeschadet ihres Geschaffenseins nichts für sich selbst, sondern schlechthin Gottes sei, oder wie die Schrift es ausdrückt (I Kor 15 28), daß Gott alles sei in allem" (Frank, Chr. Wahrheit [3]I, S. 307 f.). Allein einmal ist es uns durch die Reden Jesu selbst und den ganzen biblischen Sprachgebrauch weit näher gelegt, als Weltziel die Herstellung eines Reiches Gottes sozusagen auch außerhalb der nächsten Sphäre Gottes, die Durchführung des Willens Gottes „wie im Himmel also auch auf Erden" zu bezeichnen. Ferner erscheint, wenn feststeht, daß die Unterscheidung eines ursprünglichen Status integritatis und eines Status corruptionis (im Sinne der Orthodoxie, vgl. oben S. 297 ff.) nicht gerechtfertigt ist, wohl aber nach I Kor 15 45 die Erlösung als Vollendung der Schöpfung des Menschen betrachtet werden kann und muß, der Zweck der Erlösung zugleich als der der Schöpfung.

Was den ersten Punkt betrifft, so heißt — den Messias, das Prinzip der Verwirklichung der theokratischen Idee und weiterhin des Reiches Gottes, zugleich als Logos fassen, als Prinzip der Weltidee und Weltschöpfung (Joh 1 1 14 I Kor 8 6 Kol 1 15 Hbr 1 2 Apk 3 14 19 3): den Weltzweck auf die Gründung und Vollendung des Reiches Gottes beschränken. Denn nach jener Gleichsetzung muß, wenn das Reich Gottes erschienen ist, auch der Weltzweck im Prinzipe verwirklicht und die persönliche Mittelursache des ersteren auch die Mittelursache der Welt sein.

e) Die Einteilung der Welt, die sich bei den protestantischen Scholastikern findet, ist ganz äußerlich vollzogen und ohne dogmatischen Wert. Denn was ist damit gesagt, daß man die Welt in Himmel und Erde teilt? Ferner herrscht in den Lehrsätzen darüber ein große Unklarheit. Denn der sog. Himmel der Engel und Seligen soll nicht als ein bestimmter Raum gefaßt werden, aber doch als ein certum ποῦ, also als ein bestimmtes Irgendwo; das ist ein Widerspruch. Aber anzuerkennen ist, daß die älteren Dogmatiker einen Versuch machen, die Vorstellung des Himmels — als eines religiösen Begriffs — zu vergeistigen.

f) Mit Recht wird Wert darauf gelegt, daß die Welt, wie sie Gott geschaffen und geordnet hat, sehr gut ist, daß sie also mit allen ihren Ordnungen dem zwecksetzenden göttlichen Willen auch wirklich entspricht. Die meisten Scholastiker des Mittelalters nehmen an, daß die von Gott geschaffene Welt nach Maßgabe des Zweckes seiner Schöpfung zwar relativ gut sei, daß Gott jedoch nötigenfalls auch noch eine bessere hätte schaffen können. Der moderne Pes-

simismus hält die Welt für schlecht; v. Hartmann hält wenigstens das Dasein der Welt für schlimm, obgleich er zugibt, daß, wenn einmal eine Welt sein sollte, die vorhandene erträglich ist. Aber der Pessimismus ist schon älter. Schon der Skeptiker Bayle wollte aus dem Vorhandensein des Übels in der Welt schließen, die von Gott geschaffene Welt sei nicht schlechthin zweckmäßig; im Gegensatz zu ihm stellte Leibniz in seiner Theodizee den Satz auf, daß unter allen für Gott möglichen Welten die von ihm gewählte wirkliche die beste sei. Man bezeichnet diese Idee Leibnizens als Optimismus und das Resultat, zu dem er gelangt, ist jedenfalls festzuhalten. Aber schon Herder hat mit Recht bemerkt: zweifelndes Überlegen und wählendes Beschließen sind unvereinbar mit der Natur des unendlichen, unveränderlichen Geistes. Gott saß nicht wie ein grübelnder Künstler, der sich den Kopf zerbricht, entwirft, vergleicht, verwirft und wählt. Keine Welt, geschweige denn 1000 Welten, die möglich wären, aber von Gott nicht gewählt wurden, konnten je Gedanken Gottes sein. Übrigens werden wir auf diese Frage bei der Lehre von der Theodizee zurückkommen.

g) Schließlich ist noch eine Frage zu erledigen, welche von den lutherischen Dogmatikern zwar berührt[1]), jedoch nicht näher behandelt wurde, die Frage, ob die Welt einen Anfang hatte. Origenes hatte sie in seiner Weise[2]) verneint, drang aber mit dieser Verneinung nicht durch. Freilich erklärten auch die orthodoxen Kirchenlehrer die Weltidee für ewig, und sie erklärten die Schöpfung als göttlichen Akt betrachtet für einen ewigen Akt; denn sie erkannten an, daß die Zeit nicht für Gott, sondern nur für die Welt vorhanden sei. Ja, einige sagten: der Zeitpunkt, von dem an das Dasein der Welt datiert, ist der erste Anfangspunkt des Zeitlaufs selbst. Aber einen Weltanfang ließen sie sich nicht nehmen; und dieser wurde doch wieder als zeitlich vorgestellt. Allein wenn die Zeit und die Welt Korrelata sind, kann im eigentlichen Sinne von einer Zeit nicht die Rede sein, solange die Welt noch nicht als daseiend gedacht wird. Wenn es nun aber vor der Welt keine Zeit gab, so erscheint die Welt als anfangslos, und wir müssen mit dem Satze des Augustinus Ernst machen, welcher sagte, Gott habe die Welt nicht in, sondern cum tempore (mit der Zeit, vgl. auch oben S. 409) geschaffen. Die Welt ist nicht im Verlaufe der Zeit geschaffen, sondern Zeit und

---

1) Calov, Syst. II. th. III, p. 909: Non in tempore proprie, sed in primo instanti ac principio temporis coepit creatio.

2) Der gegenwärtigen Welt legte er einen zeitlichen Anfang bei, aber Gott schuf nach ihm, ehe er diese gegenwärtige Welt schuf, andere frühere Welten und war von Ewigkeit her als Schöpfer tätig (s. Nitzsch, DG, S. 333).

Welt sind einander eingeborene Momente. Gott konnte nicht den seiner Liebe gemäßen Gedanken der Welt zwar in sich tragen, seine Verwirklichung aber vorerst ablehnen und aufschieben; es konnte in ihm kein Hindernis vorhanden sein, welches ihn bestimmte, erst nach seiner Beseitigung die Welt zu verwirklichen. Hieraus ergibt sich, daß man zwischen die Welt als eine mögliche und als eine wirkliche einen Zeitraum nicht einschieben darf. Die Welt kann nicht in einer bestimmten Zeit ihren Anfang genommen haben, welcher andere Zeiten, wo sie noch nicht gewesen, vorausgegangen wären, sondern im Anfang wurde die Welt geschaffen, d. h. der Anfang ihres Seins war auch der Anfang der Zeit. Insofern ist die Welt anfangslos, aber nicht in der Weise wie Gott ewig. Denn die Zeitform, die der Welt wesentlich ist, schließt die Ewigkeit aus, und ebenso schließt die Bedingtheit der Weltexistenz durch Gott aus, daß sie wie Gott ewig sei. Nicht stichhaltig ist also der Einwand, daß eine anfanglose Welt den Unterschied zwischen dem Zeitlichen und dem Ewigen, zwischen Kreatur und Gott aufhebe. Die Priorität Gottes vor der Welt bleibt, wenn auch keine zeitliche, doch eine logische. Gott ist über die Zeit erhaben, die Welt ist trotz ihrer Anfangslosigkeit an die Zeit gebunden, und mit Recht sagt Augustin (De civ. dei, XII 15): Gott war insofern vor der Welt, als er die Weltursache ist. Gott ist in ewiger Weise zeitlos Grund der zu jeder Zeit gewesenen Welt[1]).

Müssen wir dies der orthodoxen Ansicht entgegenhalten, so müssen wir hingegen dem Materialismus gegenüber behaupten, daß er kein Mittel besitzt, um den Gedanken einer göttlichen Schöpfung zu widerlegen. Mag man nun als letztes Urdatum chemische Elemente oder bewegte Atome betrachten, einen kosmischen Urschleim, Urnebel oder sonst etwas, immer bleibt die Frage übrig: woher aber dieses Primitive? Woher die Bewegungen in den Atomen? Woher die erste Konzentration des Urstoffes? Diese Frage läßt sich mit den Mitteln der Naturwissenschaft nicht beantworten. Will man nun sagen: die erste harmonische Verbindung der Atome ging hervor aus einem glücklichen Zufall, so bleibt nur übrig, den Gedanken einer

1) Schleiermachers Autorität verschaffte der Lehre von einer anfangslosen Welt in der kirchlichen Theologie wiederum Achtung oder doch Duldung, und in der spekulativen Theologie bildet sie eine wesentliche Grundbestimmung (vgl. D. F. Strauß, Glaubenslehre, I 659). Entsprechend lehren heute die Ewigkeit des göttlichen Schaffens: unter den modernen Theologen vor allem Wendt (System S. 143; vgl. seine Engellehre unten § 26, 5), Troeltsch (Chr. Welt 1907, Sp. 347), Wendland, (Die Schöpfung d. Welt, RV 1905), unter den konservativen wenigstens zulassend Schlatter (Dogma, S. 65).

göttlichen Schöpfung anzuerkennen, oder, wenn man das nicht will, zu sagen: non liquet. Kurzum — läßt sich eine göttliche Schöpfung naturwissenschaftlich nicht beweisen, so läßt sie sich doch ebensowenig naturwissenschaftlich widerlegen.

§ 25. Die Weltregierung.

1. *Begriff und Formen der göttlichen Weltregierung.* — Das fromme Bewußtsein kann sich nicht dabei beruhigen, daß die Welt zweckmäßig von Gott geschaffen, dann aber sich selbst überlassen sei; es fordert vielmehr, daß sie auch ihre zweckmäßige Entwicklung in keinem Augenblick lediglich aus sich selber habe, vielmehr darin von Gott als ihrem Erhalter abhängig sei, von seiner Weisheit und Liebe geleitet werde. Ausgeschlossen ist durch diesen Glauben 1. die Möglichkeit, daß die Welt einer unabhängig von den göttlichen Zwecken vorhanden und wirksam gedachten Notwendigkeit naturgesetzlicher Wirkungen überlassen sei; ausgeschlossen ist dadurch 2., daß sie in ihrer Entwicklung abhängig gedacht werde von dem willkürlichen Spiel der freien Kräfte. Wäre nämlich beides nicht ausgeschlossen, so wäre eine Vereitelung des göttlichen Weltzweckes und Weltplanes wenigstens möglich. Der Zweck der Welt ist aber kein anderer als der, die Voraussetzung für das Reich Gottes zu bilden oder die Vereinigung aller persönlichen Kreaturen zu einem Reiche Gottes herbeizuführen, mit dessen Vollendung die Macht des Bösen völlig verschwunden und das Leben der persönlichen Kreaturen durch die vollkommene Gemeinschaft mit Gott verklärt sein wird (I Kor 15$_{28}$ II Kor 3$_{18}$ Eph 4$_{13}$ I Joh 3$_{2}$). Gerade die persönlichen Kreaturen freilich, die freien Weltwesen, auf deren Beseligung die göttliche Weltschöpfung und Welterhaltung abzielen, stellen durch den egoistischen Gebrauch, den sie von ihrer Freiheit machen können und wirklich machen, die Verwirklichung des göttlichen Weltplans in Frage; sie bedrohen ihn jedoch vergeblich, weil Gott die Wirkungen ihrer Selbsttätigkeit und überhaupt alle kreatürlichen Wirkungen dergestalt beherrscht und ausgleichend verknüpft, daß nicht nur trotz ihrer, sondern sogar durch sie der Weltzweck seiner Realisierung entgegengeführt wird. Gerade darin besteht nun die göttliche Weltregierung. Denn sie ist „diejenige durch alle Zeit fortgehende Tätigkeit Gottes, vermöge deren er den Weltlauf im Ganzen und in jedem einzelnen Moment so lenkt, daß derselbe seinem ewigen Endzwecke dient und auch wider den Willen des Geschöpfes dienen muß“.

Mit dieser Definition stimmt auch die der *älteren Dogmatiker* überein. Denn z. B. nach Calov ist die gubernatio, also die Weltregierung, der Akt der göttlichen Vorsehung, vermöge dessen Gott die Dinge und die Handlungen der Kreaturen auf das beste ordnet, leitet und ihrer Bestimmung gemäß lenkt, nach seiner Weisheit, Gerechtigkeit und Güte, zum Ruhme seines Namens und zum Heil des Menschen. *Die göttliche Weltregierung legt sich aber nach der* Ansicht der alten Dogmatiker in vier Momente aus einander, nämlich permissio, impeditio, directio und determinatio. Vermöge der *permissio* läßt Gott die Sünden der vernünftigen Geschöpfe zu und stellt ihnen keine unüberwindlichen Hindernisse entgegen. Die permissio oder Zulassung ist also ein negativer Akt des allweisen Gottes, der sich auf das Böse bezieht. Vermöge der *impeditio* bewirkt Gott, daß gewisse Handlungen nicht zu stande kommen, und beugt dadurch gewissen Ereignissen vor, welche ohne sein Eingreifen Folgen jener Handlungen gewesen sein würden; er verhindert jene Handlungen entweder auf natürlichem Wege oder auf dem Wege der Bewirkung eines entgegengesetzten freien Entschlusses. Als Beispiele der impeditio werden angeführt Gen 20$_{6}$ 31$_{24}$ Num 22$_{12}$ f. Die *directio* definiert Quenstedt als den Akt der weltregierenden Vorsehung, vermöge dessen Gott die guten Handlungen der Kreaturen so leitet, daß diese dem von Gott beabsichtigten Ziele zustreben, aber auch den bösen Handlungen eine Richtung gibt auf ein bestimmtes von ihm gestecktes Ziel, welches jedoch von den Sündern selbst nicht gesehen wird und oftmals ihrem Vorhaben geradezu entgegengesetzt ist. Mit der directio läßt Gott aus Bösem Gutes hervorgehen (Gen 50$_{20}$), läßt menschliches Tun einen unbeabsichtigten Erfolg finden (I Sam 9$_{17}$ 10$_{21}$) und zwingt selbst die Sünder, seinen Zwecken ohne Wissen und wider Willen zu dienen (Act 4$_{27}$f., vgl. auch Rm 8$_{28}$). Das vierte Moment ist die *determinatio*. Diese ist nach Quenstedt der Akt der weltregierenden Vorsehung, kraft dessen Gott der Leistungsfähigkeit, den Handlungen und Widerfahrnissen der Kreaturen bestimmte Grenzen setzt, innerhalb deren sie sich halten müssen, sowohl rücksichtlich der Zeit als auch rücksichtlich der Größe und des Grades. Gott läßt also z. B. die Bösen etwa eine Zeitlang oder bis zu einer gewissen Grenze gewähren, setzt dann aber Schranken. Als Beispiele werden angeführt die Nationen, welche Gott als Strafrute gegen Israel gebrauchte (Jes 10$_{5}$f.).

Im allgemeinen ist gegen diese Fassung der modi gubernationis nicht viel einzuwenden. Aber einmal muß behauptet werden, daß das Zulassen kein bloßes Zulassen ist, sodann, daß die determinatio sich von der impeditio nicht schlechthin sondern läßt, da sie

selbst eine relative Hinderung ist. Das Zulassen des Bösen ist in einem gewissen Sinne zugleich ein wirkliches Setzen (Rm 5 20 Gal 3 19). „Eine bloße Zulassung Gottes könnte nur auf ein Objekt gehen, gegen welches Gott sich indifferent verhielte; ein solches aber ist undenkbar. Aber dieses sein Setzen des Bösen ist wesentlich nur ein Heraussetzen desselben, um es eben hiedurch aufzuheben. Eben indem er das in der Kreatur an sich latente Böse wirksam werden und ans Licht treten läßt, bringt er es in seine Gewalt. Er kann also das Böse zulassen, ohne daß er sich irgendwie indifferent gegen dasselbe verhielte, vielmehr gerade im Interesse der unbedingten Opposition gegen dasselbe“ (Rothe).

2. Mittel, Objekte und Grade der göttlichen Vorsehung. – Die älteren Dogmatiker handeln nicht nur von den verschiedenen actus providentiae, worunter sie außer der (von uns mit der Weltregierung in concreto zusammengefaßten) Erhaltung eben die gubernatio verstehen, sondern u. a. namentlich auch von ihren Mitteln und Objekten, welch' letzteren besondere Grade entsprechen (z. B. Baier I, 5, § 9.)

Hinsichtlich ihrer Mittel wird die providentia divina in die ordinaria und die extraordinaria eingeteilt. Diese Unterscheidung ist insofern von Interesse, als die Mittel für die außerordentliche Vorsehung die Wunder ausmachen. Diese sind aber von uns bereits früher (I §§ 29 und 35) in Betracht gezogen.

Auf der Unterscheidung verschiedener Objekte beruht die Einteilung in die providentia generalis oder universalis, specialis und specialissima. In ihr kommt das zur Geltung, was nach dem neueren Sprachgebrauch (übrigens auch schon bei den Griechen und Römern) κατ' ἐξοχήν als Vorsehung bezeichnet wird, nämlich die Seite der Weltregierung, die auf die Weltwesen als Einzelne und deren individuelle Zwecke gerichtet ist.

Was nun 1. die providentia generalis oder universalis, die allgemeine Vorsehung, betrifft, so ist ihr Gegenstand die Kreatur überhaupt: providentia generalis est cura, qua Deus omnibus rebus prospicit. Sie erstreckt sich bis auf das Geringste, nach Mt 6 26 f. 10 29 f. Lc 12 6 vgl. Ps 147 9. 2. Die providentia specialis, die besondere Vorsehung, geht speziell die Menschen an; aber nicht nur die Menschheit als Gesamtheit, sondern auch jeden Einzelnen, und zwar die Bösen so gut wie die Guten (Mt 5 45 cf. Sap 6 7). Namentlich steht das Leben des Menschen unter ihr. Jeglichem Menschen, sagt darüber Quenstedt, ist sein Lebensende von Gott beschieden; freilich ist jene Bestimmung des menschlichen Lebensendes nicht unbedingt, sondern bedingt, d. h. sie hängt teilweise ab von der

Frömmigkeit und Gottlosigkeit der Menschen, ebenso von dem Gebrauche und der Verachtung der von Gott verordneten Gnadenmittel. In der Mitwirkung dieser Faktoren erblickt aber Quenstedt nicht etwa eine Schranke, sondern ein Moment der besonderen Vorsehung, und auch abgesehen vom Lebensausgang wird sie auf die Schicksale des Menschen bezogen, namentlich auf den Eintritt ins Leben, nach Job 10 8 f., und auf das Leid des Lebens, nach Ps 56 9. Von der prov. specialis wird aber 3. die providentia specialissima unterschieden; sie findet ihr Objekt in den frommen und gläubigen Menschen als dem Kerne des Menschengeschlechts, um dessen willen die Welt von Gott noch erhalten wird, nach Ps 1 6 33 18 f. Rm 8 28 Hbr 1 14.

Die Frage, ob diese Theorie der älteren Dogmatiker richtig sei, kann, wenn auch nicht in allem Einzelnen, doch im wesentlichen bejaht werden. Ihre Lehre von der providentia specialis findet in Joh 9 3 und Lc 13 1—5 ihre Korrektur. Motiviert ist es aber, daß der Mensch zum Gegenstande einer besonderen Vorsehung gemacht wird. Denn auch nach der hl. Schrift hat der Mensch eine zentrale Stellung in der Welt, muß daher Gegenstand einer besonderen Vorsehung sein, und auch die hl. Schrift unterscheidet wiederum die Vorsehung, je nachdem sie sich auf die Menschen überhaupt oder auf die Gläubigen erstreckt. — Vgl. oben § 22,2.

Die älteren Dogmatiker versäumen nicht hervorzuheben, daß Gott, in welcher Form er auch seine gubernatio ins Werk setzen möge, stets die menschliche Freiheit anerkenne und bestehen lasse. So sagt Baier: Neutrubi seu in bonis actionibus seu in malis dei providentia libertatem voluntatis humanae tollit. Das Verhältnis der göttlichen gubernatio zur menschlichen Freiheit ist aber ein so schwieriger Punkt, daß es eine besondere Erörterung erheischt.

3. Das Verhältnis der Weltregierung zur menschlichen Freiheit. — Gottes Regierung setzt einen geordneten Weltlauf voraus; wie aber, muß gefragt werden, bleibt ein solcher möglich, wenn jeden Augenblick die menschliche Willkür eingreifen und Gott gleichsam das Konzept verrücken kann?

Um diese Schwierigkeit zu lösen, haben die einen den Einfluß der göttlichen Weltregierung beschränkt, die anderen die menschliche Freiheit geleugnet. Durandus a. St. Porciano († 1334) und später Nikolaus Taurellus († 1606) nahmen zwar eine fortwährende göttliche Erhaltung der Kreaturen und ihrer Kräfte an, schlossen aber die göttliche Mitwirkung bei ihren Tätigkeiten aus. Noch weiter gingen die Arminianer. Sie ließen Gott fast nur die schöpferische Tätigkeit übrig und ließen ihn nach dem Akte der Schöpfung so

gut wie nichts mehr in den Kreaturen wirken. Solcher deistischen Auffassung gegenüber entwickelte sich schon in der Zeit der Scholastik die pantheistische Ansicht, der namentlich Biel (s. oben S. 421) zugeneigt war, daß Gott alles wirke in den Kreaturen, die Kreaturen selber nichts. Zu derselben Ansicht neigten viele reformierte Dogmatiker (vgl. die Lehre von der Prädestination, unten § 61,2). Aber weder jene deistische noch diese pantheistische Leugnung des einen oder des anderen Faktors enthält die richtige Lösung des Problems. Der Knoten darf nicht zerhauen, sondern er muß gelöst werden.

Beachtung verdienen nur die Lösungsversuche, welche weder die göttliche Mitwirkung noch die menschliche Freiheit ausschließen. Ein solcher findet sich bei Thomas Aquinas und bei den altlutherischen Dogmatikern. Die göttliche Mitwirkung, lehrt Thomas, erstreckt sich auf alle menschlichen Handlungen, sowohl die guten als die bösen. Doch muß zwischen der Handlung selbst und dem ihr anhaftenden Mangel unterschieden werden: nur das, was an ihr real, d. h. gut ist, wirkt Gott, der Inbegriff aller Realitäten; das Schlechte oder Negative ist die Schuld des menschlichen Willens, welcher von der göttlichen Mitwirkung nicht den richtigen Gebrauch macht. Quenstedt drückt ungefähr dasselbe so aus: Duo, sagt er, sunt in actione peccaminosa: materiale et formale. Materiale est subiectum (das Substrat) vitiositatis, ipsa videlicet actio, et hanc deus comproducit; formale vero est ipsa actioni adhaerens vitiositas, ad quam deus nullo modo concurrit — d. h. das Materiale der Sünde, das Geschehen der Handlung rein als solches werde durch Gott mitbewirkt; das Formale dagegen, die Gesinnung, die sie erst zur Sünde mache, sei Sache des Mensehen (s. oben S. 422). Dieser Ausweg nun genügt zwar noch nicht, enthält jedoch einen richtigen Wink. Das Richtige besteht darin, daß man die menschliche Willensentscheidung selbst scharf sondert von dem Erfolg, den sie hat. Nur letzterer wirkt auf den Weltlauf eigentlich ein und könnte die Ausführung des göttlichen Weltplans stören, wenn er in der Hand des Menschen stünde. Aber gerade für den äußeren Erfolg ist der menschliche Wille wie jede einzelne Ursache immer nur mitbestimmendes Prinzip. Kein Ereignis ist rein und ausschließlich Produkt des darauf gerichteten menschlichen Willensaktes, sondern jedes Ereignis ist immer auch durch andere mitwirkende Ursachen bedingt. So bleiben die Erfolge der menschlichen Willensentscheidungen im Gebiete der Objektivität vollkommen in Gottes Hand, und das Böse kann nie selbständiges, in sich geschlossenes Sein werden, wiewohl es ohne Unterlaß danach strebt. In diesem Sinne unterscheiden schon die Sprüche Salomos (Kap. 16) das innere und das äußere Ereignis.

Dort wird der Vorsatz dem Menschen zugeschrieben; aber schon der erste Schritt auf der Bahn der Verwirklichung des Vorsatzes, nämlich das Wort, gilt dem Verfasser als abhängig von Gott, noch mehr die ferneren Schritte. Die moralische Beschaffenheit der inneren menschlichen Selbstentscheidung an sich und die Art, wie ihre Verwirklichung auf den Weltlauf wirkt, sind von einander zu unterscheiden; das letztere Moment ist keineswegs lediglich durch den menschlichen Willen bestimmt; namentlich stehen alle physischen Bedingungen der Verwirklichung lediglich in Gottes Hand. In diesem Sinne ist mit Recht behauptet worden: man müsse unterscheiden zwischen der Selbstbewegung der bedingten Persönlichkeit und ihrer Weltbewegung. Ein unlösbarer Widerspruch zwischen der göttlichen Vorsehung und der menschlichen Freiheit besteht also nicht, am wenigsten, wenn die Freiheit im höchsten Sinne genommen wird, nämlich in dem Sinne, in welchem sie sich mit dem göttlich Notwendigen deckt. Aber auch, wenn sie das nicht tut oder nur in unvollkommener Weise tut, kann sie den göttlichen Weltplan nicht vereiteln. Die Vorsehung Gottes verletzt zwar die menschliche Freiheit niemals, aber sie überwaltet und überwacht sie. In seinem Innersten, da, „wo das Sein sich zur Tat erschließt, die Tat sich zum Sein gestaltet, läßt Gott den Menschen rein gewähren. Aber sobald die Folgen seiner Selbstentscheidung in die Außenwelt heraustreten, werden sie durch Gott bedingt und beschränkt." — Vgl. oben § 22,2.

4. Gottes Weltregierung im Verhältnis zum Übel (Theodizee). — Ist Gott der schlechthin vollkommene Schöpfer, Erhalter und Regent der Welt, so muß auch die Welt, die er schuf, vollkommen sein, und seine Herrscherweisheit darf nichts in ihr aufkommen lassen, was jene Vollkommenheit aufheben würde. Tatsächlich begegnet uns aber in der Welt das Böse und das Übel. Gott ist uns die absolute Lebensquelle, er gilt uns als der Liebende, als der Spender ungehemmten Lebens. Das Übel ist aber empfundene Lebenshemmung, also das Gegenteil jener Lebensförderung, welche wir von Gott erwarten; und das Übel ist dennoch vorhanden in der Welt. Wie ist dieser Widerspruch zu lösen?

Das ist das Problem der sog. Theodizee. Dieser Name klingt griechisch. Aber weder bei den griechischen Klassikern, noch bei den griechischen Kirchenvätern findet sich ein Wort wie θεοδίκη oder θεοδικαία oder θεοδικαίωσις. Wir finden den Ausdruck in der Literatur vielmehr erst bei Leibniz (Essai de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal, 1710). Zu seiner Erklärung können Stellen dienen wie Ps 51 6 und Rm 3 4; er be-

deutet Rechtfertigung Gottes; wissenschaftliche Rechtfertigung Gottes wegen der Zulassung des Übels, des Bösen und der Sünde. Die Frage selbst hat nicht erst die christlichen Theologen, nämlich die Kirchenväter, beschäftigt, sondern auch schon Philosophen des griechisch-römischen Altertums und die christlichen Gnostiker. Eingehend haben sich mit ihr namentlich die Scholastiker des Mittelalters befaßt, dann auch die protestantischen Scholastiker, letztere teils in der Lehre von der Vorsehung, teils in der Lehre von der Prädestination.

Ungenügende Lösungsversuche sind 1. alle die, welche von dualistischen Voraussetzungen ausgehen, und 2. alle die, welche auf einer einfachen Wegleugnung des Vorhandenseins des Übels beruhen. Die Dualisten suchen für das Übel, welches sie nicht wegleugnen wollen, einen besonderen Urheber auf, welcher Gott als dem Urheber des Guten von Anbeginn her feindlich gegenüber gestanden habe. Dies tun namentlich viele Gnostiker, die Manichäer und gewisse Sekten des Mittelalters. Bei folgerichtigem Dualismus wird jedoch im Grunde das Übel verewigt, die Schwierigkeit also nicht gehoben (sondern an aller Theodizee verzweifelt). Zweitens führt aber auch eine Wegleugnung des Übels nicht zum Ziel. Eine solche findet sich bei den Neuplatonikern, welche behaupteten, das Böse bestehe nur in einem Mangel des Guten. Ὅλως, sagt Plotin, τὸ κακὸν ἔλλειψις ἀγαθοῦ θετέον. Diesen negativen Begriff des Bösen stellen sie ausdrücklich dem Dualismus der christlichen Gnostiker entgegen. Unter dem Einflusse neuplatonischer Anschauungen haben aber auch griechische Kirchenlehrer das Böse für etwas bloß Negatives erklärt; und daß das Böse nichts Positives, vielmehr nur immer am Guten, und zwar dessen privatio sei, hat in seiner Weise auch Augustin gelehrt (De civ. dei, XII 3). Von dem Satze aus, daß es niemals für sich, sondern immer nur an einem anderen, dem Guten, sei, als dessen Schranke und Verneinung, konnte man sogar zu der Meinung gelangen, das Böse sei in keinem Sinne etwas Reales. Damit ist aber gerade dem christlichen Bewußtsein nicht Genüge geleistet. Denn in der christlichen Idee der Erlösung und Versöhnung liegt die Voraussetzung, daß das Böse und das Übel kein bloßer Schein, sondern Wirklichkeit seien. Die Welt ist in der Tat mit der Sünde und dem Tode behaftet.

Suchen wir nun die richtige Lösung, so haben wir zunächst auf die Kirchenlehre zu achten, und zwar auf die Bekenntnisschriften der evangelischen Kirche. Diese aber lehren einstimmig, daß nicht Gott Urheber des Bösen sei, sondern die freie Kreatur durch ihren Fall, und daß alles Übel infolge des Bösen in der

Welt die Ordnung teils des gerechten, teils des in liebevoller Weisheit erziehenden Gottes sei. Die meisten lutherischen Bekenntnisschriften, aber auch einige reformierte, statuieren dabei in der Prädestinationslehre den Begriff der göttlichen Zulassung. So sagt die Confessio Helvetica posterior, Art. 8: Quotiescunque deus aliquid mali in scriptura facere dicitur atque videtur, non ideo dicitur, quod homo malum non faciat, sed quod deus fieri sinat et non prohibeat, iusto suo iudicio qui prohibere potuisset, si voluisset. Was aber die Schriftlehre betrifft, so sagt das AT, daß das Böse zwar schon an der Schwelle der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit sich in der von Gott geschaffenen Welt gezeigt habe, daß es aber nicht von Gott herrühre; ferner, daß es zwar wider Gottes Ordnung sei, daß es sich jedoch nicht unabhängig von seinem Wollen und Wirken entwickelt habe; endlich daß das Übel eine Folge der Sünde sei. Aber das Problem der Theodizee tritt erst im Buche Hiob bestimmter hervor, während in Ps 37 und 73 sich nur Keime zeigen. Und auch das Buch Hiob berücksichtigt eingehender nur eine Frage, nämlich wie die Leiden des Frommen zu verstehen seien. Es hebt nämlich hervor (s. Dillmanns Kommentar), daß gerade im Kampfe mit äußeren Bedrängnissen die innere Gottesfurcht des Menschen sich bewähren solle, daß sie in ihrer Echtheit und Lauterkeit, in ihrer durch zeitliche Güter oder Übel unantastbaren Hoheit, in ihrer alle Versuchungen überwindenden Kraft sich bewähren und dadurch nicht nur selbst an Stärke wachsen, sondern auch den Bewährten einer um so reicheren Entfaltung der lohnenden Gerechtigkeit Gottes würdig machen solle. Das Leiden des Frommen wird also als Prüfungs- und Bewährungsleiden hingestellt[1]). Fassen wir damit die neutestamentliche Anschauung zusammen, so können wir sagen: Nach der biblischen Theodizee muß ein Unterschied zwischen physischem und sittlichem Übel angenommen werden[2]); ersteres ist das Übel im engeren Sinne, letzteres ist die Sünde. Die an sich reine Schöpfung ist um der Sünde willen getrübt, aber unter dieser Voraussetzung kann das Übel eine Wohltat sein. Leidenslosigkeit des sündigen Menschen würde ein Zeichen nicht der vorhandenen, sondern der mangelnden Liebe Gottes sein. Das physische Übel ist zweckmäßig als Strafmittel, als Zuchtmittel und als Mittel der Bewährung. Was aber das sittliche Übel anlangt, so ist darin eine Wohltat zu erblicken, daß es, wenn es doch einmal als ein Inneres vorhanden ist, auch zur

---

1) Heute werden die Reden des Elihu fast allgemein als spätere Zutat betrachtet. Nach der ursprünglichen Fassung des Buches bleibt dann das Problem ungelöst.

2) Leibniz unterscheidet das metaphysische, physische und moralische Übel. Ersteres kommt hier nicht in Betracht.

Äußerung getrieben wird. Durch Äußerung oder durch Bloßstellung der nun einmal vorhandenen Sünde wird ihre Kraft nicht vermehrt, sondern gemindert. Wenn also Gott Anstalten trifft, um das einmal vorhandene Böse in die Erscheinung zu treiben, z. B. durch das Gesetz, so bereitet er damit gerade die Erlösung vor. Die Entstehung des inneren Übels oder der Sünde aber muß Gott als möglich zulassen, weil ohne die Möglichkeit des Gegenteils auch das Gute wertlos sein würde. Nur das aus freier Entscheidung hervorgegangene Gute hat sittlichen Wert; wo aber Freiheit herrscht, bleibt auch das Böse möglich. Scheinbar unerklärlich ist nur die biblische Lehre, daß Gott durch Sünde straft (Joh 12 40 Rm 1 24 f. II Thess 2 11 I Pt 2 8). Das Rätsel löst sich aber, wenn wir folgendes beachten: Gott ist auch insofern, als er Sünde durch Sünde straft, nicht Verursacher des Bösen, sondern nur der Urheber des natürlichen Gesetzes, nach welchem sich das durch den freien Willen der Kreatur entstandene Böse entwickelt.

Wir kommen nach allem diesem zu folgendem Ergebnis. Ein abgesehen von der Korrelation mit der Sünde von Gott gesetztes und ein ewiges Übel erkennt die christliche Weltanschauung nicht an, und es gibt nach dieser Weltanschauung keine Lebenshemmung, die dies unter allen Umständen bleibt, außer der Sünde, welche nicht göttlichen Ursprungs ist, sondern in einem Mißbrauche der kreatürlichen Freiheit wurzelt. Korrelat der Sünde ist nun freilich das Übel, obwohl nimmermehr das Maß der Leiden des Einzelnen Maßstab seines sittlichen Zustandes und seiner Verschuldung ist. Aber das Übel ist als Phänomen der richterlichen und väterlichen Tätigkeit Gottes im Grunde eine Wohltat. Es ist nach seiner eigentlichen Bestimmung als Negation der Negation, als Hemmung der Lebenshemmung, eine zweite Gestalt des Guten oder der Lebensförderung selbst. Das Übel stellt sich dar als unmittelbare Gegenwirkung gegen die Lebenshemmung, folglich als unmittelbare Hemmung des falschen Lebens in dem wahren Leben. Die Heilkraft des Übels gibt sich daran zu erkennen, daß es durch die Schwächung der äußeren Natur dem inneren geschwächten Menschenleben zu Hilfe kommt. Kurz als Mittel der Strafe, Zucht und Bewährung verwandelt sich das physische Übel in ein Mittel zum Guten, und so gefaßt, hört es allerdings auf, ein malum zu sein. Das ethische Übel aber hat Gott gar nicht zum Urheber; und daß er es zuließ, würde nur dann ein Merkmal der Unvollkommenheit des Weltschöpfers und Weltregenten sein, wenn seine Macht a parte post ewig wäre, d. h. nicht wieder vernichtet werden könnte. Ihre dereinstige Vernichtung ist aber Gegenstand des religiösen

Glaubens, und hiermit vollendet sich die Theodizee. — Vgl. oben § 22, 2.

Hiermit ist die Lehre von der göttlichen Weltregierung im wesentlichen erledigt. Mit ihr stehen aber nach biblischer Anschauung im Zusammenhang die Engel. Die Lehre von den Engeln kann daher anhangsweise nach der Lehre von der Weltregierung behandelt werden. Diese Stelle ist ihr denn auch von einem Teile der älteren Dogmatiker angewiesen worden, z. B. von Calovius, freilich nicht von allen; denn z. B. Hollaz stellt folgende Reihenfolge auf: 1. de creatione; 2. de angelis bonis et malis; 3. de homine; 4. de providentia. Diese Anordnung aber entspricht nicht der biblischen Anschauung. Insofern weichen wir übrigens von den älteren Dogmatikern überhaupt ab, als wir hier nur die sog. guten Engel, die Werkzeuge der göttlichen Providenz, ins Auge fassen, dagegen nicht die bösen Engel oder Geister, die vielmehr bei der Lehre vom Wesen und Ursprung des Bösen in der Welt in Betracht kommen (oben § 10).

§ 26. Anhang. Die Lehre von den Engeln.

1. Die ältere lutherische Lehre. — Bei den älteren lutherischen Dogmatikern findet sich folgende Darstellung: 1. Über die Natur der Engel: Die Engel sind geistige Wesen, d. h. ohne materielle Leiblichkeit; nur κατ' οἰκονομίαν, um der Heilsveranstaltung willen, treten sie in eine unio accidentalis, in eine nicht zu ihrem Wesen gehörende Verbindung mit der Materie. Sie besitzen endliche, aber wahre Persönlichkeit. Demgemäß sind sie intelligente Wesen, ausgestattet mit einer besonders klaren Einsicht in ihre eigene Natur und in die Natur der Dinge. Ferner besitzen sie freien Willen; ihre Macht ist nicht gering, aber freilich anderseits so beschränkt, daß Allmacht nicht ihnen, sondern nur Gott zugeschrieben werden kann; namentlich fehlt ihnen die Schöpferkraft, sie vermögen weder irgend ein Wesen hervorzubringen, noch Tote zu erwecken, noch überhaupt Wunder im strengsten Sinne des Wortes für sich allein zu vollbringen. Ihre negativen Attribute sind: indivisibilitas (Unteilbarkeit), invisibilitas (Unsichtbarkeit), immutabilitas (Unveränderlichkeit) und illocalitas (Unräumlichkeit). Ihre positiven Attribute sind: vis intellectiva, vis volendi und summa agilitas (größte Beweglichkeit). 2. Über ihren status, d. h. über ihren Zustand vor und nach dem Falle wird folgendes gelehrt: Ursprünglich waren sie alle auf gleiche Weise gerecht, gut und heilig von Gott geschaffen, mit der Bestimmung, Gott zu verherrlichen und ihm einen heiligen Dienst zu widmen (ad glorificandum deum et sanctum ipsi praestandum ministerium). Aber ein Teil mißbrauchte seine Willensfreiheit und fiel von Gott ab; daraus ergab sich als status originalem secutus der status miseriae. Die übrigen verharrten in der ihnen anerschaffenen Heiligkeit und befinden sich infolgedessen im status gloriae, im Zustande der Herrlichkeit. Diese letzteren, die guten Engel, wurden von Gott dermaßen in ihrer Richtung auf das Gute befestigt, daß sie jetzt gar nicht mehr sündigen können, während sie zuvor zwar des Sündigens sich zu enthalten im stande waren, aber doch auch sündigen konnten. Ihre Erkenntnis und ihr Wille hat somit eine noch höhere Stufe der Vollkommenheit erreicht als zuvor. 3. Über das Geschäft der Engel findet sich bei den älteren Dogmatikern folgende Bestimmung: Officia et opera bonorum angelorum sunt, adorare

et laudare deum et mandata eius exsequi, tum impios puniendo, tum pios custodiendo et protegendo. Dies wird zuweilen auch spezialisiert und bemerkt, es sei ihr Beruf, der Kirche, dem Staate und den Familien Hilfe zu leisten. Was die Einteilung der Engel anlangt, so wird gelehrt, es gebe certi ordines inter angelos, also bestimmte Klassen; welche das aber seien und wie sie beschaffen seien, sei ungewiß.

2. Kritik und Erneuerung der Engellehre. — Die orthodoxe Lehre wurde nun aber besonders seit dem Ende des 17. Jahrhunderts der Kritik unterzogen, als deren namhaftester Vertreter zunächst Balthasar Bekker zu erwähnen ist. Sein Buch „Die bezauberte Welt" (s. oben S. 360) sprach aus, daß die Geister- oder Engellehre weder mit der Schriftoffenbarung noch mit dem Heilsbedürfnisse des Menschen wesentlich zusammenhange. Was speziell die guten Engel betrifft, so erkannte Bekker ihre Existenz zwar an, leugnete aber ihren Einfluß auf die Welt. Auch die meisten Rationalisten des 18. und 19. Jahrhunderts bestritten wenigstens nicht die Möglichkeit ihres Daseins, wohl aber den historischen und dogmatischen Charakter dessen, was in der hlg. Schrift von ihnen erzählt wird. Die Supernaturalisten hielten dies für bedenklich, legten jedoch auch ihrerseits kein sehr bedeutendes Gewicht auf die Engellehre und gaben meist zu, daß Erscheinungen und Hilfeleistungen der Engel nicht mehr zu erwarten sind. Storr z. B. bemerkt über die Angelologie, es komme nur darauf an, festzuhalten, daß Gott an den natürlichen Weltlauf nicht gebunden sei, sondern auch auf besonderen Wegen Hilfe leisten könne; und es sei einigermaßen wichtig, in dem Geschäfte der Engel einen Beleg dafür zu erblicken, daß Gott auch andere Wege offen stehen als der natürliche Weltlauf. Die neuere Orthodoxie ging aber weiter. Sie fand ein Walten der überweltlichen Gottheit ohne eine Vielheit von Geistern oder Engeln in der Körperwelt undenkbar, modifizierte jedoch die älteren Vorstellungen mannigfach. Martensen z. B. dachte bei der Engelwelt an die Welt der Ideen, verstand aber unter den Ideen: Mittelwesen und Mittler zwischen Gott und der wirklichen Welt, Lichtbringer, die den Menschen Botschaft bringen über Gott. Nicht die Ideen, wie sie vor dem abstrakten Denken stünden, sondern die Ideen, sofern sie angeschaut würden als lebendige Mächte und wirkende Geister, seien Engel. Über Hase und Schleiermacher s. unten S. 444.

3. Die biblische Lehre. — Zunächst ist die biblische Engellehre ins Auge zu fassen, obgleich wir uns hier auf die Details der biblischen Theologie nicht einlassen können[1]. Der biblische Grundbegriff der Engel nun ist der von Organen der göttlichen Weltverwaltung und namentlich von Offenbarungsboten. Was ihre Natur betrifft, so erscheinen sie in der Regel als von Gott geschaffene höhere, überirdische Lichtwesen. Als die eigentlichen Himmelsbewohner, gleichsam als der Stamm der jenseitigen, himmlischen Theokratie stellen sie die himmlische Herrlichkeit Gottes dar, dem sie dienen, den sie anbeten und dessen Thron sie in unmittelbarer Nähe umgeben, Job 1 6 Jes 6 1 ff. Dan 7 10 I Reg 22 19 Mt 18 10 Apk 4 und 7 11. Trotz ihrer Hoheit sind sie aber weder dem Sohne gleich, nach Hbr 1 4 f., noch dem hl. Geist. Als geschaffene Wesen sollen sie nicht angebetet werden, ja sie sind der Sünde fähig nach Job 4 18. Ihre Wirkungs- und Erscheinungssphäre ist das Gebiet der Natur und der Geschichte, ihr Zweck ist der Dienst in der göttlichen Weltverwaltung. Als stetige und unumgängliche Vermittler und Organe der göttlichen Vorsehung erscheinen jedoch

---

1) Heute betont man in der Regel die Mannigfaltigkeit der Geistwesen, die Abhängigkeit vom spätjüdischen Volksglauben und den spätjüdischen Spekulationen, sowie die Schwierigkeit, eine „Lehre" von den Engeln in der Bibel zu erkennen. Stoff und Literatur vgl. vor allem bei Holtzmann, Neutest. Th, u. Stade-Bertholet, Alttest. Th (Register).

die Engel in der Bibel nicht. Sie sollen vorzugsweise die außerordentlichen Offenbarungen Gottes den Menschen vermitteln. Daher erscheinen sie als Teilnehmer und tätige Werkzeuge z. B. bei der Offenbarung des Gesetzes (vgl. Act 7 53 Hbr 2 2 Gal 3 19); ebenso treten sie vor und nach der Geburt Christi als Verkündiger der frohen Botschaft auf. Auf diese und andere epochemachende Ereignisse in der Vorbereitung, Gründung und Entwicklung des Reiches Gottes bezieht sich vorzugsweise ihre Mitwirkung.

4. Prüfung und Ergebnis. — Vergleichen wir nun die biblische Lehre mit der der lutherischen Dogmatiker, so zeigt sich, daß die letztere manche Sätze enthält, welche in der Bibel gar keine Stütze finden. Namentlich steht nirgendwo in der Bibel geschrieben, daß die guten Engel infolge davon, daß sie am Abfall der übrigen von Gott nicht beteiligt waren, auch die Fähigkeit zum Sündigen verloren hätten. Gott allerdings kann nicht sündigen; die Engel aber müssen, wenn sie Kreaturen sind und wenn sie kreatürliche Freiheit besitzen, auch in der Lage sein, sündigen zu können. Ebenso ist die Unterscheidung eines status gratiae und eines status gloriae der Engel lediglich ein Produkt dogmatischer Vielwisserei ohne Schriftgrund. Die Erwägung aller Umstände, die hier in Betracht kommen, führt zu einem Resultat, welches wir in folgende drei Sätze zusammenfassen können: 1. Was die hl. Schrift über die Engel enthält, bildet keine ausreichende Grundlage für eine zusammenhängende Lehre, ein eigentliches Dogma läßt sich aus den Aussagen der Schrift über die Engel gar nicht bilden. 2. Die Realität der Engel kann man einerseits zwar nicht für unmöglich erklären, anderseits aber auch nicht erweisen. 3. Daraus folgt jedoch nicht, daß die ganze Vorstellung wertlos ist. In Beziehung auf den ersten dieser Sätze ist namentlich hervorzuheben, daß die Engel in der Bibel bald als Personen erscheinen, bald als bloße Kräfte, bald als personifizierte Kräfte; ferner können alle Momente des christlichen Glaubens, zu deren lebendigerer Veranschaulichung die Engelvorstellung dienen kann, auch ohne diese Stütze festgehalten werden. Die Überzeugung von der Existenz der Engel bildet also keinen notwendigen, keinen wesentlichen Teil des christlichen Glaubens. Die Aufstellung eines förmlichen Dogmas über sie ist mithin ebensowenig notwendig als möglich. Was unseren zweiten Satz betrifft, so gehen diejenigen zu weit, welche die Annahme, daß Engel existierten, geradezu für vernunftwidrig erklären. Auf dem Erdplaneten wirken Naturkräfte, die nicht in ihm begriffen sind; es wäre daher nicht unmöglich, daß auch geschaffene, aber überirdische geistige Wesen das Gleiche täten; und die Philosophie hat keinen entscheidenden Grund, deren Existenz und deren Einfluß auf die Menschenwelt a priori für undenkbar zu erklären. Auf der anderen Seite muß aber die Möglichkeit eingeräumt werden, daß die Engelvorstellung eine bloße jüdisch-christliche Zeitvorstellung war. Es gibt keine im strengsten Sinne des Wortes geschichtlich erwiesenen Tatsachen, welche uns die Überzeugung von der Existenz angelischer Wesen geradezu aufnötigen. Unzweifelhaft ist zwar, daß nicht nur die Apostel an die Realität guter und böser Geister geglaubt haben, sondern daß die Evangelien auch Christo selbst Aussprüche zuschreiben, die — wenn wirklich getan — es wahrscheinlich machen, daß er die im jüdischen Volke herrschende Vorstellung nicht verworfen hat. Namentlich dürfen Stellen wie Mt 13 39 41 49 nicht übersehen werden. Hier kann die Engelvorstellung nicht wohl als eine bloße Allegorie gefaßt werden, weil Christus hier die Engel selbst sinnbildlich in einem Gleichnis darstellt und man doch gewöhnlich nicht eine Allegorie wiederum bildlich darstellt oder ein Bild wiederum durch ein Bild deutet. Indessen eine absolute Gewißheit, daß der Bericht genau ist, haben wir nicht; und es ist keine Herabsetzung des Erlösers, wenn man für möglich erklärt, daß er die Verkündigung der irrtumslosen Wahrheit, die zu seinem Beruf gehörte, anlehnte an nationale Vor-

stellungen, die nicht selbst zur objektiven Wahrheit gehören. Dies konnte er aber freilich nur dann, wenn diese Vorstellungen, obgleich sie nur Vorstellungen waren, dennoch wertvolle und wichtige religiöse Ideen veranschaulichten, und das führt uns auf unsere dritte Schlußthesis. Man geht nämlich zu weit, wenn man mit de Wette sagt, die Engelvorstellung habe keinen Nutzen für die Andacht. Dagegen ist mit Recht bemerkt worden, die Wichtigkeit der Lehre von den Engeln im religiösen System müsse geschätzt werden nach ihrer Verbindung mit anderen Lehren; sie stehe z. B. in Verbindung mit der Idee von der Herrlichkeit Gottes. Man kann hinzufügen, daß die Engel als Objekte religiöser Anschauung geeignet sind, den Glauben an die göttliche Weltregierung zu beleben, und daß sie als ideale Vorbilder reiner und seliger Gottesgemeinschaft ihren Wert behaupten. Diese Bedeutung verbleibt aber der Engelvorstellung auch dann, wenn den Engeln keine wirkliche Existenz zuerkannt wird. Denn selbst ein Gedicht kann dazu dienen, objektive Wahrheiten zu verkörpern und zu vergegenwärtigen.

Hieraus ergibt sich, daß wir Hase nicht völlig zustimmen können. Er sagt (Dk 5, S. 187): Der Glaube an Engel als Diener, an Teufel als Knechte der Vorsehung widerspricht nicht der Gottesliebe, aber wenn auch ihr Dasein und Einwirken über allen Zweifel zu stellen wäre, so würden sie doch keinenfalls der Religion selbst angehören, sie sind immer nur durch Poesie und Aberglauben mit ihr verbunden worden. Denn der wahre Glaube an die Vorsehung bedarf nicht erst der Engel. Aber als ein heiliger Sagenkreis, fremd der Dogmatik und ihrem vergeistigenden Streben, gehört die Darstellung von Engeln und Teufeln dem kirchlichen Kultus und der Kunst an die Engel zunächst den bildenden, die Dämonen den redenden Künsten, indem sie mit einem geheimen Zauber für die Phantasie, aus der sie entsprungen sind, eine Fülle idealer Beziehungen sinnvoll versinnlichen.

Eher finden wir uns mit Schleiermacher zusammen. Die Engelvorstellung hat nach seiner Ansicht ihre eigentliche Heimat im Alten Testament, sei aber von dort auch in das Neue Testament hinübergekommen. Etwas Unmögliches schließe sie nicht in sich, und sie stehe mit der Grundlage alles gottesgläubigen Bewußtseins nicht im Widerspruch; nirgends aber sei sie in den Kreis der eigentlichen christlichen Lehre hineingezogen. Sie rühre von der Neigung her, mehr Geist in der Welt vorauszusetzen, als wir im Menschen gegenüber dem Stoffe finden. Christus und die Apostel könnten alles über sie gesagt haben, ohne eigene wirkliche Überzeugung, nur in Aneignung der volkstümlichen Vorstellung, welche aber von Anbequemung verschieden sei. Die Vorstellung könne auch ferner in der christlichen Sprache vorkommen, jedoch, ohne daß wir verpflichtet wären, etwas über die Realität festzustellen. Das Einzige, was als Lehre über die Engel aufgestellt werden könne, sei dieses, daß es auf unsere Handlungsweise keinen Einfluß haben dürfe, ob Engel sind, und daß Offenbarungen ihres Daseins jetzt nicht mehr zu erwarten seien.

Wir müssen das im wesentlichen für richtig halten, jedoch einerseits mit den Einschränkungen, die vorher schon geltend gemacht wurden, und anderseits mit der Ergänzung, daß die Engelvorstellung, auch wenn sie eine bloße Vorstellung sein sollte, ihren Wert behalten würde.

5. Die Dogmatik der Gegenwart. — Sie behandelt die Lehre von den Engeln meist ähnlich wie die vom Teufel (s. oben § 10). Die kritischen Theologen sind überzeugt, daß die Autorität Jesu sich höchstens auf solche Gedanken erstreckt, die unmittelbar mit dem Evangelium, mit seiner persönlichen Stellung zum Vater und zu uns, verknüpft sind und von uns religiös erlebt werden können. Daher sprechen sie von den Engeln meist nur in einem Zusatz oder Anhang. Kaftan, Reischle, Kirn und Häring sagen ausdrücklich, daß die Dogmatik keinen Anlaß und keine Mittel besitzt,

Glaubenssätze über die Engel zu bilden. Sie betonen energisch, „daß unser Verhältnis zu Gott jedenfalls nicht durch Engel vermittelt ist“ (Kaftan, Dogmatik, S. 284). Für die Sprache der religiösen Praxis wahren sie der Engelvorstellung wegen ihres Gebrauchs in der Schrift und wegen ihres symbolischen Wertes ausdrücklich ihr Recht: sie veranschauliche die Wahrheit, daß Gottes Schöpfermacht sich auch außerhalb der Grenzen der uns erkennbaren raumzeitlichen Welt, und zwar auf das Ziel des Reiches Gottes hin auswirkt, und außerdem die andere, daß Gott den Menschen durch uns jetzt unbekannte Mittel helfen kann (Häring, Glaube, S. 265). Den ersten von diesen beiden Gedanken macht Wendt zum Angelpunkt seiner Darstellung. Er gibt dabei der Engelvorstellung eine notwendige Stellung im Glauben und daher der Engellehre eine organische Stellung im Gefüge der Dogmatik. nämlich dort, wo er vom Heilszweck und dem Reiche Gottes spricht. Er will die Engelvorstellung gerade nicht als Veranschaulichung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch gelten lassen: der Christ soll die Einwirkungen Gottes auf die Welt so unmittelbar denken, „daß keine Vorstellung von der Erleichterung oder Steigerung dieser Einwirkung durch vermittelnde Organe noch Platz hat“. Dagegen sieht er in der christlichen Vorstellung von der Existenz unzähliger Engel im Himmel das notwendige Gegengewicht gegen unsere, praktisch unvermeidliche geo- und anthropozentrische Betrachtungsweise; er findet nämlich in der Engelvorstellung die Glaubenserkenntnis ausgedrückt, daß Gottes Liebe ewig währt und wirkt, daß sein Heilswille sich nicht auf das Menschengeschlecht beschränkt, das während einer kurzen Weltperiode unsern kleinen Erdball bevölkert, sondern außer den Menschen noch eine unendliche Fülle anderer Wesen zu Genossen seines ewigen Reiches macht (System, S. 123f; vgl. auch oben S. 431, Anm.).

Auch die heutige konservative Dogmatik spricht wenig von den Engeln, obwohl sie ihr Dasein aus Treue gegen die Schrift festhält. Bachmann bemerkt nur kurz, daß sich im Glauben eine Welt der Geister enthüllt, d. h. eine Welt geschöpflicher Organe Gottes zur Durchführung seines auf Natur und Menschheit bezogenen Willens (Grundlinien, S. 42). Genaueres wissen naturgemäß die Biblizisten zu sagen. Kähler meint, daß sich mit der Zuversicht zu der Unabhängigkeit des eignen persönlichen Daseins von dem sinnenfälligen Lebensboden zugleich der Blick auf das überirdische Reich persönlicher Geschöpfe erschließe, dessen Bestand und Hineinwirken in die Geschichte der Menschheit jenem Übergewichte dinglichen Daseins die Wage hält; sie dienen Gott bei seiner Vorsehung und Offenbarung, aber nicht als Vermittler der religiösen Beziehung der Menschen auf Gott, sondern nur als Mittel des Verkehrs mit den Menschen bei der geschichtlichen Offenbarung (Lehre, S. 267f.). Schlatter steht parallel zu Wendt. Auch ihm verdeutlicht der Engelgedanke die Herrlichkeit Gottes. Gott muß größer sein als die uns erfahrbare Welt. Die Erinnerung daran drängt dazu, eine nicht auf Natur und Menschen beschränkte „Entfaltung der Schöpferkraft anzusetzen, und die Aussage der Schrift berechtigt uns, über den Gedanken an eine bloße Möglichkeit hinauszugehen“. „Das Geheimnis ist uns nahe“ (Dogma, S. 92f.).

Literatur: S. oben Anm. zu Nr. 3 und § 10, Schluß; Cremer, Engel, RE 5, 1898, 364—72; Bertholet, Geister, Engel, Dämonen im AT, Judentum u. NT, RGG 2, 1910, 1217—24; Lueken, D. Erzengel Michael, 1898.

Vierte Abteilung.

Die Eigenschaften Gottes.

§ 27. Vorbemerkungen.

Bisher haben wir nur das Wesen Gottes, d. h. die Grundbestimmungen der göttlichen Natur festgestellt und dadurch ein Substrat für die Attribute gewonnen, die Gott beizulegen sind, hingegen noch nicht die religiös möglichen und religiös notwendigen Qualitätsbestimmungen erschöpft. Einen Unterschied zwischen Grundbestimmungen und anderweitigen Bestimmungen überhaupt zu machen, dieses Unternehmen erscheint zwar auf den ersten Blick nicht unbedenklich, bei näherer Erwägung aber stellt sich heraus, daß es erlaubt und geboten ist. Es gibt nämlich offenbar solche Bestimmungen, ohne welche der Begriff noch gar nicht gedacht ist, ohne deren Voraussetzung der Name „Gott" noch ein leerer Schall ist, kurz welche für den Gottesbegriff schlechthin konstitutiv sind. Es fragt sich aber, ob nicht alle Bestimmungen bei Gott dieser Art sind, so daß der Unterschied zwischen Grundbestimmungen und anderen Bestimmungen hinfällig würde. Denn was wir mit Recht von Gott aussagen, muß irgendwie in der objektiven Wirklichkeit sein Wesen mitkonstituieren. Indessen für unsere Auffassung Gottes ist doch eine Unterscheidung zwischen Allgemeinem und Speziellem, zwischen Grund und Folge oder Grund und Erscheinung nicht nur zulässig, sondern auch geboten; ebenso ist es ja der Sonne zwar nicht minder wesentlich, daß gewisse Gegenstände unter ihren Strahlen zerschmelzen, wie daß sie erwärmt, und dennoch kann beides nicht koordiniert werden, sondern die Wirkung des Schmelzens ist erst eine Folge der Erwärmung, genau wie anderseits die Verhärtung mancher Substanzen. Daher dürfen und müssen wir über die Grund- und Wesensbestimmungen hinausgehen.

Das religiöse Bedürfnis, sich von Gott eine möglichst lebendige Vorstellung zu bilden, findet keine hinreichende Befriedigung in der Anerkennung Gottes als des Unbedingten, Heiligen und Alleinweisen, auch nicht in den daraus folgenden „immanenten" Attributen der Einheit, Unendlichkeit, Unveränderlichkeit, Ewigkeit und Lebendigkeit, vielmehr erst in der Hinzunahme der die Beziehungen Gottes zur Welt darstellenden Eigenschaften im engeren Sinne des Wortes. Diese sollen das Wesen Gottes im besonderen zum Ausdruck bringen und eine bestimmtere, konkretere Vorstellung von ihm vermitteln. Daher entstand neben der Lehre vom Wesen Gottes der Artikel von den Eigenschaften Gottes (attributa divina, auch perfectiones genannt, zuweilen auch proprietates; doch bezeichnet dieses Wort gewöhnlich die trinitarischen ἰδιώματα, während praedicata in der Regel die göttlichen Tätigkeiten, z. B. die Schöpfertätigkeit, betreffen).

1. Die Realität der göttlichen Eigenschaften. — Eine ganz unbestimmmte und leere Vorstellung von Gott genügt unserm frommen Bewußtsein nicht; aber der Lebendigkeit der Vorstellung von Gott tritt anderseits als gleichberechtigter Gesichtspunkt gegenüber die Reinheit der Idee von Gott, und es fragt sich, ob und unter welchen Bedingungen diese Reinheit der Gottesidee festgehalten werden kann, wenn wir Gott Eigenschaften beilegen. Namentlich drei Bedenken erheben sich dagegen und erheischen eine Berücksichtigung. Das erste läßt sich ausdrücken durch die Frage: Wird nicht etwas Akzidentielles oder Zufälliges oder Unwesentliches in Gott hineingelegt oder von außen an ihn herangetragen, wenn man nicht stehen bleibt bei dem Wesen Gottes und folglich bei dem, was für Gott wesentlich ist, sondern

außerdem noch anderes von ihm aussagt? Das zweite Bedenken läßt sich folgendermaßen formulieren: Wird nicht die innere Einheit oder die Einfachheit Gottes aufgehoben, wenn man ihn zum Träger einer Vielheit von Eigenschaften macht, oder m. a. W.: erscheint er da nicht als ein aus Teilen bestehendes, zusammengesetztes Wesen? Drittens kann man die Frage aufwerfen: Wird nicht Gott subsumiert unter ein höheres Allgemeines, sei es ein Begriff oder eine Idee, wenn man ihm Eigenschaften beilegt, so daß seine Absolutheit gefährdet ist? Erscheint nicht z. B., wenn wir sagen: Gott ist gerecht — die Gerechtigkeit als eine dem göttlichen Wesen übergeordnete reale Idee, an welcher dieses göttliche Wesen nur eben teil hat?

Alle diese Bedenken sind tatsächlich im Lauf der Geschichte geltend gemacht worden, und zwar schon von den Kirchenvätern, ferner von den Scholastikern des Mittelalters, endlich von den altprotestantischen Dogmatikern und von neueren Theologen. Sie haben einen Teil der Dogmatiker aller Zeiten veranlaßt, die sog. Eigenschaften Gottes für bloße subjektive Formen unserer Auffassung des göttlichen Wesens zu erklären, denen in der Wirklichkeit nichts Besonderes entspreche. Zu dieser Ansicht neigt sich Augustin, unbedingt vertreten aber wird sie von den Nominalisten des Mittelalters. Augustin dringt darauf, daß man Gott nicht als ein aus Teilen bestehendes, zusammengesetztes Wesen betrachte, und hebt hervor, daß der Unterschied der göttlichen Eigenschaften von der göttlichen Wesenheit und von einander auf die subjektive Seite der menschlichen Erkenntnis falle, welche nicht umhin könne, was in der Wirklichkeit in einander ist, neben einander und nach einander zu betrachten und so die Wesenheit Gottes gleichsam aus einander zu nehmen. Die Nominalisten des späteren Mittelalters, namentlich Occam und Gabriel Biel, vertreten diesen Standpunkt ganz entschieden und ohne Einschränkung; sie erklären die Verschiedenheit der angeblichen Eigenschaften Gottes für eine bloße Verschiedenheit der Namen oder Ausdrücke. Attributa divina, lehren sie, nec rei nec rationis distinctione inter se aut ab essentia divina distingui, sed omnem distinctionem esse solum in nominibus. Diese streng nominalistische Ansicht teilen aber in der patristischen und in der scholastischen Periode keineswegs alle die Theologen, welche die vorher erwähnten Bedenken im allgemeinen für erheblich erachten; ebensowenig die altkirchlichen und neukirchlichen Dogmatiker des Protestantismus.

Schon Basilius der Große bemerkt vermittelnd (Contra Eunomium I 7), trotz ihres subjektiven Gepräges seien die Eigenschaftsbestimmungen nicht etwas, dem in der Wirklichkeit gar nichts entspreche; sie seien vielmehr nach der einen Seite hin Anerkennung oder Aussage dessen, was Gott innewohne, ὁμολογία τοῦ κατ' ἀλήθειαν τῷ θεῷ προσόντος. Die Thomisten aber stellen einander gegenüber eine distinctio rationis ratiocinantis und eine distinctio rationis ratiocinatae, eine Unterscheidung der auffassenden Vernunft und eine Unterscheidung der aufgefaßten Beziehung, d. h. sie stellen einander gegenüber eine Unterscheidung, welche lediglich der subjektiven Auffassungsweise angehört, und eine, welche zwar gleichfalls nicht in Gott an sich begründet ist, aber doch in Gott, sofern er aufgefaßt wird, also in den Beziehungen Gottes zum Endlichen. Sie selbst, die Thomisten, führen nun die Eigenschaften Gottes auf diese letztere Unterschiedenheit zurück, erkennen also darin zwar keine realen Unterschiede des göttlichen Wesens selbst an sich, wohl aber den Ausdruck von etwas Objektivem, von etwas nicht bloß Gedachtem. Aber auch die Scotisten tun das letztere. Sie sagen nämlich: Bei aller realen Einheit des göttlichen Wesens unterscheiden sich doch seine Eigenschaften an sich selbst und ohne alles Zutun unseres Erkenntnisvermögens formaliter. Diese beiden Lösungen des

Problems, die thomistische und die scotistische, welche sich nur in den Ausdrücken von einander unterscheiden, haben nun die lutherischen Dogmatiker unter Verwerfung des strengen Nominalismus mit einander verknüpft. Demgemäß sagt Hollaz: Attributa divina ab essentia divina et a se invicem distinguuntur non nominaliter, neque realiter, sed formaliter; secundum nostrum concipiendi modum, non sine certo distinctionis fundamento, d. h. 1. die verschiedenen Eigenschaften Gottes sind zwar keine realen Unterschiede in Gott an sich, sie sind aber 2. auch keine bloßen verschiedenen Ausdrücke derselben Sache, sondern sie sind verschiedene Darstellungsformen des einfachen göttlichen Wesens, die den wirklich vorhandenen verschiedenen Beziehungen Gottes zu den mannigfaltigen endlichen Dingen und Zuständen entsprechen, also einer gegenständlichen Grundlage nicht entbehren. Dasselbe meint Quenstedt, wenn er sagt: Alia est distinctio rationis ratiocinantis, quae fit per meram intellectus nostri operationem, qualis est distinctio inter gladium et ensem; et alia distinctio rationis ratiocinatae, ubi est fundamentum aliquid in re. Er vergleicht Gott mit einem Sonnenstrahl, der zwar in sich einig ist, jedoch nach der Verschiedenheit der Gegenstände, auf welche er trifft, zugleich erleuchtet und erwärmt, bleicht und schwärzt. Die meisten neueren Dogmatiker stimmen damit überein.

Anders Schleiermacher. Er bleibt, wenn auch ohne volle Konsequenz, im allgemeinen dabei stehen, die Unterschiede als distinctiones rationis ratiocinantis zu fassen; d. h. alle Relationen Gottes zur wirklichen Welt sind für ihn die verschiedenen Beziehungen, in denen uns die an sich einfach Eine Weltursächlichkeit Gottes erscheint. Jene Relationen sind also nach Schleiermacher nicht objektiv im Absoluten begründet, sondern die Verschiedenheit der göttlichen Eigenschaften ergibt sich lediglich aus der Verschiedenheit der Standpunkte subjektiver Betrachtung (vgl. übrigens I. A. Dorner: J f. deutsche Th 1857, S. 495 f.). Dagegen bemerkt z. B. K. I. Nitzsch mit Recht: die Eigenschaften sind begriffliche Auffassungen der Beziehungen, und zwar der wirklichen Beziehungen Gottes zur Welt.

Werden die göttlichen Eigenschaften so gefaßt, so erledigen sich die oben (S. 446 f.) erwähnten drei Bedenken von selbst. Das erste Bedenken gegen die Behauptung von Eigenschaften ging dahin, daß in Gott nichts Akzidentielles oder Unwesentliches hineinverlegt werden dürfe. Dieses Bedenken erledigt sich durch die Definitionen, welche die alten Dogmatiker, denen wir uns hier anschließen können, vom Begriff der Eigenschaften geben. Sie bezeichnen nämlich die attributa als notwendig und wesentlich, als solche, welche ohne Gefährdung der Gottesidee nicht verleugnet werden können. Sie geben also keine zufälligen und unwesentlichen Aussagen, sondern sind selbst Ausdrücke von Wesentlichem, ja sie sind identisch im dem Wesen Gottes, essentiae divinae identificantur, wie Quenstedt sagt. Zweitens erscheint Gott als Träger von Eigenschaften auch nicht als ein zusammengesetztes, aus Teilen bestehendes Wesen. Denn wir behaupten in Gemeinschaft mit den älteren Dogmatikern, daß die eigenschaftlichen Unterschiede nicht in Gott an sich fallen, sondern sich nur aus den neben einander und nach einander aufgefaßten oder gedachten Beziehungen ergeben, in denen der an sich schlechthin einfache Gott zur Vielheit der endlichen Dinge und Zustände steht. Endlich erledigt sich auch das dritte jener Bedenken. Denn die Aussage der Eigenschaften von Gott ist nicht so gemeint, als ob Gott unter die entsprechende Idee subsumiert werden sollte als ein bloß Teilhabender; sondern umgekehrt die entsprechenden Ideen, z. B. die Idee der Gerechtigkeit, sind in Gott vollständig verwirklicht und werden nicht in synthetischem, sondern analytischem Sinne von ihm ausgesagt; gerechte Menschen haben teil am Göttlichen, welches die Gerechtigkeit einschließt. Gott aber ist die Gerechtigkeit, so daß dieser Begriff dem Begriff der Gottheit nicht übergeordnet ist.

2. Die Ableitung der göttlichen Eigenschaften. — Es fragt sich nun: welches sind diese Eigenschaften und wie finden wir sie? Mit dieser Frage hatte schon die Spätantike sich beschäftigt. Der Platoniker Albinus (ca. 152 n. Chr. = Alkinoos) lehrte drei Wege der Gotteserkenntnis: den der Abstraktion (κατὰ ἀφαίρεσιν), den der Kausalanalogie (κατὰ ἀναλογίαν) und den der Erhebung (wegen der ὑπεροχή Gottes). Vgl. Freudenthal, Hellenist. Studien, 1879, S. 285 ff.; auch Harnack, DG 4, I 666. Von den Neuplatonikern übernahm dann Dionysius Areopagita das Verfahren. Er unterschied die apophatische und kataphatische Theologie; jene steigt, alles Irdische negierend, zu Gott hinauf, während diese von Gott zu seinen Wirkungen herabsteigt, um aus diesen sein Wesen zu erschließen. Doch deutet er auch eine Dreiteilung an (De divin. nominibus VII, 3): Aus seiner eigenen Natur vermögen wir Gott nicht zu erkennen; denn diese ist unerkennbar und ragt über allen Verstand und Geist hinaus. Wir müssen ihn daher erkennen aus der Ordnung alles Seienden, die sein Abbild trägt, indem wir zu jenem über alles Erhabenen aufsteigen — in der Wegnahme von allem, in der Erhebung über alles und in der Ursache von allem: ἐν τῇ πάντων ἀφαιρέσει καὶ ὑπεροχῇ καὶ ἐν τῇ πάντων αἰτίᾳ.

Das Mittelalter bildete dann genauer die drei Methoden der Gotteserkenntnis aus, die via negationis, die via eminentiae und die via causalitatis, also den Weg der Verneinung, den Weg der Steigerung und den Weg der Ursächlichkeit. Die via negationis fand man darin, daß man Gott vergleichend die Unvollkommenheiten der Kreaturen absprach, z. B. die Materialität. Die via eminentiae fand man darin, daß man Gott die Vollkommenheiten der Kreaturen gleichfalls beilegte, aber in gesteigertem Grade oder vielmehr in absolutem Sinne, z. B. Allweisheit. Die via causalitatis beschritt man insofern, als man von der Welt oder den Kreaturen und ihrer Beschaffenheit als der Wirkung auf Vollkommenheiten Gottes als ihrer letzten Ursache schloß, z. B. aus der geistigen Natur des Menschen auf die Geistigkeit seines göttlichen Urhebers. Diese Methode ging von den Scholastikern des Mittelalters auf die altprotestantischen Scholastiker über. Sie findet sich bei Gerhard, Musäus und Hollaz, bei den beiden letzteren jedoch nur zur Gewinnung der natürlichen Gotteserkenntnis, nicht zur Gewinnung der übernatürlichen. Begründet wurde sie von den protestantischen Scholastikern in folgender Weise: 1. bei der via negationis durch den Grundsatz: quod summe perfectum est, ei nullus inest defectus, also: das schlechthin Vollkommene muß frei sein von allen Mängeln; 2. bei der via eminentiae durch den Grundsatz: quidquid exstat in effectu, praeexistit in causa, d. h. alles, was in der Wirkung vorhanden ist, existiert urbildlich in der Ursache dieser Wirkung; 3. bei der via causalitatis durch das Axiom: effectus testatur de causa eiusque perfectione, also die Wirkung zeugt für die Ursache und ihre Vollkommenheit.

Eine genauere Prüfung kann nicht schlechthin bestreiten, daß jene drei Methoden eine richtige Anweisung zur Auffindung der göttlichen Eigenschaften geben. Aber sie können nicht ohne weiteres koordiniert werden, sondern die via eminentiae ist eine bloße Ergänzung der via causalitatis. Die Eigenschaften Gottes sind im allgemeinen zu entwickeln aus der Gegenüberstellung einerseits des Wesens Gottes als des Unbedingten, Heiligen und Alleinweisen und anderseits der Tatsachen und der Qualitäten der Welt, der physischen und der sittlichen Welt, der Natur und der Geschichte, der Sünde und der Erlösung. Werden diese beiden Realitäten (Gott und Welt) an einander gehalten, so ergibt sich einerseits ein negatives Verhältnis zwischen beiden. Denn unsere Grundvorstellung vom Wesen Gottes nötigt uns, die am endlichen Sein haftenden Schranken dem unendlichen Sein abzusprechen. Auf der anderen Seite erkennen wir aber auch ein positives Verhältnis zwischen Gott

und Welt, welches darauf beruht, daß in der Wirkung nichts sein kann, was nicht auch irgendwie in der Ursache sich fände. Und die via causalitatis ist nun eben jene via positionis, welche die Kehrseite der via negationis bildet; insofern kann die via causalitatis der via negationis koordiniert werden. Von der via eminentiae gilt dies aber nicht, sondern diese hat nur die Bedeutung eines Korrektivs der via positionis. Wenn nämlich der Kausalitätsweg die Gleichartigkeit Gottes und der Welt ins Licht stellt, so kann dies nicht geschehen, ohne daß innerhalb der Gleichartigkeit doch wiederum der Unterschied des absoluten und des endlichen Seins hervorgehoben wird. Dazu eben dient die via eminentiae; sie verbürgt, daß, was der Kreatur und dem Schöpfer gemein ist, doch diesem in eminenter, absoluter und urbildlicher Weise beigelegt wird, der Kreatur nur in abbildlicher, relativer.

3. Die Einteilung der Eigenschaften. — Die alten Dogmatiker hatten eine große Anzahl verschiedener Methoden der Klassifikation. König, Quenstedt u. a. unterscheiden attributa absoluta (oder immanentia oder quiescentia) und relativa (oder transeuntia oder operativa), Eigenschaften, welche das göttliche Wesen rein an sich beschreiben, ohne Rücksicht auf eine auf die Welt gerichtete Tätigkeit, und Eigenschaften, die in der göttlichen Wirksamkeit sich darstellen und unmittelbare Ausgangspunkte einer nach außen gerichteten Tätigkeit oder doch eines Verhaltens zur Welt sind. Auch neuere Dogmatiker, wie Twesten, Kahnis und Thomasius, haben diese letztere Einteilung beibehalten, Thomasius freilich mit eigentümlicher Umdeutung (s. unten § 45, I 2). Immanente Eigenschaften sind ihm die absolute Macht und Heiligkeit sowie die absolute Wahrheit und Liebe. Die relativen Eigenschaften sind ihm namentlich die Allmacht, die Allgegenwart und die Allwissenheit. Letztere, sagt er, verhalten sich zu den ersteren wie die Erscheinung oder die Betätigung nach außen zu dem Wesen, das sich darin betätigt. „Die immanenten Eigenschaften kann Gott nicht aufgeben, weil er damit sich selbst aufgeben würde; der relativen dagegen kann er sich begeben, weil die Welt und also auch die Beziehung auf dieselbe für ihn nicht notwendig ist. Indem er sich ihrer begibt, gibt er nichts dahin, was ihn zu Gott macht; sein Wesen erleidet dadurch keine Minderung. Er begibt sich aber ihrer in heiliger Liebe, um in Wahrheit ein menschlich-natürliches Leben, ein Leben im Fleisch durchzuleben und uns erlösen zu können. Er ist also während dieses Stadiums kein allmächtiges, kein allgegenwärtiges, kein allwissendes Wesen — und zwar deshalb nicht, weil er es nicht sein will; aber er ist und bleibt doch als der menschgewordene die absolute Macht, Wahrheit, Heiligkeit und Liebe, d. h.: wesentlich Gott.“ Diese Theorie soll eine Reproduktion jener altlutherischen sein, und die Zweideutigkeit des Begriffs der Relativität wird dazu benutzt, bei scheinbarer Übereinstimmung etwas ganz anderes aus dem Gegensatz zwischen absoluten und relativen Eigenschaften Gottes zu machen, als was die älteren Dogmatiker durch ihn ausdrücken wollten. Die älteren Dogmatiker stellen nämlich die attributa relativa nicht in Gegensatz zu den attributa essentialia, die relativen Eigenschaften nicht in Gegensatz zu etwaigen anderen allein wesentlichen, sondern „relativ“ nennen sie hier das, was eine Beziehung zu etwas anderem, ein Verhalten oder Wirken nach außen hin ausdrückt. Hätte man sie gefragt, ob die relativen Eigenschaften minder wesentlich seien als die absoluten, so würden sie dies verneint haben. Thomasius dagegen versteht unter „relativ“ 1. zwar auch das, was die altkirchlichen Dogmatiker darunter verstehen, zugleich aber 2. das, was man sonst akzidentiell nennt. Mit Recht bemerkt I. A. Dorner gegen diese Theorie (Über die Unveränderlichkeit Gottes, J f. deutsche Th 1858, S. 587): „Wenn dem göttlichen Leben auch nur eines der Momente, aus welchen es sich ewig konstituiert, fehlen würde, auch nur auf einen Augenblick, so wären auch die anderen Momente nicht mehr; denn sie sind alle nur als sich be-

dingend und durcheinander bedingte, sie stehen und fallen miteinander. In dem Leben Gottes ist daher nichts von dem Unterschied zwischen Akzidenz und Substanz zuzulassen. Es existiert nichts in Gott bloß zufällig oder was nicht existieren müßte. Was wirkliche Vollkommenheit für das göttliche Wesen ist, das muß auch in ihm ewig gleich verwirklicht sein; für Wahl und Wechsel ist da keine Stelle." Nach allem diesem können wir in der Umdeutung der altkirchlichen Theorie, welche Thomasius unternimmt, keine Verbesserung finden.

Die zahllosen anderweitigen Klassifikationen oder Einteilungen der göttlichen Eigenschaften können hier nicht alle beurteilt oder auch nur erwähnt werden. Baier unterscheidet attributa negativa und positiva. Einige Dogmatiker, wie Bretschneider und Hahn, verfahren psychologisch und teilen die Attribute Gottes in Eigenschaften des Seins, des Verstandes, des Willens und des Gefühls, oder in Eigenschaften des Lebens, Wissens und Wollens. Marheineke unterscheidet sie nach Maßgabe der angeblichen dreifachen Grundbestimmtheit des göttlichen Wesens als des wahren, des ewigen und des seligen.

Wir knüpfen an jene altdogmatische Methode an; nur wenden wir sie anders als die älteren Dogmatiker und ergänzen sie außerdem durch eine Unterteilung. Die immanenten oder ruhenden Bestimmtheiten Gottes sind nicht Eigenschaften im eigentlichen Sinne, sondern Wesensbestimmtheiten. Dahin gehören z. B. die Einheit und die Unendlichkeit (s. die übrigen oben § 21). Auch diese ergeben sich, wie die sog. attributa transeuntia oder operativa, aus einer Vergleichung Gottes mit der Welt; aber sie sind nicht direkt Grundlagen oder vielmehr Ausdrücke der positiven Beziehungen zur Welt, d. h. nach außen hin, auf die Welt gerichteter göttlicher Tätigkeiten. Ihnen gegenüber stellen wir als einzige eigentlich eigenschaftliche Prädikate die sog. attributa transitiva oder operativa, welche direkte Beziehungen zur Welt, Grundlagen und Normen des göttlichen Wirkens auf die Welt und in der Welt ausdrücken. Diese eigentlichen Eigenschaften sind aber nach verschiedenen Gesichtspunkten zu unterscheiden und zusammenzufassen. Wir müssen, um diese Gesichtspunkte richtig zu bestimmen (teilweise nach Lücke, Grundriß der ev. Dk, 1845), das christliche Offenbarungsbewußtsein in seine Hauptmomente zerlegen und aus jedem die entsprechenden Kardinalbegriffe entwickeln. Solcher Hauptmomente sind aber drei zu unterscheiden; 1. das Offenbarungsverhältnis Gottes zur Welt als Welt überhaupt; 2. das näher bestimmte Offenbarungsverhältnis Gottes zur sittlichen Welt und zwar abgesehen von der Erlösung; 3. das Offenbarungsverhältnis Gottes zur sittlichen Welt als der zu erlösenden oder erlösten. So entsteht das System der Eigenschaften. Aus dem ersten Gesichtspunkte ergeben sich: 1. die Allmacht, 2. die Allgegenwart, 3. die Allwissenheit; aus dem zweiten: 1. die transitive Heiligkeit, 2. die Gerechtigkeit; aus dem dritten: 1. die heilige Liebe, 2. die transitive Weisheit.

Literatur: Böhme, Die Lehre von den göttl. Eigenschaften, 1826; Bruch, Die Lehre von den göttl. Eigenschaften, 1842; I. A. Dorner, Über die Unveränderlichkeit Gottes, J f. deutsche Th 1857f.

4. Die Stellung der gegenwärtigen Dogmatik. — Die Realität und Ableitung der göttlichen Eigenschaften mußte schon oben § 12,2 gestreift werden. Die drei Wege der Gotteserkenntnis werden meist völlig zu Gunsten der historischen Offenbarung verworfen; nur manche Dogmatiker lassen ihnen eine gewisse, immerhin durchaus nicht tragende Bedeutung (z. B. Schmidt, Dogmatik, II 124f; Kalweit RGG 2, 1554; Kähler, Lehre, S. 163). Gerade dank der Berufung auf die historische Offenbarung aber gelten nun die Eigenschaften überall als Bezeichnung wirklicher, obschon nicht adäquater Erkenntnis des göttlichen Wirkens und Wesens; nur sollen sie niemals von einander isoliert, sondern nur als Momente des einheitlichen Wesens ver-

standen werden (z. B. Reischle, Glaubenslehre, S. 91). Einig sind die neueren Dogmatiker auch in der Verwerfung der zahlreichen scholastischen Distinktionen, die gerade in der Eigenschaftslehre erhalten geblieben waren. Was nicht mit innerer Notwendigkeit aus Offenbarung und Glauben erwächst, wird ausgeschieden. Daher ist die moderne Eigenschaftslehre auch durch eine starke Vereinfachung und religiöse Vertiefung ausgezeichnet.

Große Verschiedenheit herrscht dagegen noch in der Einteilung der Eigenschaften. Die Unterscheidung zwischen ruhenden und wirkenden oder zwischen solchen der Weltabgezogenheit und der Weltbezogenheit oder zwischen negativen und positiven ist bei der ganzen Auffassung der Eigenschaften nicht mehr möglich. Vielfach herrscht eine Dreiteilung. So nennt J. Kaftan drei Grundeigenschaften Gottes: Liebe, Heiligkeit, Allmacht. Schmidt verfährt psychologisch, indem er erst die Eigenschaften des göttlichen Seins (Ewigkeit, Allgegenwart), dann die des Wissens (Allwissenheit, Allweisheit), endlich die des Willens (Allmacht, Heiligkeit) behandelt. Pfleiderer leitet aus der Offenbarung Gottes in der Naturordnung die ewige und allgegenwärtige Allmacht und Allwissenheit, aus der in der sittlichen Weltordnung die Heiligkeit und Gerechtigkeit, aus der in der religiösen Heilsordnung die Liebe und Weisheit ab. Noch häufiger aber werden zwei Gruppen gebildet: einerseits Allmacht, Allgegenwart, Ewigkeit, Stetigkeit, anderseits (Liebe, Heiligkeit) Gerechtigkeit, Gnade, Weisheit. Freilich begründet man diese Gruppierung verschieden, je nach der Auffassung des göttlichen Wesens (s. oben §§ 11,2; 15,2). Häring z. B. nennt jene die Eigenschaften der absoluten Persönlichkeit, diese die der heiligen Liebe (Glaube, S. 320ff. 326ff.); Wendt spricht bei jenen von allgemeiner, bei diesen von ethischer Näherbestimmung des Wesens; Cremer stellt die zweite Reihe voran als „die in der Offenbarung sich erschließenden Eigenschaften Gottes“ und läßt ihnen dann die andern folgen unter dem Titel „die in dem Gottesbegriff enthaltenen Eigenschaften im Lichte der Offenbarung“ (Die chr. Lehre v. d. Eigenschaften Gottes, 1897, BFchrTh).

A. Die Eigenschaften der ersten Klasse (Beziehungen Gottes zur Welt überhaupt).

§ 28. Die Allmacht.

Sie ist nach biblischer Anschauung die Eigenschaft Gottes, kraft welcher er der alleinige und unmittelbare Grund für das Dasein der gesamten Welt ist und in dem von ihm geordneten Weltlauf unbeschränkt waltet, wie er will. Erwiesen wird die göttliche Allmacht in der Bibel sowohl aus der Schöpfung wie aus der Erhaltung der Welt (Gen 1_{1}ff. Ps 33_{9} Ps 145_{3}ff. Jes 40_{12-31} Job 38f. 42_{2} Hbr 1_{3}). Dabei werden die Naturkräfte bald als Organe Gottes hingestellt, in denen er selbst wirkt und die Größe seiner Macht offenbart, bald als Folie seiner übergreifenden Wirkungskraft. Welt- und Naturkräfte erscheinen nämlich nicht überall als unselbständige Medien der göttlichen Wirksamkeit, sondern zuweilen auch als relativ selbständige Mächte, denen aber Gott in seiner Allmacht überlegen ist. Dies ist namentlich in solchen Stellen der Fall, in denen

Gottes Allmacht als die Macht, Wunder zu tun, gepriesen wird (Ps 77 15 98 1). Die Wirkungen der Allmacht Gottes sind teils physischer Art, teils unmittelbar religiös-moralischer; religiös-moralischer z. B. Mt 19 26, vgl. Eph 1 19 3 20 II Kor 9 8 II Pt 1 3. Der biblische Name, welcher auf die Allmacht Gottes hindeutet, ist in den kanonischen Büchern des ATs אֵל שַׁדַּי; in den Apokryphen: ὁ παντοκράτωρ, oder auch ὁ φοβερός, ὁ ἰσχυρός, ο πάσης δυνάμεως δυναστεύων. Der stärkste Ausdruck aber für die Allmacht Gottes und zugleich der, welcher ihr Wesen vom rein religiösen Standpunkte aus am treffendsten zusammenfaßt, liegt in der biblischen Sentenz: bei Gott ist kein Ding unmöglich (Gen 18 14 Lc 1 37 Mt 19 26).

Vorzüglich diese Sendenz hat Anlaß gegeben zu den dogmatischen Erörterungen über die göttliche Allmacht, welche uns im patristischen, scholastischen und protestantischen Zeitalter begegnen. Die religiöse Anschauungs- und Ausdrucksweise geht scharfen Grenzbestimmungen gern aus dem Wege und widerstrebt begrifflicher Genauigkeit; die Philosophie dagegen und überhaupt die Wissenschaft erfordert beides. Aus diesem Grunde bedarf mancher an sich richtige Satz, wenn er aus der religiösen in die wissenschaftliche Ausdrucksweise übersetzt wird, einer Begrenzung und Umgestaltung. Dies gilt auch von jener biblischen Sentenz.

Aus der Geschichte der Lehre. Schon Origenes und Augustin blieben nicht bei dem Satze stehen, daß Gott wirklich schlechthin gar nichts unmöglich sei, sondern fügten die unvermeidlichen Einschränkungen hinzu, welche er fordert. Gott, sagt Augustin, kann nicht sterben, nicht seine Vollkommenheit verlieren, kann nicht sündigen; ja noch mehr: Gott kann Geschehenes nicht ungeschehen machen, kann Wahres nicht falsch machen (Contra Faustum Manich., XXVI, 5); er kann nicht im Widerspruch mit sich selbst handeln, ebensowenig im Widerspruch mit der Natur im höchsten Sinne des Wortes, weil in diesem Sinne die Naturordnung mit seiner eigenen Vorsehung zusammenfällt. Ja sogar durch das niedere Naturgesetz ist Gottes Allmacht nach Augustin gewissermaßen beschränkt. Denn sie greift zwar insofern über das niedere Naturgesetz hinaus, als sie im stande ist, an den Dingen etwas anderes geschehen zu lassen, als worauf sie von Natur angelegt sind; aber auch die göttliche Allmacht kann nichts an den Dingen geschehen lassen, wovon sie nicht wenigstens die Möglichkeit selbst in ihnen gesetzt hat. Denn nicht vermöge einer willkürlichen Macht, nicht vermöge einer temeraria potentia, sondern vermöge der Kraft seiner Weisheit ist Gott allmächtig; er läßt das an jeglichem zu seiner Zeit geschehen, wovon er zuvor die Möglichkeit in es hineingelegt hat (De genesi ad litt., l. IX, c. 17). Kurz, was Gott vermag, ist beschränkt nach Maßgabe seines Wesens und seines Willens; und allmächtig ist er nur insofern, als er kann, was er will. Aber freilich, soweit sein Wille reicht, so weit reicht auch seine Macht (De civ. dei, l. XXI c. 5 u. c. 7). In Übereinstimmung mit Origenes und Augustin ließen sich nun auch die mittelalterlichen Scholastiker eine gewisse Beschränkung der göttlichen Allmacht gefallen. Sie pflegten in bezug auf das Böse und Verkehrte oder auch sich selbst Widersprechende von Gott zu sagen, daß er es ebensowenig tun könne als tun wolle. So sagt Petrus Lombardus (Sentent., I 42): Gott ist schlechterdings unleidens-

fähig, tun aber kann er alles, mit einziger Ausnahme dessen, wodurch seine Würde verletzt werden und seine Hoheit Einbuße erleiden müßte. Darin liegt aber keine Verminderung seiner Allmacht. Denn dergleichen, nämlich seiner Unwürdiges zu vermögen, ist kein Zeichen von Macht, sondern von Ohnmacht. Derselben Ansicht ist Thomas von Aquino; nur weicht er in den Worten dem Zugeständnisse aus, das er der Sache nach macht. Er spricht nämlich die Meinung aus, es sei nicht passend, zu sagen, Gott könne etwas nicht, und wäre es auch das seiner Unwürdige. Passender sei, auch in Beziehung auf solches lediglich zu sagen, es sei unmöglich, aber nicht: Gott könne es nicht (convenientius dicitur, quod ea non possunt fieri, quam quod Deus ea non possit facere). Ja sogar mit dem Spruche des Engels (Lc 1 37) weiß sich Thomas abzufinden, nämlich mit den Worten: οὐκ ἀδυνατήσει παρὰ τῷ θεῷ πᾶν ῥῆμα, d. h. *bei Gott ist kein Ding unmöglich*. Hierzu bemerkt er nämlich, das Widerspruchsvolle sei gar kein ῥῆμα, sei gar kein Ding oder eigentlich Wort, denn kein Verstand könne es fassen.

Aus all dem erklärt sich die Definition, welche unsere protestantischen Scholastiker von der göttlichen Allmacht geben. Sie lautet nach der Fassung bei Baier folgendermaßen: sie sei die Eigenschaft, vermöge deren das göttliche Wesen sich kräftig erweist zur Bewirkung und Hervorbringung von etwas außerhalb seiner selbst, und zwar alles dessen, was irgend möglich ist und für den, der es bewirkt (d. h. Gott), keine Unvollkommenheit nach sich zieht. Auch die Definitionen der altprotestantischen Dogmatiker stehen übrigens nicht außer Zusammenhang mit den Erörterungen Augustins. Während jedoch dieser das Prinzip der unvermeidlichen Beschränkung der göttlichen Allmacht ausdrücklich im göttlichen Willen aufweist, berühren die altprotestantischen Dogmatiker letzteren nicht immer ausdrücklich. Aber daß auch sie eine Abhängigkeit des göttlichen Könnens vom göttlichen Wollen annehmen, versteht sich von selbst. Im göttlichen Willen nun unterscheiden sie inhaltlich die voluntas necessaria oder naturalis von der voluntas libera und von der voluntas media. Obgleich nämlich Gott im übrigen schlechthin frei sei, so sei er doch gebunden durch sein eigenes Wesen, er könne nicht umhin, sich selber zu wollen. Insofern sei seine voluntas necessaria oder naturalis. Anderseits wird aber sein Wille frei genannt, sofern er will, was er auch nicht wollen könnte. Media endlich heißt die voluntas dei, sofern Gott, was er nicht will, wollen könnte. Die voluntas libera wird nun wiederum eingeteilt in die absoluta und die ordinata. Absoluta heißt sie, sofern sie unbedingt wirkt, wie in der Wunderwirkung (voluntas miraculosa); ordinata, sofern Gott bei seiner Einwirkung auf die Welt sich an die von ihm selbst gestifteten Gesetze und Ordnungen bindet, wozu auch gehört, daß er die menschliche Willensfreiheit bestehen läßt. Doch liegt in der relativen Anerkennung des Naturgesetzes und der Weltordnung nicht das Zugeständnis einer neuen Schranke der göttlichen Allmacht. Solche Selbstbeschränkung erscheint nicht als eine eigentliche Beschränkung.

Ein Teil der Scholastiker des Mittelalters sowie der Philosophen und Theologen der neueren Zeit fügt noch eine weitere Schranke hinzu. Sie lehren, Gott könne nicht allein nur das, was er wolle, sondern was er bewirken könne, das bewirke er auch tatsächlich; er vermöge mithin nur, was infolge seiner Tätigkeit wirklich werde; Möglichkeit und Wirklichkeit fallen bei Gott zusammen, die Grenze des von Gott selbst verursachten Wirklichen sei zugleich die Grenze des Möglichen. Johannes Damascenus hatte gelehrt: Alles, was Gott will, kann er; aber nicht alles, was er kann, will er. Denn er kann die Welt vernichten, will es aber nicht (θεὸς μὲν ὅσα θέλει, δύναται, οὐχ ὅσα δὲ δύναται, θέλει, δύναται γὰρ ἀπολέσαι τὸν κόσμον, οὐ θέλει δέ, De fide orth. I, 13). Dagegen sagt Abälard in der Introductio 35: Deus non potest facere aliquid praeter ea, quae facit, Gott kann außer dem, was er wirklich tut,

nichts tun. Unter den neueren Theologen vertritt dieselbe Ansicht namentlich Schleiermacher (Glaubenslehre I, § 54, S. 280 f.; vgl. ebendas. § 50, S. 262). Seine Formel lautet: In dem Begriffe der göttlichen Allmacht ist sowohl dieses enthalten, daß der gesamte Naturzusammenhang in der göttlichen Ursächlichkeit als der ewig und allgegenwärtig aller endlichen entgegengesetzten Ursächlichkeit gegründet ist, als auch dies, daß die göttliche Ursächlichkeit in der Gesamtheit des endlichen Seins vollkommen dargestellt wird, mithin alles wirklich wird und geschieht, wozu es eine Ursächlichkeit in Gott gibt. Wollte man in Gott Können und Wollen unterscheiden, so würde man, meint Schleiermacher, einen unzulässigen Unterschied zwischen ruhenden und tätigen Eigenschaften wieder zur Geltung bringen, und die angeblich ruhenden Eigenschaften könnten dann später oder früher doch selbst auch wieder zu tätigen werden. Dieses Argument ist nun freilich nicht stichhaltig; wir haben schon früher gesehen, daß die Unterscheidung immanenter und transitiver Eigenschaften in Gott zulässig und notwendig ist. In der Sache selbst wird man aber Schleiermacher recht geben müssen; sein hauptsächlichster Gegengrund gegen die z. B. von Johannes Dam. ausgesprochene vulgäre Ansicht ist ja der, daß das, was wirklich möglich, d. h. gut sei, von dem Willen Gottes als gutem auch verwirklicht werden müsse und nicht zurückgehalten werden könne. Auch Dorner gibt wenigstens so viel zu, daß, vom Standpunkte der vollendeten und abgeschlossenen Weltentwicklung aus betrachtet, das göttliche Können und Wollen sich decken. Die Einwendungen, die man gegen die genannte These Schleiermachers erhoben hat, sind keineswegs schlagend. Das Geschrei, sie sei pantheistisch gefärbt, beruht auf einem unklaren Begriffe von Pantheismus. Der Gegensatz des Pantheismus und Theismus kommt hier gar nicht in Betracht, und der Begriff der Persönlichkeit fordert keineswegs die abstrakte Fähigkeit, etwas zu wirken, was nicht verdient verwirklicht zu werden. Man hat ferner gesagt, die Gleichsetzung von Können und Wirken in Gott setze Gott zu einer Naturkraft herab. Indessen es handelt sich ja um ein Wirken auf Grund eines Wollens, während die Naturkräfte unfrei wirken. Endlich hat man aus der Absolutheit Gottes eine Unerschöpflichkeit seines Könnens ableiten wollen, d. h. einen Überschuß seines Könnens über sein Wollen und Wirken. Indessen die Absolutheit ist nicht eine vage Grenzenlosigkeit und Unbestimmtheit; Überflüssiges im Haushalt des göttlichen Wesens und im göttlichen Können wäre im Grunde ein Mangel; und nimmermehr wird ein Merkmal wahrer Frömmigkeit die Voraussetzung sein, daß Gott noch mehr vermocht habe, als was die Totalität seiner Naturordnung, seiner sittlichen Weltordnung und seiner wirklichen Heilsordnung in sich schließt. Mit Unrecht behauptet daher Johannes Dam., Gott habe die Welt vernichten können, anstatt sie zu erlösen. Wegen der ihm wesentlichen heiligen Liebe konnte er dies nicht. Die gegenteilige Ansicht bringt eine unzulässige Analogie mit menschlichen Verhältnissen, sie stellt Gott einem Könige gleich, der des Bewußtseins souveräner Willkür zu bedürfen glaubt, um sich als Herrscher zu fühlen.

Das angeblich Mögliche, welches man Gott neben dem, was er tatsächlich will und wirkt, reservieren möchte, ist überhaupt, sofern Gott es eben nicht will, eine bloße Abstraktion, ein bloßes Gedankending beschränkter Wesen, die den Zusammenhang des Universums nicht durchschauen und daher einseitig urteilen. Gott will sich selbst und alles, wozu eine Kausalität in ihm ist.

Kehren wir nach Erledigung dieser Spezialfrage zum allgemeinen Begriff zurück, so können wir schließlich die Allmacht definieren

als die Eigenschaft Gottes, vermöge deren er durch bloßes Wollen dem Inhalt seines Wollens Wirklichkeit zu geben vermag und sowohl das Weltganze als alles einzelne Sein durch sein Wollen und Wirken bedingt.

§ 29. Die Allgegenwart.

Nach der Schrift ist Gott überall in der Welt, in der Nähe und in der Ferne, alles erfüllend und durch keinen Raum beschränkt; kein Raum faßt ihn ganz (Jes 66_{1} f. I Reg 8_{27}); dennoch durchdringt er allen Raum mit seinem Walten, Wissen und Tun (Jer 23_{24} Ps 139 Am 9_{2-4} Act 17_{27}f. Eph 4_{6}). Wenn von ihm gesagt wird, er wohne im Himmel, so ist auch das keine eigentliche Aufhebung seiner Allgegenwart; denn zugleich wird gesagt, daß er vom Himmel herab überall hinschaue und wirke und alles mit seinem Geiste erfülle (Ps 14_{2} 113_{5} und $_{6}$).

Von den Kirchenvätern (z. B. Theophilus ad Aut. 1_{5}) begnügten sich manche damit, die Vorstellung abzulehnen, daß Gott einen bestimmten, begrenzten Raum innerhalb der Welt innehabe, ihm vielmehr räumliche Unumschränktheit zuzusprechen. Den schärfer denkenden Kirchenvätern bedeutete aber die Allgegenwart Gottes nach ihrer negativen Seite nicht räumliche Unumschränktheit, sondern Erhabenheit über den Raum schlechthin, nach der positiven Seite hin war ihnen Gott als der allgegenwärtige der alles erfüllende, durchdringende und tragende, „das innerste Grundsein in allem Dasein, das Leben in allem Lebendigen", nach den einen freilich nur dynamisch (mit seiner Wirksamkeit), nach Augustin aber auch substantiell (mit seinem Wesen, substantialiter ubique diffusus, De divers. quaest. 20; Epist 187, § 14 u. 18), nur freilich nicht im pantheistischen Sinne als Weltseele.

An Augustin schließen sich auch die altprotestantischen Dogmatiker an. Bei ihnen bildet die Voraussetzung der Allgegenwart, der omnipraesentia, die immensitas, die Unermeßlichkeit. Sie wird definiert als ubietas dei interminabilis, qua deus non potest non essentia sua ubique esse, also als die unbegrenzte Gegenwärtigkeit, vermöge deren Gott nicht umhin kann, mit seinem Wesen allenthalben zu sein. Dabei zeigt der Zusatz essentia sua, daß Gott nicht nur als mit seinem Wirken und mit seinem Wissen alles durchdringend vorgestellt wird, sondern auch mit seinem Wesen. Aus der Unermeßlichkeit ergibt sich nun als Folge die Allgegenwart, die omnipraesentia. Auch diese ist sowohl essentialis als operativa, d. h. sie betrifft sowohl das Wesen als die Wirksamkeit Gottes. Als essentialis ist sie ἀδιαστασία sive substantialis adessentia dei ad crea-

turas nach Act 17 27. Sie findet aber nicht statt localiter sive circumscriptive, auch nicht definitive, sondern repletive. Sie bedeutet nämlich zunächst nicht, daß die einzelnen Teile der gegenwärtigen Substanz den einzelnen Teilen des räumlichen Ortes entsprechen oder sich mit ihnen decken oder messen. Nun ist aber auch die sog. definitive Gegenwart in einem gewissen Sinne räumlich; sie unterscheidet sich nämlich nur dadurch von der zirkumskriptiven, daß sich bei ihr nicht wie bei dieser die einzelnen Teile der gegenwärtigen Substanz und des räumlichen Ortes decken, sondern vielmehr das Verhältnis eintritt, welches zwischen Seele und Leib angenommen wird. Von der Seele, die im Leibe gegenwärtig ist, wird nämlich zwar angenommen, daß sie in den Grenzen des Leibes auch ihre Grenzen finde, dagegen nicht, daß Teile von ihr Teile des Leibes erfüllen, vielmehr daß sie in jedem Teile des Leibes ganz sei. Aber auch dieser Art der Gegenwart soll die Allgegenwart Gottes nicht entsprechen, sie soll vielmehr relativa sein, d. h. Gott soll zwar seinem Wesen nach alles erfüllen, aber schlechthin unräumlich, illokal. Ausdrücklich bemerkt z. B. Gerhard: diese repletive Allgegenwart sei nicht zu verstehen crasso et corporeo modo, als ob Gott alle Räume so erfülle wie ein Körper, sicut corpus, quod locum suum eo modo replet, ut impediat, ne in loco quem occupat aliud corpus locetur, sondern modo divino, indem Gott, ohne in einen Raum eingeschlossen zu sein, alle Räume kraft der Unermeßlichkeit seines Wesens umfasse. Diese Bestimmungen sind für die Geschichte des kirchlichen Lehrbegriffs insofern wichtig, als sie auch bei der lutherischen Lehre vom Abendmahl, nämlich bei der sog. Ubiquitätslehre wiederkehren (s. unten § 55,1). Bei der Verteidigung des lutherischen Abendmahlsdogmas werden sie den reformierten Theologen entgegengehalten. Innerhalb der Lehre von den Eigenschaften Gottes bezieht sich aber das Dogma von der omnipraesentia essentialis oder adessentia polemisch nicht sowohl auf die Reformierten als auf die Socinianer. Diese trennten nämlich die praesentia operativa Gottes von seiner praesentia essentialis und beschränkten diese, also die wesentliche Gegenwart Gottes, auf den Himmel, so daß sie die Allgegenwart nur auf die Wirksamkeit Gottes sich erstrecken ließen. Diese Wirksamkeit faßten sie mithin als actio in distans, als Wirksamkeit auf Objekte, in denen Gott nicht gegenwärtig, sondern von denen er entfernt sei.

Diese deistisch-mechanische Ansicht war keine Verbesserung der vulgären Lehre. Wesen und Wirken Gottes lassen sich in diesem Zusammenhang nicht trennen. Doch ist auch der vulgäre Begriff einer unräumlichen wesenhaften ubietas Gottes unklar. Richtiger sagt

man: die Allgegenwart ist einerseits die absolute Raumlosigkeit, die Verneinung aller räumlichen Ausdehnung, anderseits die schlechthin raumlose Ursächlichkeit des Räumlichen, zugleich aber die Macht, alles endliche Sein zu durchdringen und zu tragen. Der religiöse Kern liegt einerseits darin, daß wir Gott überall und immer finden können, anderseits darin, daß wir ihm nirgendwo und nie entfliehen können.

§ 30. Die Allwissenheit.

Die Allwissenheit ist die intellektuale Seite der Allmacht und Allgegenwart, das allgegenwärtige, allerforschende, alldurchdringende Schauen und Erkennen Gottes, kurz — sie ist die Eigenschaft, vermöge deren Gott alles Endliche durch eine absolut zeitlose, allumfassende, unmittelbare Intuition erkennt. I Kor 2 11 heißt es, daß nur der Geist Gottes selbst wisse, was in Gott sei. Dies ist nun allerdings ein notwendiges Moment der Lehre von Gott; aber in der Lehre von der Allwissenheit als göttlicher Eigenschaft handelt es sich nicht, wie ältere Kirchenlehrer behaupten, unter anderem auch darum, daß Gott sich selbst kennt; denn das ist ein Moment seines Selbstbewußtseins, also seiner Persönlichkeit, gehört folglich nicht hierher. Die Allwissenheit bezieht sich nur auf den Inbegriff oder die Gesamtheit des Geschaffenen. Gott erkennt alle Dinge in ihrem Sein auf vollkommene Weise, aber nicht allein in ihrem Sein, sondern auch in ihrem Werden oder in ihrer Entwicklung, und zwar im physischen sowohl als im moralischen Gebiete. Die Vollkommenheit dieses Wissens besteht zuvörderst darin, daß es nicht beschränkt, bloß partiell ist (I Joh 3 20 Job 28 24 Ps 94 5—9). Aber nicht nur quantitativ ist dieses Wissen vollkommen, sondern auch qualitativ. Das menschliche Wissen ist diskursiv, vermittelt, abnehmend und zunehmend. Bei Gott dagegen ist das Wissen unmittelbar.

Nach den älteren Dogmatikern der lutherischen Kirche ist die Allwissenheit, die sog. omniscientia, die Eigenschaft, vermöge welcher Gott mit einem Schlage, durch einen einfachen und ewigen Akt des Erkennens alles weiß, was gewesen ist, was ist und was sein wird oder irgend sein kann, und zwar nicht nur, was schlechtweg zukünftig ist, sondern auch, was unter gewissen Bedingungen eintreten könnte oder möglich ist. Der Art nach bezeichnen die alten Dogmatiker die göttliche Erkenntnis als intuitiva, als simultanea, als distinctissima und als verissima, als anschaulich, als in einem Moment stattfindend (im Gegensatz zum Sukzessiven), als schlechthin klar und als schlechthin richtig. — Diese letzteren Be-

stimmungen sind wohl begründet, weniger die übrigen, in denen viel scholastische Übertreibung liegt.

In Beziehung auf ihre Gegenstände wird die göttliche scientia eingeteilt in 1. die naturalis oder necessaria und 2. die libera. Die Einteilung der scientia entspricht also im wesentlichen der Einteilung der voluntas (vgl. oben S. 454). Objekte der scientia naturalis sind Gott selbst als notwendig Existierender und die Welt des Möglichen, die res possibiles, die ideell auch eben in Gott existieren. Objekt der scientia libera ist das wirklich Gewordene oder das gewordene Wirkliche. Nach einem anderen Gesichtspunkte wird die göttliche scientia eingeteilt in die scientia simplicis intelligentiae, welche das Mögliche, und in die scientia visionis, welche das Wirkliche betrifft. Diese Einteilung ist schon von alten lutherischen Dogmatikern selbst, dann auch von neueren Berichterstattern im Widerspruche gegen den ursprünglichen Sinn mit jener ersten vermischt worden. Aber mit Unrecht; denn die libera geht nur auf das Wirkliche außer Gott, die scientia visionis zugleich auf Gott selbst.

Die Jesuiten Fonseca und Ludwig Molina haben zur naturalis und libera drittens noch eine scientia media hinzugefügt. Diese bezieht sich auf das futuribile oder futurum conditionatum, auf das bedingungsweise Mögliche, d. h. auf das, was möglicherweise oder unter gewissen Bedingungen hätte eintreten können oder würde eintreten können, in Wirklichkeit aber nicht eingetreten ist und nicht eintreten wird. Diese Bestimmung ging auch in die lutherische Dogmatik über (noch I. A. Dorner hält sie fest), ward jedoch von den meisten Lutheranern für unnötig, von fast allen Reformierten sogar für bedenklich erklärt.

Eine spezielle Frage betrifft das Verhältnis des göttlichen Vorherwissens zur menschlichen Freiheit. Sieht nämlich Gott etwas als zukünftig voraus, so ist es notwendig, so muß es eintreten. Das Vorherwissen Gottes scheint also wie ein unabänderliches Fatum über der Welt zu schweben. Soll Gott sich nicht geirrt haben, so muß alles so geschehen, wie er es zuvorgesehen hat. Wie verträgt sich aber damit die menschliche Freiheit? Wie die Verantwortlichkeit der Menschen für ihre Handlungsweise?

Zwei Ansichten suchen die Lösung des Problems in einer starken Beschränkung der göttlichen Allwissenheit. 1. Die Socinianer antworteten, Gott wisse gar nicht, was aus dem freien Willen des Menschen hervorgehen werde, da dieser unberechenbar sei; sie beschränkten also die Allwissenheit Gottes. 2. Mit gewissen Einschränkungen haben auch einige Dogmatiker der Neuzeit dieselbe Ansicht vertreten. Zu diesen gehört Rothe und namentlich Weiße; vgl. dessen Schrift: Die Idee der Gottheit, und seine Philos. Dk, Bd. I, § 509. Weiße bezieht das göttliche Vorauswissen, soweit es die freien Handlungen betrifft, eben nur auf diejenige Seite der Beschaffenheit des Freien, welche durch vorangehende Naturentwicklung und Willensbeschlüsse schon bestimmt ist, dagegen nicht auf die totale Beschaffenheit der freien Handlungen als solcher. Diese Anschauung hängt bei Weiße mit seiner Ansicht von Gottes Verhältnis zu dem Zukünftigen überhaupt zusammen. Das Gegenwärtige und Vergangene, lehrt er, erkennt Gott vollständig, bis in das Einzelnste und Kleinste herab. Das Zukünftige aber schaut Gott nur, sofern er selbst schafft oder schöpferisch vorbereitet; ferner weiß er das Zukünftige, soweit es mit organischer Notwendigkeit aus dem Vergangenen und Gegenwärtigen folgt, nicht aber weiß er es, soweit es auf Grund dieser Notwendigkeit der Freiheit seines eigenen und des außergöttlichen Willens unterliegt. Auch die Allwissenheit ist nach Weiße nur ein Wissen von allem Wißbaren, und deshalb ist es seiner Meinung nach kein Widerspruch, wenn das Wissen desjenigen Zukünftigen, welches von der Freiheit der Geschöpfe abhängt,

ausdrücklich von den Gegenständen der Allwissenheit ausgeschlossen wird. Er räumt dafür nur ein Vorauswissen der Möglichkeit ein, und zwar in der Form des bloßen Wissens, nicht in der des Schauens. Schauen könne Gott nur das Ganze und Große der Wirklichkeit und unter dem Zukünftigen nur das unmittelbar von ihr selbst zu Bewirkende. — Diese ganze Theorie, sowohl in ihrer socinianischen Form als in der Gestalt, in welcher sie bei Weiße auftritt[1]), ist aber nicht haltbar, wenn man mit der Absolutheit Gottes Ernst macht. Absolutheit würde der Gottheit nicht zugesprochen werden können, wenn sie von der Vergangenheit durch die Gegenwart in die Zukunft sukzessiv sich fortbewegte. Ein Gott, welcher von der Zukunft nur die allgemeinen Umrisse kennt, im übrigen aber abwarten muß, was den Menschen belieben wird zu tun, ist kein absoluter Gott. Außerdem ist die Unterscheidung zwischen dem Ganzen und Großen der Wirklichkeit einerseits und dem Einzelnen und Geringfügigen anderseits hier nicht durchführbar; denn auch in dem Geringsten drücken sich die Gesetze und Lebensbedingungen des großen Ganzen aus, und das Geringste kann unter Umständen zur Ursache des Größten werden.

Aus diesen und aus anderen Gründen haben 3. die theologischen Deterministen die entgegengesetzte Methode der Lösung vorgezogen. Sie beschränken nicht die göttliche Allwissenheit, sondern leugnen die menschliche Freiheit; sie erklären diese für einen bloßen Schein. So retten sie die Allwissenheit Gottes, aber um einen teuren Preis. Denn die Konsequenz wäre, daß Gott nur Maschinen neben sich duldet, welche vorschriftsmäßig ausführen, was er schicksalsartig zuvorbestimmt hat. Die Willensfreiheit des Menschen sowie seine Verantwortlichkeit für das moralisch Böse wird damit aufgehoben. Es ist daher 4. eine andere Lösung zu suchen, oder vielmehr längst gefunden. Nach dem Vorgang einiger Kirchenväter lehren viele neuere Dogmatiker: nicht das göttliche Vorherwissen, welches ja von dem Vorherbestimmen zu unterscheiden sei, bedinge den ganzen Inhalt des Geschehenden, sondern das frei Geschehende bedinge seinerseits einen Teil des Inhaltes des göttlichen Voraussehens. So lehren z. B. Kahnis und Jul. Müller. Das Wissen Gottes ist, sagt letzterer, unbeschadet seiner Ewigkeit und Unfehlbarkeit gegenüber den freien Entscheidungen der Weltwesen das Erkennen eines durch ihn selbst nicht Hervorgebrachten, es ist also bestimmt durch die Kreatur. In diesem Gebiete liegt auch das Böse als ein Objekt der göttlichen Erkenntnis. Es ist nicht nur von Gott nicht hervorgebracht, sondern widerstreitet sogar der göttlichen Weltidee. Hierin liegt aber keine Beschränkung des göttlichen Wesens; dieses Bestimmtwerden der Erkenntnis Gottes ist vielmehr in dem Bewußtsein seines alles bedingenden Selbstbestimmens enthalten. Denn Gott hat das Vermögen jener Selbstentscheidungen der Kreatur selbst mitgeteilt und weiß sie anderseits trotz aller Hemmungen und Störungen endlich doch zu den von ihm vorherbestimmten Zielen zu leiten. Wir können dieser Ansicht beitreten, obgleich Bedenken gegen sie erhoben worden sind. Man hat nämlich eingewendet: Gottes Wissen sei durch und durch schöpferisch; er wisse die Dinge nicht deshalb, weil sie seien, sondern sie seien, weil Gott sie wisse. Indessen von dieser Anschauung aus ist die Tatsache des Bösen in der Welt nicht zu erklären. Schon der neuplatonische Philosoph Proclus, ferner Boethius und der Kirchenvater Augustin haben die richtige Lösung gefunden. Der Satz: weil diese Handlung vorausgewußt wird, geschieht sie notwendig — dieser Satz ist nach Boethius nur in Einem Sinne wahr, in einem andern dagegen unwahr. Er kann nämlich, bemerkt Boethius De consol. philos. V, pr. 6, eine doppelte Notwendigkeit ausdrücken: 1. eine simplex necessitas, d. h. eine physische Notwendigkeit, 2. eine necessitas

---

1) Vgl. Schmidt, oben § 22,2 (S. 419).

conditionis, d. h. eine logische Notwendigkeit. Entweder beruht er auf dem Verhältnis von Grund und Folge oder aber auf dem Verhältnis von Merkmal und Sache. In dem logischen Sinne bedeutet er: was voraus gewußt wird, wird sicherlich eintreten; das Daß seines Eintretens ist notwendig, möge sein Grund der Entschluß eines freien Wesens sein oder *nicht*. *In dem anderen Sinn bedeutet er*: was vorausgewußt wird, *muß in* der Modalität der Notwendigkeit geschehen, kann nicht frei oder Produkt eines freien Entschlusses sein; nicht nur das Daß seines Geschehens ist notwendig, sondern auch seine Form ist die der Notwendigkeit. Dieser letztere Satz ist nun nach Boethius falsch, der erstere richtig. Daß etwas als zukünftig vorausgesehen wird, ist nicht Grund, sondern Zeichen seines künftigen Eintretens. Wenn ich gegenwärtig etwas sehe, so braucht mein Sehen auf das, was ich sehe, keinen Einfluß zu haben. Die Sonne geht auf, der und der geht einher: beides sehe ich, aber nur jenes geht aus Notwendigkeit hervor, dieses dagegen ist die Folge eines freien Entschlusses. Wenn ich es sehe, muß es freilich geschehen, aber mein Sehen ist nicht Grund, sondern höchstens Zeichen seines Geschehens. Nun entspricht aber Gottes Erkennen — auch das Vorauswissen — unserem Wissen dessen, was gegenwärtig geschieht. Mit einem Schlage, uno ictu mentis, wie Boethius V, pr. 4 sagt, sieht Gott das Vergangene, das Gegenwärtige und das Zukünftige als gegenwärtig; Gott erkennt auch das Zeitliche unzeitlich oder zeitlos. Es gibt für ihn weder Vergangenes noch Zukünftiges. Denn sein Erkennen entspricht seinem Wesen, dieses aber ist Ewigkeit. Was heißt aber Ewigkeit? Es heißt: unendlichen Lebens in einem und jedem Moment ganzer und vollkommener Besitz. Die Protensität des göttlichen Lebens ist also aufgehoben durch seine Intensität. Dieser Art der Existenz Gottes entspricht aber seine Erkenntnisweise. Die Einfachheit und Ungeteiltheit seines Wesens ist auch seinem Erkennen eigen; es verharrt in der Einfachheit und umfaßt mit ihr alle Zukunft und was in dieser geschieht, als Gegenwärtiges. Dies ist auch der Grund, bemerkt Boethius, warum man Gott nicht ein wirkliches Voraussehen (praevidentia), sondern ein Vorsichsehen (providentia) zuschreibt. Das Resultat ist, daß alles, auf Gott bezogen, notwendig, nach seinem eigenen Wesen aber vieles frei ist. Aus demselben Grunde, weil Gott alles als gegenwärtig schaut, ist es aber zugleich dem freien Menschen unmöglich, die Vorsehung Gottes zu vereiteln. Denn daß er frei ist, was er in seiner Freiheit tun und welche Richtung er einschlagen wird, alles dieses ist in die Vorsehung Gottes aufgenommen und eingeschlossen.

Literatur: Herm. Grosch, Über d. Verhältnis des göttl. Vorherwissens z. menschl. Willensfreiheit, mit bes. Berücksicht. Rothes, 1878; J. Pecci, Lehre des hl. Thomas über d. Einfluß Gottes auf d. Handlungen d. vernünft. Geschöpfe u. über d. scientia media, deutsch v. Triller, 1888.

B. Die Eigenschaften der zweiten Klasse (Beziehungen Gottes zur sittlichen Welt abgesehen von der Erlösung).

§ 31. Die (transitive) Heiligkeit.

Als immanente Vollkommenheit ist die Heiligkeit schon in dem Abschnitt vom Wesen Gottes (§ 18) erörtert, auch als transitive Form der Wesensbetätigung, als Eigenschaft, ist sie dort bereits gekennzeichnet worden. In letzterer Beziehung gehört sie aber eigentlich erst hierher (und in das folgende Kapitel).

Unter den altprotestantischen Dogmatikern[1]) definiert Quenstedt die göttliche Heiligkeit als die „höchste, fehlerlose Reinheit in Gott, welche die schuldige Reinheit auch von den Geschöpfen verlangt", Baier als die „Rechtbeschaffenheit (rectitudo) des göttlichen Willens, vermöge deren er seinem ewigen Gesetze gemäß alles was recht und gut ist will". Vergleicht man diese beiden Erklärungen, so zeigt sich, daß sie im Grunde mit einander übereinstimmen. Baier hebt mehr die positive, Quenstedt mehr die negative Seite hervor. Außerdem hält Quenstedt geflissentlicher als Baier aus einander, was das Wesen der Heiligkeit in Beziehung auf Gott an sich ausmacht, und was ihr Wesen in Beziehung auf die Kreaturen betrifft. Wichtiger aber als die Frage, in welchem Verhältnisse die beiden Definitionen zu einander stehen, ist die, ob sie den Begriff der Heiligkeit richtig ausdrücken.

Die Frage ist vielfach verneint worden, vor allem von Diestel in seiner biblisch-theologischen Abhandlung über die Heiligkeit Gottes (J f. deutsche Th 1859, 1. Heft). Seine Kritik trifft besonders 4 Punkte. 1. Reinheit gehe zunächst auf somatischen, also leiblichen Habitus, bedeute Ausgenommenheit von allem, was die Hebräer für verunreinigend hielten, wie gewisse Krankheiten, Verwesungszustand usw., könne also, da Gott Geist sei, von diesem nur symbolisch verstanden werden. Dies ist aber gar kein eigentlicher Fehler; der Ausdruck „Reinheit" hat allerdings etwas Symbolisches an sich, ist aber dennoch geeignet, den Begriff klar auszudrücken. — 2. bemerkt Diestel: Quenstedt habe im Auge den Begriff der sittlichen Reinheit, also der Sündlosigkeit; mit der Sünde nun sei negiert der Ungehorsam gegen ein höheres Gebot; allein schon die bloße Vorstellung eines über Gott gestellten höheren Gebotes sei auf dem Boden des Monotheismus widersinnig und hebe die Absolutheit Gottes auf. Diese Bemerkung Diestels ist zwar richtig, allein sie trifft Quenstedt nicht; die sittliche Reinheit gerade als Negation des Ungehorsams gegen ein höheres Gebot zu fassen, ist man doch nicht genötigt. Für Gott liegt die Norm seiner Willensrichtung und das ihn bestimmende Gesetz in ihm selbst, und sofern er mit sich selbst in Übereinstimmung bleibt, bleibt er heilig. Das hat ja aber Quenstedt nicht in Abrede gestellt. Eher trifft dieser Einwand Baiers Definition. Denn B. stellt dem Wortlaute nach die aeterna lex Gottes diesem selbst äußerlich gegenüber. Aber wenn man die Erläuterungen liest, die er zu seiner Erklärung hinzufügt, so erscheint er ebenfalls gerechtfertigt. Denn er sagt ausdrücklich: Deus, qui legem a superiore latam non habet, ipse sibi lex est. Die Idee des Guten kann nicht außerhalb Gottes, als seinen Willen von außen her normierend gedacht werden, sondern Gott selbst ist das Gute, und sein Wille enthält das Gesetz des Guten; er ist als absoluter Geist zugleich das absolut Gute. Denn das Gutsein ist die lautere Kräftigkeit des geistigen Seins oder die Übereinstimmung Gottes mit sich selbst, der letzte Selbstzweck Gottes als des absoluten Geistes; der absolute Geist in seiner Harmonie mit sich selbst und die Idee des Guten, beides deckt sich. Dies ist von einigen neueren Dogmatikern verkannt worden, z. B. von Wegscheider. Er bemerkt (Institutiones theol. dogm. § 69): als der Heilige billige Gott nur das, was der vollkommensten Erkenntnis des Sittengesetzes, soweit es Gott angehe, entspreche, und

---

1) Bis auf Gerhard wurde die Heiligkeit nicht als besondere Eigenschaft gezählt, s. unten S. 465.

weise alles, was diesem widerstreite, von sich. Da liegt die falsche Vorstellung wirklich zu Grunde, als wäre das Sittengesetz eine äußere Norm für den göttlichen Willen, während es doch seine Offenbarung ist (s. auch oben § 18, S. 398). Dagegen macht man Quenstedt und Baier mit Unrecht den Vorwurf, daß sie diese falsche Vorstellung verträten. — 3. bemerkt Diestel gegen den zweiten Teil der Quenstedtschen Erklärung, er setze eine Tätigkeit, deren Zusammenhang mit der rein zuständlichen puritas logisch nicht klar werde. Dieser Vorwurf ist ganz ungerecht. Gott als der Lebendige muß sich so, wie er ist, auch offenbaren. Als der sittlich schlechthin Reine fordert er nun auch sittliche Reinheit; er will und muß die Idee des Guten, die ihn selbst erfüllt, auch nach außen hin manifestieren. Dies und nichts anderes meint Quenstedt, und dagegen ist nichts einzuwenden. — 4. bemerkt Diestel, die Erinnerung an Lev 11 44 und I Pt 1 15 habe Quenstedt geleitet. Danach sei der Umfang von ihm viel zu weit gezogen. Denn Quenstedt rede von den Kreaturen schlechtweg, jenes Gebot ergehe aber nur an Israel als das erlöste Volk und an die Christen als die Berufenen. Aber jeder Mensch ist doch der Potenz nach ein Christ, und Qu. hat unter den Kreaturen nur die vernünftigen Geschöpfe verstanden, namentlich die Menschen.

Alle diese Vorwürfe treffen also die altprotestantische Definition nicht. Trotzdem können wir uns diese nicht ohne weiteres aneignen, und zwar deshalb, weil sie zwar nicht ausschließlich aber doch teilweise den Begriff Heiligkeit nach der Seite hin hervorhebt, kraft welcher sie nicht eine Eigenschaft, sondern teils ein Name, teils eine Wesensbestimmtheit Gottes ist. Wir müssen nach der Schrift vier Momente im Begriffe der Heiligkeit unterscheiden (vgl. § 18), von denen in die Lehre von den Eigenschaften Gottes nur die beiden letzteren, in dieses Kapitel nur das dritte gehört. Eine Eigenschaft Gottes ist die Heiligkeit zunächst insofern, als Gott in den Forderungen, welche er an die Kreatur richtet, seine eigene sittliche Vollkommenheit nach außen hin bewährt und zur Geltung bringt. Nicht nur für sich selbst, sondern auch für die sittliche Welt, nämlich für die vernünftigen Kreaturen ist Gott als der Heilige das eine unbedingte Gesetz des Guten, die Macht, die gegen das Böse reagieren muß und reagiert. Zwar geschieht dies zum Teil dadurch, daß Gott sein Volk gegen Eingriffe der Weltmächte schützt, aber vor allem dadurch, daß er auch in seinem Volke dem Bösen entgegentritt. Das fromme Bewußtsein unterscheidet in der Offenbarung Gottes von dem Gebiete der Naturnotwendigkeit das Gebiet und Gesetz des sittlichen Lebens. In Beziehung auf das erstere denkt der Fromme Gott namentlich als den allmächtigen, in Beziehung auf das letztere als den heiligen Urheber der Welt. Schleiermacher sagt daher nicht unrichtig: die Heiligkeit Gottes sei diejenige göttliche Ursächlichkeit, kraft deren in jedem menschlichen Gesamtleben mit dem Zustand der Erlösungsbedürftigkeit zugleich das Gewissen gesetzt sei, oder die in dem Gesamtleben der Menschen gesetzgebende göttliche Ursächlichkeit. Im

wesentlichen auf dasselbe läuft es hinaus, wenn man die Heiligkeit Gottes darin erblickt, daß er das Sittengesetz als höchstes Gesetz des Wollens und Handelns dem Menschen ins Herz gepflanzt hat und durch das Gewissen verkündigt werden läßt. Nach all dem können wir sagen: die Heiligkeit ist zunächst die Eigenschaft, vermöge deren Gott die ewige Ursache des das Gute schlechthin gebietenden, das Böse aber schlechthin verbietenden Sittengesetzes in der Welt ist.

Erschöpft ist hiermit freilich der Begriff dieser Eigenschaft noch nicht. Denn Gott wirkt das Gute in der Menschenwelt nicht nur als Gesetzgeber, sondern auch als sündenvergebender väterlicher Spender der Kraft zum Guten, als Erlöser. In dieser Beziehung gehört der Begriff jedoch erst in das folgende Kapitel.

Literatur s. nach § 18; zur Gegenwart s. unten § 32,2.

§ 32. Die Gerechtigkeit.

1. Historisches und Systematisches. — Wie die Heiligkeit, so steht auch die Gerechtigkeit in einer wesentlichen Beziehung zu dem sittlichen Gegensatz in dem freien Verhalten der Menschen. Gott hat als der Heilige für das menschliche Leben, soweit es durch den freien Willen bedingt ist, sittliche Ordnungen begründet. Der Gerechte aber ist er insofern, als er durch unparteiisches Urteil und überhaupt normales Verfahren jene Ordnungen aufrecht erhält und seinen sittlichen Weltzweck in Treue gegen sich selbst und sein Volk durchsetzt.

Die altprotestantischen Dogmatiker definieren die Gerechtigkeit folgendermaßen: Sie sei die höchste und unveränderliche Rechtbeschaffenheit des göttlichen Willens, welche von der vernünftigen Kreatur fordert, was recht und gerecht ist; oder die wirksame Eigenschaft, vermöge deren Gott alles, was seinem ewigen Gesetze angemessen ist, will und tut, den Geschöpfen angemessene Gesetze vorschreibt, die Guten belohnt und die Gottlosen straft. Die erste Erklärung findet sich bei Quenstedt, die zweite bei Hollaz. Man erkennt sofort, daß die altkirchlichen Dogmatiker die Gerechtigkeit in ein nahes Verwandtschaftsverhältnis setzen zur Heiligkeit. Dies ergibt sich namentlich deutlich aus einer Vergleichung der Quenstedtschen Definition der Heiligkeit einerseits und der Gerechtigkeit anderseits. Aber auch andere altkirchliche Dogmatiker kombinieren beide und betrachten die Heiligkeit als die dem Innern des göttlichen Wesens zugekehrte Seite der Gerechtigkeit, die Gerechtigkeit aber als die nach außen gerichtete Seite der Heiligkeit. So sagt Baier: Gerechtigkeit sei der Sache nach dasselbe wie Heiligkeit, sed

cum relatione ad creaturas ducendas ad suum finem et rationem vivendi illis congruam praescribendam. Der Unterschied bestehe nur darin, daß Gott als der Gerechte sich in seiner Beziehung zu den Geschöpfen darstelle, welche er ihrer Bestimmung entgegen führe und denen er die ihrer Bestimmung entsprechende Lebensweise vorschreibe. Korrekter ist jedoch, auch die Heiligkeit zugleich als eine transitive Eigenschaft zu fassen und dieser die sittliche Gesetzgebung zuzuweisen, dagegen die richterliche Funktion auf die Gerechtigkeit zurückzuführen.

Daß Baier jenes erstere nicht tut, darin zeigt sich noch eine Nachwirkung der älteren Methode. Bis auf Gerhard wurde nämlich die Heiligkeit gar nicht als besondere göttliche Eigenschaft aufgezählt, sondern mit der sogenannten iustitia legislatoria identifiziert. Man unterschied: 1. Die legislatoria iustitia, welche auch antecedens oder dispositiva genannt wird. Verstanden wird darunter die Funktion, gemäß welcher Gott die sittliche Lebensordnung festsetzt oder begründet, sei es die natürliche im Gewissen, sei es die positive in der Offenbarung. 2. Die iustitia iudicialis, die auch consequens oder distributiva genannt wird. Verstanden wird darunter die urteilende oder richterliche Funktion. Die iustitia iudicialis wird aber wiederum eingeteilt in die remuneratoria und die punitiva oder vindicativa oder ultrix; jene ist die belohnende, diese die strafende Gerechtigkeit.

Jene Haupteinteilung nun ist, wie bemerkt, nicht haltbar. Die göttliche Gerechtigkeit offenbart sich als richterlich wesentlich auf der schon vorhandenen Basis einer sittlichen Ordnung; die Begründung dieser Ordnung muß aber der göttlichen Heiligkeit zugewiesen werden. Hingegen läßt sich die Teilung der richterlichen Gerechtigkeit in belohnende und bestrafende verteidigen, so wenig sie auch zur Veranschaulichung der in Rede stehenden Eigenschaft ausreicht. Eingewandt hat man gegen sie a), die Gerechtigkeit könne nur als strafend gefaßt werden, b) als Strafgerechtigkeit erscheine sie in den maßgebenden kanonischen Büchern gerade nicht. Beide Einwendungen bedürfen jedoch einer Einschränkung.

a) Man hat gegen den Begriff der belohnenden Gerechtigkeit gesagt, das Belohnen gehöre erstens überhaupt nicht zu den richterlichen Funktionen, und zweitens könne der Mensch niemals einen Rechtsanspruch auf Belohnungen erheben. Nun pflegen allerdings menschliche Richter nicht Belohnungen zuzusprechen, sondern nur Urteile zu fällen und Strafen zu diktieren. Aber nach der menschlichen Praxis ist die göttliche Betätigung der Gerechtigkeit nicht zu beurteilen. Man muß den Begriff der vergeltenden Gerechtigkeit, sobald er auf Gott angewandt wird, erweitern. Ebenso ist der zweite Einwurf gegen den Lohnbegriff unbegründet. Der Begriff des Lohnes spielt auch im NT offenbar eine bedeutende Rolle trotz der Lehre von der

Rechtfertigung aus Gnaden. Nämlich das Gnadenrechtsverhältnis ist doch auch ein Rechtsverhältnis auf dem Grunde des Neuen Bundes. Daher schließt es eine Erwartung und Erteilung des Lohnes nicht aus sondern ein, freilich nur für solche, die — rein aus Gnaden — schon gerechtfertigt und wiedergeboren sind. Um sich dies klar zu machen, muß man α) bedenken, daß die primitive Wiedergeburt nur der Keim des ewigen Lebens ist, noch nicht das volle und schlechthin gesicherte ewige Leben, welches ein Beharren in der Heiligung voraussetzt und eine Vollendung der göttlichen Gabe ist. β) Es ist kein Widerspruch, zu behaupten: Gottes Gnadenlohn ist frei, und doch ist Gott an seine Verheißungen gnadenrechtlich gebunden, nämlich an die Verheißungen, die nicht die Rechtfertigung zum Gegenstande haben, sondern auf dem Grunde der bereits zugesprochenen Rechtfertigung das volle ewige Leben für den Fall zusagen, daß der Gerechtfertigte in der Heiligung verharrt, in Christo bleibt und Treue im Gebrauch der ihm geschenkten Gnadenkräfte bewährt. Wie ein Vater nicht von vornherein verpflichtet ist, seinen gehorsamen Kindern eine Prämie zu zahlen, aber wenn er es einmal versprochen hat, sein Versprechen halten muß, so besteht ein neutestamentliches Bundesverhältnis, durch welches Gott sich verpflichtet hat, gerade die bereits Gläubigen nach ihren Werken oder κατὰ τὸν ἴδιον κόπον zu belohnen, und dessen Verwirklichung er sich nicht entziehen kann (Mt 25 34f. Rm 14 12f. I Kor 3 8 4 5 Hbr 9 27 10 36). γ) Die Entwicklung der primitiven Seligkeit, die schon der Rechtfertigung parallel läuft, zur vollen Seligkeit und Herrlichkeit wird zwar durch Gott herbeigeführt, aber nicht ohne jene menschliche Kooperation, welche im Maße der Treue der Gläubigen ihr Maß hat. Durch die Rechtfertigung und Versöhnung ist nur die Freiheit zum Guten wiederhergestellt, ist das Heil nur wieder ermöglicht; auf dieser Basis muß sich nun die Berufung des Gläubigen bewähren und betätigen; je mehr sein Herz sich auftut, desto mehr Gnade kann es aufnehmen, und dieser Betätigung entspricht in der Vollendung ein in gewissem Sinne äquivalenter Gnadenlohn, der in gewissem Sinne selbsttätig erworben und trotz der wesentlichen Gleichheit des Heilsbewußtseins aller auch individuell verschieden ist. Wer da kärglich säet, der wird auch kärglich ernten, und wer da säet im Segen, der wird auch ernten im Segen (II Kor 9 6). Diese Lösung findet auch in den symbolischen Büchern ihren Anhalt, z. B. in der Apologie, wo Melanchthon sagt (ed. Müller S. 120, 73): Docemus bona opera meritoria esse, non remissionis peccatorum, gratiae aut iustificationis (haec enim tantum fide consequimur), sed aliorum praemiorum corporalium et spiritualium in hac vita et post hanc vitam, quia Paulus inquit: unusquisque recipiet mercedem iuxta suum laborem (I Kor 3 8), und (Müller S. 146, 234): Opera, quia placent deo propter fidem, merentur alia praemia corporalia et spiritualia; erunt enim discrimina gloriae sanctorum. Kurzum — keiner Kreatur kann zwar von vornherein ein Anrecht an göttliche Belohnung zukommen (Rm 11 35 I Kor 4 7), wohl aber kann ein solches durch göttliche Anordnung dem Menschen verliehen werden (Dtn 30 15). Dies geschieht durch die Gnadenordnung Gottes in Christo, welche den Lohn freilich nur denen zusagt, die durch den Glauben gerecht geworden sind. Auf diese kann also in der Tat eine iustitia remuneratoria bezogen werden (Hbr 6 10). — Literatur: Kirn, Lohn, RE 11, 1902, 605—14; Ihmels, D. Lohngedanke u. die Ethik Jesu, 1908 (Progr.); Kirchner, D. Lohn, 1908; Noeldechen, Die Grade d. Seligkeit, 1863; Jülicher, Lohn im NT, RGG 3, 1912, 2362—67.

b) Unbeschadet der Tatsache, daß Gott gerade seinen sittlichen Heilszweck zuletzt nicht sowohl durch striktes Rechtsverfahren als durch väterliche, beschämende Verzeihung erreicht, kann für die Weltregierung, auch soweit sie sich auf das erwählte Volk bezieht,

die Strafgerechtigkeit gar nicht entbehrt werden. Ein Gott, der „nicht immerfort losspricht“ (Nah 1 3), der „nicht immer ungestraft läßt“ (Ex 34 7), müßte postuliert werden, wenn er nicht ausdrücklich bezeugt wäre. Höchstens könnte man sagen wollen, diese Seite der göttlichen Waltung werde nicht Gerechtigkeit genannt. Aber auch das wäre unrichtig, mindestens nach Thr 1 18 Neh 9 32 II Chron 12 5 6 Apk 16 5—7 19 2 11, wahrscheinlich auch nach Ps 7 12 (vgl. Hupfelds Kommentar) u. a. St. Endlich kann man auch nicht sagen, daß das NT mit dem Judentum, das durch diese Dokumente bezeichnet ist, keine Kontinuität habe. Denn es steht sogar mit Momenten der jüdischen Theologie in Zusammenhang (vgl. Ausdrücke wie „Reich der Himmel“), die nicht direkt alttestamentlich-schriftmäßig sind. Anderseits ist freilich sicher (s. auch S. 400), daß Jdc 5 11 und I Sam 12 7 vielmehr die Heils-, also Gnadentaten als Gerechtigkeitserweisungen erscheinen; und namentlich in den Psalmen und den prophetischen Büchern ist die Gerechtigkeit Gottes überwiegend so gefaßt, daß sie zur Gnade nicht nur nicht im Gegensatz steht, sondern sogar ein Synonymum zu dieser oder zur Güte bildet, und daß dem auch der neutestamentliche Sprachgebrauch teilweise entspricht (am unverkennbarsten I Joh 1 9). Diese Wendung könnte man versuchen wollen daraus zu erklären, daß auf dem Grunde der forensischen Urbeziehung des Ausdrucks Gott nicht immer nur als Richter oder Gerichtsvollzieher, sondern auch als Sachwalter vorgestellt werde (z. B. Ps 43 1), die Rechtshilfe dann aber den Typus für die Hilfsbereitschaft überhaupt hergegeben habe. Dies ist jedoch schwerlich der richtige Weg. Vielmehr bildet wahrscheinlich das Mittelglied die Vorstellung der Billigkeit, welche Tugend eines Richters sein, aber auch so erweitert werden kann, daß sie die „Lindigkeit“ überhaupt oder Milde im sozialen Verkehr bezeichnet. Das griechische ἐπιείκεια hat ohne Zweifel diese Doppelseitigkeit. Denn bei Aristoteles bezeichnet es die Milde des Richters, der, ohne das Gesetz zu verletzen oder parteiisch zu werden, individuelle Umstände berücksichtigt; im NT hat es die weitere (nicht speziell forensische, sondern allgemein soziale) Bedeutung: Lindigkeit, Milde (Act 24 4 II Kor 10 1 Phl 4 5 I Tim 3 3 Tit 3 2 Jak 3 17 I Pt 2 18). Wenn es nun auch im Hebräischen keinen besonderen Ausdruck für die richterliche Lindigkeit gibt, so ist der griechische Ausdruck doch dazu geeignet, darauf hinzuweisen, wie die Vorstellung eines milden und insofern gerechten Richters die Vorstellung der Milde oder Lindigkeit überhaupt wecken, d. h. die Gerechtigkeit, nach dieser bestimmten Seite hin vorgestellt, die allgemeinere Bedeutung der Lindigkeit erlangen konnte. Selbstverständlich kann diese Wendung dann

auch auf Gott als König und Erlöser des Bundesvolkes übertragen sein, der die ihn beherrschende, aus seiner eigenen Heiligkeit stammende Norm so handhabt, daß er aus Rücksicht auf die besondere Schonungsbedürftigkeit des bundestreuen Volkes nicht das „Zahn um Zahn“, sondern die Gnade walten läßt als ein milder Richter oder Regent.

Ein Widerspruch findet aber zunächst in den beiden verschiedenen Wortbedeutungen nicht statt (einerseits Strafgerechtigkeit neben Vergeltung des Guten, anderseits Lindigkeit, Milde); denn ein Wort kann eben verschiedene Beziehungen ausdrücken. Und noch viel weniger waltet ein sachlicher Widerspruch ob, sofern die Strafgerechtigkeit sich mehr auf die Weltregierung im Sinne der allgemeinen Vorsehung, die Lindigkeit mehr auf die Heilsökonomie bezieht.

2. Die Heiligkeit und Gerechtigkeit[1]) Gottes in der heutigen Dogmatik. — Über beide Eigenschaften hat Ritschl lebhafte Erörterungen verursacht. Er beseitigte die Heiligkeit überhaupt; denn ihr alttestamentlicher Sinn sei im Christentum nicht gültig und ihr neutestamentlicher Gebrauch undeutlich (Rechtf. und Versöhnung, III 260). Der Gerechtigkeit gab er eine von der herkömmlichen weit abweichende Deutung. Ihre übliche Auffassung als Kanon der Vergeltung stelle Gott gegenüber den Menschen in ein Verhältnis privatrechtlicher oder staatsrechtlicher Gegenseitigkeit; nach christlicher Vorstellung aber sei es gerade Gottes Vollkommenheit, daß er den Menschen auch als seinen Feinden Gutes erweist. Schon im AT bedeute die Gerechtigkeit dem Bundesvolke gegenüber die Folgerichtigkeit der Leitung zum Heil; im NT werde sie „als der Maßstab der eigentümlichen Wirkungen anerkannt, durch welche die

1) In der Bibel sucht man heute keine eigentliche und einheitliche „Lehre“ über Gottes Gerechtigkeit mehr. Zuweilen gilt sie als Ausdruck für die Meinung, daß Gott den Menschen seinem Verhalten entsprechend behandle, den Guten gut, den Bösen schlecht. Charakteristisch aber ist gerade diese Fassung nicht. Vielmehr sieht der Fromme in Gottes Gerechtigkeit sein Heil begründet; im Unterschiede von den Gottfremden findet er in ihr seine Zuflucht bei aller Bedrängnis. Freilich wird das nicht überall mit dem Begriffe der Gerechtigkeit Gottes bezeichnet, im NT eigentlich nur bei Paulus. Auch die religiös-sittliche Höhe der Anschauung ist verschieden. Am höchsten schwingen sich Deutero-Jesaja und Paulus. Freilich H. Holtzmann (Neutest. Th 2, II 108), in gewissem Maße auch Jülicher (Schriften des NT, hrsg. v. Joh. Weiß, II 283) stellen gerade bei Paulus wie im Spätjudentum (vgl. Bousset, R d. Judentums im neutest. Zeitalter, und Bertholet, Alttest. Th) die iustitia distributiva in den Vordergrund. — Diestel, D. Idee der Gerechtigkeit, vorzügl. im AT, J f. deutsche Th V, 1860; Kautzsch, Über d. Derivate des Stammes צדק, 1880 (Progr.); Dalman, D. richterl. Gerechtigkeit im AT, 1897; Ritschl, Rechtf. u. Versöhnung, II 102—19; Bertholet, Gerechtigkeit Gottes im AT, RGG 2, 1910, 1305f.; Feine, Neutest. Th, 2349ff.; Schlatter, Th d. NTs, II 256—77; Zahns Kommentare zu Gal und Rm.

Gemeinde Christi zu stande gebracht und ihrer Vollendung entgegengeführt wird, kann also von der Gnade Gottes nicht unterschieden werden" (Unterricht, § 16; Rechtf. und Versöhnung, III 302ff.).

Durchgedrungen ist Ritschl innerhalb der kritischen Theologie mit seiner Verwerfung der Heiligkeit überhaupt nicht (s. oben §§ 11,2; 15,2; 27,4; doch vgl. Wendt, System, S. 95ff.); mit seiner Umprägung der Gerechtigkeit nur insofern, als diese heute meist nicht nur auf die Strafe, sondern allgemeiner auf die sittliche Vollkommenheit des göttlichen Weltregiments bezogen wird, das auch dem Unterdrückten hilft und die unvollkommenen Anfänge menschlichen Rechtverhaltens weiter entwickelt (Kirn, Grundriß, S. 58). Häring bezeichnet sie als die Betätigung der heiligen Liebe unter dem Gesichtspunkt des souveränen Richterwaltens; ihr höchster Erweis ist die Offenbarung der Gnade im Kreuz Christi, aber einer Gnade, die jedes Leichtnehmen der Sünde durch Gott aus- und das Gericht über die Sünde einschließt; sie ist vergebend gegen solche, die vertrauend die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes anerkennen, strafend gegen solche, die ihr widerstreben (Glaube, S. 325). Reischle gibt der gemeinsamen Grundauffassung eine besondere Wendung; er stellt zunächst die Eigenschaften des die Sünde richtenden Gottes (Ernst, Eifer, Zorn) und die des den Sünder erlösenden Gottes (Langmut, Geduld, Barmherzigkeit, Gnade) einander gegenüber, findet aber dann in der Treue und vollends in der Gerechtigkeit eine Verbindung beider (Glaubenslehre, S. 89ff.). Nach Wendt steht die Gerechtigkeit im Dienste der Liebe; Gott bewährt sie in der Richtigkeit seines Urteils über Gut und Böse und in der unparteiischen Gleichmäßigkeit seiner Heilserweisungen an die vielen (System, S. 101). Kaftan betont die Heiligkeit stark; sie bezeichnet die ethische Vollkommenheit des über die Welt erhabenen Gottes; wir erkennen sie darin, daß wir die Teilnahme am Leben Gottes, ja überhaupt die Erfahrung von Gottes Liebe nur durch die Erziehung zum Guten erreichen (Dogmatik, S. 204f.). Ihre Äußerung ist die Gerechtigkeit, die dem von der Liebe ausgehenden göttlichen Wirken die Art seines Vollzugs gibt (S. 595), besonders aber als Strafgerechtigkeit gegenüber dem Bösen hervortritt (S. 353ff.).

Auf konservativer Seite kommen besonders H. Cremer und Kähler zu einer ähnlichen Auffassung wie die Schüler Ritschls. Cremer sieht in Heiligkeit und Gerechtigkeit beides, Gericht und Gnade, verbunden. Die Heiligkeit ist die Gegenwirkung Gottes als solchen gegen die Sünde, die Betätigung erwählender Liebe; die Gerechtigkeit ist „die Betätigung seiner Macht im Gericht in Gemäßheit seiner Heiligkeit zu Gunsten derer, die er erwählt hat, daß sie

an ihn glauben sollten zum ewigen Leben, und die mit diesem Glauben Recht haben" gegenüber einer widerstrebenden Welt, die an dem Gesetz ihrer eigenen Sünde zu Grunde geht und die iustitia iustificatoria oder salvifica nicht erfährt (Lehre v. d. Eigenschaften Gottes, S. 43 ff. 66). Auch Kähler versteht die Heiligkeit als das Übergeordnete. Sie erweist sich in der Erhaltung und Lenkung der Menschenwelt, gegenüber der sündigen Menschheit in der Langmut und Gerechtigkeit. „In seiner Bundesgerechtigkeit überführt Gott seine Erwählten von seiner Treue und Wahrheit und zugleich von ihrem durch die Sünde bedingten Verderben. Diese Erziehung zur Bekehrung aber, in ihren Grundzügen auf Grund des alten Bundes betrieben, von Jesu fortgeführt und dadurch für die gesamte Menschheit beglaubigt, ist durch das Evangelium fort und fort wirksam zur Vorbereitung auf den rechtfertigenden Glauben und zur Erziehung der Gerechtfertigten" (Lehre, S. 310 f.). Schlatter behauptet zwei Stufen der Gerechtigkeit: zunächst besteht sie darin, daß Gott gibt, vergibt, errettet und belebt; dann aber, auf Grund der so gestifteten Gemeinschaft, ist sie eine vergeltende Funktion, der Oberbegriff zum Zorn und zur Güte (Dogma, S. 196).

Ganz auf der traditionellen Bahn bleibt W. Schmidt, der die Gerechtigkeit lediglich als vergeltende Anwendung der Heiligkeit schildert (Dogmatik, II 166 ff.) Pfleiderer läßt zwar den Menschen durch die göttliche Gerechtigkeit in das richtige Verhältnis zu Gott versetzt werden, behandelt sie aber als ein Stück der Offenbarung Gottes in der sittlichen Weltordnung, noch vor der Offenbarung in der religiösen Heilsordnung (Grundriß, S. 82 f.).

C. Die Eigenschaften der dritten Klasse (Beziehungen Gottes zur sittlichen Welt als der zu erlösenden oder erlösten).

§ 33. Die heilige Liebe.

Die Liebe ist die Eigenschaft, vermöge deren Gott in der Welt außer ihm ein Abbild seiner selbst will und ihr die Seligkeit seines eigenen absoluten Seins aufschließt. Liebe ist nämlich das Gegenteil der Selbstsucht.[1]) Als Liebender ist daher Gott derjenige, von

[1]) Das Wesen der göttlichen Liebe ist lange Zeit gerade nach seiner religiös-sittlichen Seite hin von den Dogmatikern wenig erörtert worden; es schien selbstverständlich zu sein. Noch Schleiermacher behandelt es daher in der Glaubenslehre knapp und dürftig, lediglich als die „das Gottesbewußtsein erneuernde und vollendende Mitteilung Gottes in Christo und dem heiligen Geist" (§ 166, 1). Biedermann konnte sogar zu der Formel kommen, die göttliche Liebe sei „das Durch-sich-selbst-bestimmt-

dessen Wesen es unzertrennlich ist, sich selbst zu offenbaren und mitzuteilen, die Seligkeit, die er selbst besitzt, auch außerhalb seiner zu verbreiten; und wo immer Gott in dieser spezifischen Weise sich auswirkt, da ist Liebe, so daß man auch sagen kann: er ist (als wirkend gedacht) Liebe (I Joh 4 8). Zu den immanenten Wesensbestimmtheiten Gottes kann man freilich die Liebe selbst nicht rechnen, weil dieses Attribut nach außen hin weist, folglich vielmehr eine (eine wesentliche Beziehung zu einem anderen ausdrückende) Eigenschaft darstellt. Wohl aber liegt ihr Prinzip im Wesen, nämlich in der Heiligkeit Gottes; den übrigen Eigenschaften ferner ist sie nicht gleich zu stellen, weil alle übrigen dieser dienen und die Liebe nicht nur bei Menschen, sondern auch bei Gott σύνδεσμος τῆς τελειότητος (Kol 3 14), verknüpfendes Band der Vollkommenheit ist. Wie sich Weltschöpfung, Erhaltung und Regierung zur erlösenden Reichsstiftung verhalten, so verhalten sich die anderen Eigenschaften Gottes zu seiner Liebe. Sie ist Ziel und Krone. Anderseits ist sie selbst schöpferisch, erziehend und züchtigend, aber zuhöchst verzeihend und heiligend.

Zu ihren Gegenständen gehört in einem gewissen Sinne alles von dem Lebensgeist Gottes durchdrungene Geschaffene (Sap 11 24); im eigentlichen Sinne aber bilden ihr Objekt alle zur Kindschaft bestimmten Menschen und insonderheit alle zur Kind-

---

sein zum Aus-sich-setzen des Weltprozesses und das diesem als sein Grund Immanentsein des absoluten Gottes" (II 534). Erst Ritschl hat der Frage nach dem Wesen der göttlichen Liebe stärkere und dauernde Aufmerksamkeit verschafft, indem er es mit ethischen Mitteln und vom Gesichtspunkte der historischen Offenbarung aus durchdachte. Er bestimmt die Liebe als „Wille, welcher aus dem Motive des Gefühls vom Werte eines Objektes sich entweder auf dessen Aneignung oder auf dessen Förderung in seiner Art des Daseins richtet" (Rechtf. u. Versöhnung, III 260 ff; vgl. auch oben S. 393), und beleuchtet von da aus vor allem die Frage nach den Gegenständen der göttlichen Liebe. Soweit der Einfluß Ritschls reicht, erstrebt denn auch heute die Dogmatik eine bessere religiös-sittliche Bestimmung des Liebesbegriffs. Häring z. B. definiert ihn als „Gemeinschaftsuchen aus Wohlwollen und Wohlgefallen (in Hingabe und Aneignung) zur Verwirklichung gemeinsamer Zwecke" (Glaube, S. 215; vgl. auch Reischle, Glaubenslehre, S. 55 f.; Wendt, System, S. 93 ff.). Kaftan tritt auch hier für die Behauptung des mystischen Elements der Religion ein, indem er die ältere Formel der Selbstmitteilung Gottes wieder in die Bestimmung der Liebe hineinzieht; er kommt zuletzt zu der Definition: Gottes Liebe ist, daß er will, daß wir in Gott und mit Gott leben lernen (Dogmatik, S. 203). Auf konservativer Seite beschreibt Kähler die Liebe Gottes als die „Selbstbestimmung für die Wechselbeziehung, in der man sich einander zum Zwecke setzt" (Lehre, S. 232). Schlatter zeigt Gottes Liebe darin, daß er von uns Liebe fordert und uns in der menschlichen Gemeinschaft zur Liebe befähigt, sowie darin, daß Gott uns als Träger eigenen Lebens will, uns die Rückkehr zu ihm offen hält und ein neues Anfangen gewährt (Dogma, S. 211 f.).

schaft gelangten Gläubigen, zunächst das reale, dann auch das ideale Israel. Man hat freilich gesagt, jenes andere, auf welches die Liebe sich richte, finde Gott in sich selbst, und hat dies im Sinne der ontologischen Trinität verstanden (s. unten § 38, S. 489). Aber dann dürfte man als die Subjekte der Liebe nur die einzelnen Hypostasen der Gottheit fassen, also den Vater oder den Logos oder den hl. Geist. Ist jedoch Gott als absolute Totalität der Liebende und die Liebe, so muß der Gegenstand etwas außer Gott sein. Nun ist wirklich der Sohn prinzipaler Gegenstand der Liebe des Vaters (Mt 12 18 Joh 15 10 17 26 Kol 1 13 Eph 1 6); damit ist aber der historische Messias und Reichsstifter gemeint, also ein anderer als der Liebende selbst, und zwar der, der das Haupt der Gemeinde ist. Wäre der Präexistente gemeint, so wäre von Liebe im uneigentlichen Sinne die Rede; denn der präexistente Logos ist, ob auch personifizierte Hypostase, nicht wirkliche Person (s. unten § 39, 4 b); Liebe zu einer Idee aber ist keine Liebe im eigentlichen Sinne.

Liebe als Eigenschaft Gottes ist übrigens ein *spezifisch christlicher* Ausdruck. Das Wort ἀγάπη kommt in der profanen Gräzität nicht vor.[1] Gütig zwar ist auch der Gott Platons, der die Welt neidlos aus Güte schafft; aber Güte ist noch nicht Liebe. Boethius spricht (De consol. philos. II, metr. 8) vom coelo imperitans amor (ἔρως); aber dies ist ihm kein ethischer, sondern ein physischer Begriff. Er meint damit nicht Gott, sondern die Harmonie des Kosmos oder das der Welt, zunächst der Natur, immanente Gesetz; wie Empedokles unter der Liebe das Prinzip verstand, welches die Einheit und den Zusammenhang der Elemente darstellt und sicher stellt, also das physische Band gegenüber dem Streite der Elemente, den ordnenden Geist des Naturlebens. Anders als mit der griechisch-römischen Philosophie verhält es sich mit dem AT. Diesem ist die Idee der göttlichen Liebe nicht fremd (Ex 34 6 und 7 Joh 2 13 Ps 103 8 u. a.); inwieweit auch der der ἀγάπη entsprechende Ausdruck (אַהֲבָה), darüber vgl. Cremers Wörterbuch der Neutest. Gräzität unter dem Worte ἀγάπη. Man darf sich aber nicht ausschließlich an die Stellen halten, in denen ausdrücklich von Liebe die Rede ist; sondern man muß auch die berücksichtigen, welche verwandte oder abgeleitete Eigenschaften berühren, wie Langmut, Geduld, Barmherzigkeit und Gnade (Ps 103 8 und 13 Lc 1 72 Ps 51 3 Rm 3 24 Tit 3 4). In ihrer Bezogenheit auf den schuldbeladenen Menschen stellt sich die Liebe als Gnade dar; χάρις heißt sie nämlich, sofern sie schlechthin unverdient ist, insbesondere sofern sie den Sünder betrifft.

---

1) Doch siehe Deißmann, Neue Bibelstudien, S. 26 f.; Licht vom Osten, S. 46.

Barmherzigkeit (ἔλεος) heißt sie, sofern sie sich Leidenden und Unglücklichen gegenüber zeigt. Als solche erscheinen freilich auch die Sünder, die, obgleich sie schuldig sind, von Gott kraft seiner Liebe doch zugleich als leidend und unglücklich betrachtet werden.

Wir haben nun aber der Liebe das Attribut der Heiligkeit beigelegt. Dies war sachgemäß, weil das vierte Moment der Heiligkeit (vgl. oben §§ 18. 31) speziell bei der Erlösung zur Erscheinung kommt. Wir reden jedoch von der heiligen Liebe hier nicht deshalb, weil die Gnade eines Gegengewichtes zu bedürfen scheint, welches sie vor Charakterlosigkeit und Einseitigkeit bewahrt und den sittlichen Ernst Gottes wahrt. Was in dieser Hinsicht erforderlich ist, ist in unserer Darstellung der Eigenschaften der zweiten Klasse geleistet. Hier kommt die Heiligkeit vielmehr insofern in Betracht, als Gott sein unbedingtes Gutsein, welches ihn zur Herbeiführung des Guten auch in der Welt durch Verwirklichung seines Reiches treibt, dadurch offenbart, daß er die zuvorkommende erlösende Gnade walten läßt; sie in ihrer beschämenden, Gegenliebe weckenden Kraft bildet schließlich das höchste und wirksamste Mittel zur Durchsetzung seines Welt- und Heilsplanes. Als gnädiger Erlöser zuhöchst ist Gott der Heilige. Dieser Gedanke ist in der Kürze schon in dem Abschnitt vom Wesen Gottes (oben § 18, S. 400) proleptisch begründet worden und bedarf hier keiner weiteren Ausführung, vielmehr lediglich einer Einreihung an der richtigen Stelle der Eigenschaftslehre. Einen Widerspruch aber bedeutet es nicht, daß mit Beziehung auf die verschiedenen Stadien oder Phasen der göttlichen Heilsökonomie auch die Heiligkeit sich verschiedentlich darstellt, einmal in dem Ernste des Gesetzgebers, dann im Troste des Erlösers, beide Male aber so, wie es einerseits der immanenten Heiligkeit Gottes, anderseits den zeitweiligen Erfordernissen des göttlichen Welt- und Heilsplanes entsprach.

§ 34. Die (transeunte) Weisheit.

Weisheit ist eine Tugend des Wissens, aber nicht die Tugend des bloßen Wissens, sondern die vollkommene Verbindung des Wissens mit dem Wollen und Handeln. Nur der ist nach biblischer Anschauung weise, der das wahrhaft Zweckmäßige, was er weiß, auch tut. Bei Gott zeigt sich die (transeunte) Weisheit 1. in der absolut zweckmäßigen Entwerfung seiner auf die Hervorbringung und Lenkung der Welt zielenden Ratschlüsse, 2. in ihrer absolut zweckmäßigen Ausführung. Reinhard definiert daher die Weisheit als die Eigenschaft, vermöge welcher Gott bei der Entwerfung seiner

Pläne und bei der Wahl der Mittel den Gesetzen der höchsten Vollkommenheit folgt. Aber der Begriff der Vollkommenheit ist zu unbestimmt und zu formal. Anstatt mit der abstrakten Vollkommenheit muß man die göttliche Weisheit mit dem σύνδεσμος τῆς τελειότητος, mit der Liebe in Einheit schauen. Die Weisheit Gottes ist das Prinzip der göttlichen Intelligenz in der weltschöpferischen, weltregierenden und welterlösenden göttlichen Liebe. Im AT wird sie namentlich auf die Schöpfung bezogen (Pro 3 19 f. 8 22—30 Jer 10 12 Ps 104 24). Sie kommt aber nicht auf gleiche Weise in den Tieren und Pflanzen wie in dem Menschen zur Erscheinung, sondern vorzugsweise in den persönlichen Wesen. Vermöge der Weisheit ist die Welt so geordnet, daß sie zweckmäßig einwirkt auf den Geist. Nichts aber ist so zweckwidrig wie das Böse in der Welt, welches Gott freilich zulassen wollte und mußte, aber nur, um es schließlich zu entkräften. Ist das Böse das Allerzweckwidrigste, so ist dagegen die Erlösung, die dessen Vernichtung anbahnt, die zweckvollste Tat Gottes, in der sich daher seine Weisheit am vollkommensten entfaltet. Daher wird im NT die Weisheit in eine nahe Beziehung zur Erlösung gesetzt, vgl. Rm 11 33 u. 34 8 28 u. 29 Eph 1 4 3 10 Rm 16 27. Hieraus erklärt sich, daß Schleiermacher sagt, die Weisheit Gottes sei das Prinzip, welches die Welt für die in der Erlösung sich betätigende göttliche Selbstmitteilung ordne und bestimme. Die Definitionen der älteren Dogmatiker stimmen in Beziehung auf die Weisheit nicht so überein wie in den meisten anderen Punkten (Baier: exquisitissimum dei consilium, quo causas et effectus omnes modo plane admirabili disponere et ordinare novit ad suum finem).

Fünfte Abteilung.

Die Dreieinigkeit.

§ 35. Zur Anordnung.

In den Lehrgebäuden der älteren Dogmatiker folgt auf die Lehre von den Eigenschaften Gottes die Lehre von der Dreieinigkeit. Das ist natürlich nicht so gemeint, als ob die Dreieinigkeit Gottes auch eine Eigenschaft im engeren Sinne des Wortes wäre; die Ansicht liegt den älteren Dogmatikern völlig fern. Man darf nicht behaupten, daß diese Reihenfolge der Materien die einzig zulässige sei. Aber an irgend einem Punkte der Dogmatik muß die Lehre von der Dreieinigkeit speziell und im Zusammenhang behandelt werden.

Viele Dogmatiker teilen nach dem Vorgang von Calvins Institutio (s. oben S. 25) die ganze Glaubenslehre nach dem trinitarischen Schema ein; so neuerdings wieder Häring und Reischle. Aber selbst sie sehen sich doch genötigt, irgendwo die Trinitätslehre als ein besonderes Lehrstück zu erörtern. Reischle z. B. behandelt sie im ersten Teil seines dreigliedrigen „Aufbaus", Häring direkt vor der Eschatologie, als Ab-

schluß der Lehre vom Glauben. Man kann mit ihr anfangen oder auch aufhören. Das letztere hat erstmals Schleiermacher in seiner Glaubenslehre, dann auch Hase in der „Ev. prot. Dogmatik“ getan. Von den modernen Aufrissen folgt ihnen der Kirns. Lobstein (Einleitung, S. 262 ff.) fordert dasselbe[1]; denn „um den Sinn und Wert dieses Dogmas zu begreifen, muß man notwendig von dem Erlösungswerke ausgehen, in welchem sich der Sohn Gottes offenbart, und von der geistlichen Wiedergeburt, in welcher sich der heilige Geist kundgibt.“ Kähler verbindet wenigstens die Trinitätslehre eng mit der von der Gottheit Christi und dem Versöhnungsglauben, Schlatter gibt ihren Hauptteil als Abschluß der Christologie, die bei ihm das Werk Jesu und die Sendung des Geistes einschließt. Scharf bekämpft wird dies ganze Verfahren von Kaftan (Zur Dk, S. 211 ff). Er läßt der Trinitätslehre ihren alten Platz nach der Lehre von Wesen und Eigenschaften Gottes. Die Vertreter einer spekulativen Wesenstrinität (s. unten § 38) stellen sie dagegen (wie in gewissem Maße schon Daub und Marheineke) mit Vorliebe noch weiter voran, nämlich vor die von den Eigenschaften Gottes, in engster Verbindung mit der von seinem Wesen. Denn sie sehen schon die Grundbestimmungen des Gottesbegriffs wie Selbstbewußtsein, Persönlichkeit und Liebe nur in der Dreieinigkeit als möglich und begreiflich an. Nur durch diese Anordnung könne vermieden werden, daß die trinitarischen Aussagen wie eine nachträgliche Ergänzung der ohnehin schon fertigen Wesensbestimmung Gottes erscheinen. So schon Fr. Frank und A. v. Öttingen, heute Ihmels (NkchZ 1905, 89 f.), und mit einem Stück der Trinitätslehre auch Schlatter.

Für uns fällt der Grund zu dieser Anordnung weg. Da aber bereits inmitten der Darstellung der Zentraldogmen oft auf die Dreieinigkeit Bezug genommen werden muß, so ziehen wir es doch vor, sie dem Anfang näher zu rücken, und schließen uns in dieser Beziehung den älteren Dogmatikern an.

§ 36. Das Verhältnis der Trinitätslehre zur Glaubenslehre überhaupt.

Auf den Glauben an den Vater, den Sohn und den hl. Geist wurde die Kirche von Anfang an gegründet. Man bekannte sich dazu in der alten Taufformel, und er bildete das Grundschema der altkirchlichen Glaubensregel. Allerdings hat man mit der Dreieinigkeit zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Kreisen sehr verschiedene Begriffe verbunden. Aber es ist doch von christlichen Theologen immer anerkannt worden, daß in irgend einem Sinne sowohl eine Unterscheidung als eine Zusammenfassung jener drei Gegenstände des Glaubens und der Verehrung stattfinden müsse, wenn der spezifische Inhalt des christlichen Glaubens zum Ausdruck gelangen solle. Auch wir können nicht umhin, dies anzuerkennen, so wenig wir uns auch alle Bestandteile der scholastisch-orthodoxen Dreieinigkeitslehre aneignen können. Sobald man aber

1) Bei ihm handelt es sich wohl um eine Folgerung aus den Prämissen der Theologie A. Ritschls; Ritschl selbst hat nach dem mir vorliegenden Kollegdiktat von 1884 f. ebenfalls die Trinitätslehre am Schluß der Dogmatik behandelt. — Übrigens hatte schon Spangenberg in der Idea fidei fratrum (§ 84) die Lehre „Von dem Vater, Sohn und heiligen Geist“ hinter die „Von Jesu Christo unserm Heilande“ gestellt.

in irgend einem Sinne zu einer christlichen Trinitätslehre sich bekennt, muß man in irgend einem Sinne ihre drei Glieder einander koordinieren, sei es auch nur in dem Sinne, daß sie als drei besondere, wesentlich eine Totalität darstellende Gegenstände des Glaubens und der Verehrung gefaßt werden.

Als angeblich biblische Grundlage des Wortes Dreieinigkeit galt bei vielen die Stelle I Joh 5 7. Streng genommen redet diese aber nicht von einer Dreieinigkeit des göttlichen Wesens, sondern, wie man gesagt hat, nur von einem Dreieinklang im Zeugnisse für Christus. Jedoch nicht deshalb allein mußte diese Stelle ihre fundamentale Bedeutung verlieren, sondern vor allen Dingen deshalb, weil sie, wie jetzt von allen Parteien zugestanden wird, im ursprünglichen Texte nicht gestanden hat, also unecht ist. Nur einige Sonderlinge halten sie noch für echt. Die Worte fehlen in sämtlichen griechischen Handschriften, außer in einigen ganz späten aus dem 16. Jahrhundert; ferner in fast allen Übersetzungen; von den griechischen Kirchenvätern tut ihrer kein einziger auch nur Erwähnung. Luther hat sie nie in seine Übersetzung aufgenommen, erst in den nach Luthers Tode besorgten Abdrucken seiner Übersetzung finden sie sich, und zwar nicht vor dem Jahre 1593.

Aber man darf darauf nicht zu viel Gewicht legen. Trotz der Unechtheit jener Worte hat sich der Ausdruck „Dreieinigkeit“ und der darin enthaltene Begriff in der Geschichte der Theologie wie der Kirche als unentbehrlich erwiesen. In der griechischen Kirche wurde in der Tat mindestens seit Theophilus von Antiochien von einer göttlichen τριάς, in der lateinischen mindestens seit Tertullian von einer göttlichen trinitas geredet (Theoph., Ad Autol. II, c. 15; Tertull., Adv. Prax. 2); und daß die Trinitätslehre ein berechtigter und ein wesentlicher Bestandteil des christlichen Glaubens ist, ist im Grunde nicht einmal von den sog. Antitrinitariern oder Unitariern geleugnet worden. Selbst Ludwig Hätzer, Joh. Campanus und Michael Servede verwarfen im Grunde nicht die Trinitätslehre schlechthin, sondern nur die kirchliche. Die Socinianer faßten die vereinzelte oder verworrene Polemik früherer Unitarier des Reformationsjahrhunderts folgerichtig zusammen und lehrten, die Kenntnis der Einheit Gottes sei zur Seligkeit notwendig; zu wissen, daß im göttlichen Wesen nur Eine Person sei, sei aber zur Seligkeit wenigstens nützlich. Ihre Polemik gegen die kirchliche Lehre von der Dreieinigkeit bildet recht eigentlich den Mittelpunkt der socinianischen Opposition gegen die kirchliche Orthodoxie sowohl des Katholizismus als des Protestantismus. Aber selbst sie kämpfen nur gegen die Lehre von drei dem einen göttlichen Wesen immanenten wirklichen

Personen; sie stellen ihr den Satz gegenüber, daß, wie nur ein Gott und ein göttliches Wesen, so auch nur eine göttliche Person in ihm anzunehmen sei. Die Trinität als Zusammenstellung von Vater, Sohn und Geist hielten sie selbst fest, nur daß man unter den beiden letzeren nicht zwei dem Vater gleichgestellte Personen im göttlichen Wesen verstand, sondern unter dem Sohn die Persönlichkeit des historischen Christus und unter dem Namen des Geistes die von Gott durch Christum verliehene heiligende Kraft. Dasselbe, was vom Socinianismus, gilt auch von dem neueren Rationalismus. Auch dieser verwirft zwar die ontologische, kirchliche Dreieinigkeitslehre, aber nicht jene Zusammenstellung der drei spezifischen Gegenstände des christlichen Glaubens. Selbst Wegscheider stellt die Formel auf: Deus pater per Jesum Christum et spiritum sanctum hominibus se manifestavit (Institutiones, [8] S. 351).

Der Grund davon, daß selbst die schärfsten Gegner der Kirchenlehre die Trinität nicht in jedem Sinne verwerfen, liegt darin, daß sie zu stark in der Bibel bezeugt ist, als daß man sie gänzlich von der Hand weisen könnte. Das AT enthält freilich nur die Anfänge und Präformationen zur christlichen Trinitätslehre; selbst Joh. Gerhard gibt zu, daß im AT die Trinität nicht mit derselben Deutlichkeit gelehrt sei wie im NT; Luther bemerkt zu Gen 2 7 und 18 2: si alia probatio trinitatis non esset quam hae tres species, ego sane eam non crederem. In der Tat liegen die alttestamentlichen Keime und Präformationen der neutestamentlichen Trinitätslehre nicht, wie man früher oft behauptete, in dem Pluralnamen Gottes im AT, auch nicht in der Verschiedenheit der Gott dort beigelegten Namen; auch nicht in der Unterscheidung zwischen dem göttlichen Subjekt und Objekt in den Gottessprüchen, z. B. Gen 19 24; ja nicht einmal in dem Trishagion Jes 6 3, sondern in den alttestamentlichen Lehren von dem Geiste, dem Worte und der Weisheit Gottes. Was das NT betrifft, so ist die göttliche Trias in vielen Stellen wenigstens mittelbar, in einigen aber sogar unmittelbar ausgesprochen; dahin gehören namentlich Mt 28 19 und II Kor 13 13, gewissermaßen auch I Petr 1 2 I Kor 12 1—6 Eph 4 6 Apk 1 4 u. 5. Mt 28 19 ist freilich kein echtes Herrnwort.[1]) Jedoch nicht selten nennt Jesus in seinen

1) Seine Echtheit wird heute nicht nur von der gesamten kritischen Theologie, sondern bis tief in die konservativen Reihen hinein aufgegeben. Feine z. B. bemerkt: Solche trinitarische Wendungen begegnen nicht vor Paulus und können nicht vor ihm vorhanden gewesen sein, denn es hat vor Paulus eine so tiefe Erfassung des Geistes und auch eine so tiefe Erfassung Christi und Gottes in der Christenheit nicht gegeben. Die Formel Matth. 28, 19 „ist bereits eine abgeschliffene und setzt ein einstmaliges, weniger entwickeltes Stadium voraus . . . Paulus ist ihr mittelbarer

echten Reden einzeln den Vater, den Sohn und den Geist, und wir können immerhin in dem Taufmandat einen seiner Lehre entsprechenden Ausdruck einer uralten Anschauung erblicken.

Wie ein berechtigtes und wesentliches ist aber die Trinitätslehre auch ein dem Christentum eigentümliches Moment. Innerhalb der Religionsgeschichte läßt sich am ehesten die indische Lehre mit ihr vergleichen.[1]) Doch selbst die indische Trimurti hat höchstens einige Ähnlichkeit mit gewissen spekulativen, philosophischen Umdeutungen der christlichen Dreieinigkeit, aber nicht mit letzterer selbst, weder in ihrer kirchlichen, noch in ihrer biblischen Gestalt. Denn sie ist halb polytheistisch, halb pantheistisch. Ferner ist sie mehr physisch und kosmologisch als ethisch geartet. Sie ist Hypostasierung des Naturprozesses. Eine solche Vorstellung liegt der kirchlichen und noch mehr der biblischen Trinitätslehre fern. Denn diese ruht ihrem religiösen Kerne nach auf einem offenbarungsgeschichtlichen Grunde und weist hin auf eine geschichtliche Entwicklung des Reiches Gottes, die einem festen Ziele und Abschluß zustrebt. Statt dessen deutet die indische Trimurti auf ein Auftauchen und Vergehen der Welten in ewigem Wechsel, auf einen ewigen Kreislauf ohne Ziel, auf eine nicht nur durchaus pantheistische, sondern auch unteleologische Weltbetrachtung. Nur mit gewissen philosophischen Ausdeutungen und Umdeutungen der kirchlichen Lehre hat sie gewisse Ähnlichkeit (s. oben S. 145). Hegel spricht sich in seiner Religionsphilosphie, II 261, folgendermaßen aus. Die Idee in

---

Schöpfer“ (Neutest. Th, ² 410; RE 19, 397 f.). Seeberg nennt die Stelle „ein zusammenfassendes Referat über das, was die Jünger in jenen Tagen an dem auferstandenen Herrn erlebt und von ihm gelernt haben“ (DG I 2, S. 62, Anm. 1). Die Echtheit behaupten noch Zahn, Schlatter, Riggenbach (D. trinit. Taufbefehl, 1903, BFchrTh), R. Grützmacher, Kropatscheck, aber auch Kattenbusch. Vgl. die Übersicht bei Holtzmann, Neutest. Th ², I 449 f.

1) Der Religionshistoriker Söderblom hat in seiner Schrift „Vater, Sohn u. Geist unter d. hlg. Dreiheiten u. vor d. rel. Denkweise d. Gegenwart“ (1909) die christliche Dreieinigkeitslehre vielmehr mit ähnlichen Erscheinungen anderer historischer, gestifteter Religionen verglichen. Vor allem der Buddhismus (in geringerem Maße auch Judentum, Parsismus, Islam) scheint ihm eine Parallele zu bieten. Denn auch er bekennt sich ausdrücklich zu einer einheitlichen Dreiheit, zu den drei „Zufluchtsstätten“ Buddha, Dhamma, Sangha (Triratna). Söderblom gründet darauf keineswegs eine Abhängigkeitsbeziehung; er betrachtet sogar in dem christlichen Theismus der alten Kirche und des Mittelalters die Dreieinigkeitslehre als das einzige original Christliche, sofern sie wenigstens im Prinzip die Gottesgewißheit mit der Offenbarungsgeschichte und der religiösen Erfahrung verband. Aber er sieht in den Dreiheiten der gestifteten Religionen ein allgemeines Gesetz wirken, das den Offenbarer, die Offenbarung und ihr Resultat (neues Leben, Gemeinschaft, Reich der Vollendung) zu einer Einheit verbindet.

ihrer einfachen Allgemeinheit für sich, das zum Urteil, zum Anderssein noch nicht Aufgeschlossene — ist der Vater. Das Zweite ist das Besondere, die Idee in der Erscheinung, der Sohn; das Dritte das Bewußtsein in der Identität des Göttlichen und Menschlichen, Gott als Geist, und dieser Geist ist existierend in der Gemeinde. Dieses Schema findet nun Hegel selbst in der indischen Trimurti vorgebildet. Brahma, sagt er, sei die absolute Substanz; er meint damit, was er in der mitgeteilten Stelle die „Idee in ihrer einfachen Allgemeinheit“ nennt; Siva bedeute, fährt er fort, das Übergehen in die Einzelexistenz; diesen läßt er also dem Sohne entsprechen. Vishnu endlich soll dem Geiste entsprechen als dem Prinzipe der Wiederzusammenfassung des ersten und zweiten Prinzipes. Diese Ausdeutung der Figur des Vishnu ist nun freilich ganz unzulässig. Aber im übrigen besteht wirklich eine gewisse Ähnlichkeit zwischen der Trimurti und der Hegelschen Dreieinigkeit, nur nicht zwischen jener und der christlichen, mit der sie fast nur die Dreizahl gemein hat. Wie in dem indischen Religionssystem, hat man auch im Parsismus, in der Lehre Zoroasters eine Trinität entdecken wollen. Hier werde nämlich die ungeschaffene unendliche Zeit, Zervana Akarana genannt, unterschieden von dem offenbaren und offenbarenden Gott Ormuzd, dem wiederum Ahriman als das böse Prinzip gegenübersteht. In der Tat erscheint wenigstens in der in der Zeit nach Zoroaster ausgebildeten priesterlichen Theorie die unendliche Zeit als verschieden von Ormuzd und Ahriman, aber doch nur als einer der guten Geister, die dem Ormuzd untergeordnet waren, ähnlich wie seine hauptsächlichsten Gehilfen die sechs sog. Amschaspans. Das ist keine Trinität. Auch steht dieses System der christlichen Trinitätslehre schon wegen seiner dualistischen Kehrseite noch ferner als die indische Trimurti. Dies wird sich klar herausstellen, wenn wir den wahren Sinn der ersteren feststellen. Zuvor müssen wir uns aber einen Überblick über die Geschichte der kirchlichen Dreieinigkeitslehre verschaffen.

§ 37. Entstehung und ältere Entwicklung der kirchlichen Dreieinigkeitslehre.

1. Ihre Entstehung (bis 381). — Der Glaube an Vater, Sohn und hl. Geist ist schon in den ersten drei Jahrhunderten von der Kirche nie verleugnet, in kirchlicher und populärer Form vielmehr fortwährend bekannt worden[1]. Man muß aber

1) Vgl. das Ergebnis Harnacks: „Das Bekenntnis zu dem Vater, dem Sohn und dem Geist ist somit die Entfaltung des Glaubens, daß Jesus der Christ sei; aber es war nicht beabsichtigt, in diesem Bekenntnis die wesenhafte Gleichheit der drei Größen oder auch nur die Gleichartigkeit der Beziehungen des Christen zu ihnen aus-

von dem Trinitätsglauben unterscheiden das formulierte Trinitätsdogma, und dieses letztere als Ganzes muß man unterscheiden von den einzelnen wesentlichen Momenten, aus denen es sich gebildet hat. Gelegentlich nun ist der Trinitätsglaube schon in den drei ersten Jahrhunderten auch in theologisch-dogmatischer Form zur Erörterung gekommen und zum Ausdruck gelangt, z. B. bei Tertullian, Adv. Praxean. Im allgemeinen bildete jedoch in den drei ersten Jahrhunderten die Dreieinigkeit als Gesamtheit noch keinen Gegenstand eigentlich theologisch-dogmatischer Behandlung und Verhandlung.

Wohl aber gilt dies von einem Hauptmoment der orthodoxen Trinitätslehre, nämlich der Gottheit Christi, und mittelbar war die Entwicklung der Lehre von der Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater, welche 325 zum synodalen Abschluß gelangte, zugleich schon Entwicklung der Lehre von der Dreieinigkeit. Den Hauptanstoß zur Fortentwicklung der Lehre vom Verhältnis des Sohnes zum Vater gab um die Mitte des 2. Jahrhunderts die theologisch vollzogene Anwendung der Logosidee auf Christus. Erst da begann man nämlich, diese Anschauungsform streng begrifflich und wissenschaftlich durchzuführen. Sie hatte bereits eine vorchristliche Geschichte, und zwar in doppelter Ausbildung, einmal innerhalb des palästinensischen Judentums, sodann innerhalb des alexandrinischen Judentums. Alle Anschauungsformen, welche auf Jesus angewandt wurden, waren nämlich als Formen schon weit eher vorhanden als das Christentum; dies gilt besonders von der Messiasidee und von der Logosidee. Die jüdische Messiasidee und die jüdische Logosidee (Memra) hatten sich ursprünglich unabhängig von einander entwickelt, mußten sich aber allmählich nähern. Schon sofern der Messias der Sohn Gottes genannt wurde, war er Gott sehr nahe gerückt. Allein als Sohn Gottes konnte er trotz seiner Gottesnähe doch zugleich Gott äußerlich gegenüber stehen. Nun sollte er aber so gedacht werden, daß er in Gott selbst und in Gottes ewigem Wesen nicht allein seinen notwendigen Grund, sondern auch sein von ihm unablösbares Dasein hätte. Daher fand der Begriff des Sohnes Gottes eine neue Verklärung und Erklärung in dem Begriffe des Wortes Gottes. Ausdrücklich auf den Messias angewandt begegnet uns nun freilich die Bezeichnung „Wort Gottes“ oder Wort, also Logos, erst im Buche Henoch, und zwar nicht gerade in dem ursprünglichsten Teile dieses Buches, aber man hatte doch längst angefangen, nicht nur den Geist Gottes und die Weisheit Gottes, sondern auch das Wort Gottes zu hypostasieren und als besonderes Wesen zu fassen. Ansätze

---

zudrücken; vielmehr kommt in ihm der Vater als der Gott und Vater über alles, der Sohn als der Offenbarer, Erlöser und Herr, der Geist als Besitz (Prinzip des neuen überirdischen Lebens und der Heiligkeit) in Betracht“ (DG 4, I 90). Die triadische Formel ist nach Harnack sehr früh aus der christlichen Frömmigkeit, spez. aus dem Gegensatz zum Judentum entstanden (s. auch Entstehung u. Entwicklung der Kirchenverfassung u. des Kirchenrechts in den ersten zwei Jahrhunderten, 1910, S. 187ff.). Ähnlich H. Holtzmann, Neutest. Th2, I 447. 491. II 100. 516 (an diesen Stellen weitere Literatur); er betont neben der religiösen Wurzel die Bedeutung der Zahl Drei, welche die durch die Zwei gestörte Einheit bereichert wiederherstelle. Reinhold Seeberg findet an 27 Stellen des NTs die trinitarische Formel ausgesprochen oder doch deutlich vorausgesetzt; ihre ursprüngliche Gestalt sieht er in der Zusammenstellung: „Gott unser Vater, der Herr Jesus Christus und der Heilige Geist“, während die von „Vater, Sohn und Geist“ bereits eine verhängnisvolle Verschiebung dieses Gedankens bedeute (Nähe u. Allgegenwart Gottes, BZStr 1911, S. 37ff.; dazu Seebergs DG 2, I. B.) — Vgl. ferner Feine, Neutest. Th,[2] S. 213f. 407ff.; C. Clemen, Religionsgesch. Erklärung des NTs, 1909.

zu dieser Hypostasierung des Wortes Gottes finden sich schon im zweiten Teil des Jesaia und in den Psalmen, entschiedener sodann in späterer Zeit bei Jes. Sirach und im Buche der Weisheit: etwa Jes 55 11 Jes 40 8 JSr 48 3 5; Ps 147 15 Ps 107 20 Ps 33 6; JSr 43 26; als die in der Welt herrschende und strafende Macht erscheint das Wort personifiziert Sap 18 15 und 16 1[1]). Es war unvermeidlich, daß die Vorstellungen vom Wort und vom Logos zuletzt zusammengeschlossen wurden. Nachdem in Jesus von Nazareth der Erlöser wirklich erschienen war, erkannten die Apostel und Apostelschüler in ihm die Verwirklichung aller Seiten des Messiasbildes, welches sich aus der Idee des theokratisch-davidischen Königs allmählich herausgestaltet und je länger je mehr verklärt hatte. In ihm erkannten sie den Sproß Davids, den Gesalbten Gottes, in ihm den Sohn Gottes, in ihm den Richter, aber auch Heiland der Welt, in ihm den Priester nach der Weise Melchisedeks, in ihm den Menschensohn, in ihm endlich das ewige wesenhafte Wort Gottes, den Logos Gottes. Ausdrücklich ist die Logosidee nur von Johannes auf den erschienenen Messias angewandt worden; und zwar hat er sie wohl aus palästinensischen Kreisen empfangen[2]). Andere Apostel und Apostelschüler stellten Christum unter Gesichtspunkte, die zum Teil mit der Logosidee verwandt waren. Verwandt mit der Logosidee ist namentlich die Anschauung, welche der Verfasser des Hebräerbriefs auf Christus anwendet, indem er ihn den Abglanz der Herrlichkeit Gottes und den Abdruck des Wesens Gottes nennt; ebenso die Darstellung des Apostels Paulus, welcher in Christo das präexistente, vorgeschichtliche, ewige, wesenhafte Ebenbild Gottes schaut.

Die christlichen Apologeten des zweiten Jahrhunderts, namentlich Justin der Märtyrer, erhoben nun die Anschauung Christi als des ewigen Logos Gottes zum christologischen Kardinalbegriff. Denn das Bestreben aller bedeutenderen Theologen der ersten Jahrhunderte ging dahin, dem Judentum und dem Heidentum gegen-

1) Aus der neueren Literatur vgl. zu diesen Hypostasierungen: Bousset, R des Judentums, 2 1906; Bertholet, Alttest. Th, II 393—95. 488—91; Fiebig, RGG3, 1911, 221f.; Volz, Der Geist Gottes u. d. verwandten Erscheinungen im AT u. Judentum, 1910.

2) Über das Verhältnis des johanneischen Logosgedankens zur Lehre Philos besteht noch immer keine Einigkeit. Die kritischen Theologen leiten ihn überwiegend entweder von Philo selbst oder doch aus dem Hellenismus ab, in dem dann freilich das Verhältnis der griechischen und der jüdischen Elemente verschieden aufgefaßt wird; vgl. etwa Holtzmann, Neutest. Th, 2 I 129ff.; II 409ff.; Bertholet, Alttest. Th, II 489f.; Grill, Untersuchungen über die Entstehung des 4. Evangeliums, I 1902; Aall, G der Logosidee in d. griech. Ph u. d. chr. Literatur, 2 Bde. 1896, 99. Jede Berührung zwischen dem johanneischen und dem alexandrinischen Logosgedanken bestreiten, wie früher Hofmann, Cremer und Ritschl, so heute noch B. Weiß, Zahn, Schlatter, Haußleiter u. a. Außerdem gibt es zahlreiche Vermittlungstheorien. Nach Harnack z. B. (DG 4, I 109. 129; ZThK 1892) reicht der Einfluß des Logosbegriffs bei Johannes nicht über den Prolog hinaus; er soll einleitend den hellenistischen Lesern das Verständnis Jesu erschließen und zugleich falsche christologische Vorstellungen abwehren; eine sachliche Verbindung zwischen der johanneischen und der stoisch-philonischen Auffassung liegt also nicht vor. Weinel (Neutest. Th, S. 529ff.) betont, daß der Übernahme des Logosgedankens aus der hellenistischen Welt eine natürliche Entwicklungslinie innerhalb der neuen Religion entgegenkam, und daß der Logosbegriff das Christentum bei Johannes noch in keiner Weise umgestaltet. Feine (Neutest. Th, 2 550ff.) kommt zu dem Ergebnis, daß Johannes zwar die Begriffe des religiösen Lebens aus der ihn umgebenden Welt aufgenommen, aber sie mit einem neuen Inhalt gefüllt hat.

über die Absolutheit des Christentums unter vollster Durchführung des Monotheismus zu erweisen, d. h. das Christentum nicht nur als die relativ vollkommenste Religion hinzustellen, sondern als die absolut vollkommene, als diejenige, in der nicht nur Göttliches, sondern Gott selbst offenbarungsmäßig gegenwärtig sei. Dies war das halb bewußte, halb unbewußte Motiv der dogmatischen Hervorhebung der Gottheit Christi. Für letztere aber erschien die Logosidee ganz besonders geeignet; nur daß sie zugleich einen nichtchristlichen kosmologischen Gehalt einführte. Ist Christus der Logos Gottes, also die Vernunft Gottes, so steht er offenbar in wesentlicher Einheit mit Gott, besitzt folglich selbst Gottheit. Dies hoben in der Hauptsache ebenso wie Justin auch Tatian, Theophilus von Antiochien und Tertullian hervor; in anderer Weise, nämlich mehr auf Grund der Bibel allein, brachte Irenäus die Einheit Christi als des Logos mit dem Vater zur Geltung. Trotz dieser Einheit mit Gott mußte aber Christus vom Vater auch unterschieden werden, weil sonst vermöge seiner Gottheit sein Dasein verflüchtigt und von dem Vater gleichsam absorbiert erschien. Seine Besonderheit festzustellen, erschien um so notwendiger, als ein Teil der sog. Monarchianer sie wirklich verwischt hatte, indem sie den Vater und den Sohn persönlich als identisch faßten. Justin, Tatian, Theophilus von Antiochien und Tertullian hatten diesem Erfordernis nicht anders als dadurch zu entsprechen gewußt, daß sie sagten, von Ewigkeit her sei der Logos allerdings nicht eine besondere Person gewesen, aber vor und zum Zweck der Weltschöpfung sei das zweite Prinzip aus Gott, dessen Vernunft es war, als dessen Erzeugnis oder Sohn hervorgegangen und habe dadurch, ohne seine Gottheit zu verlieren, zugleich persönliche Selbständigkeit gewonnen. Origenes verlegte aber die Zeugung oder Sohnschaft, folglich auch die persönliche Selbständigkeit des Logos in die Ewigkeit zurück. Auch ihm war der Logos Gott, doch ohne damit einen Gradunterschied zwischen der gottheitlichen Würde des Sohnes und des Vaters auszuschließen, wie ihn auch Justin und die anderen Apologeten des 2. Jahrhunderts angenommen hatten. Noch weiter ging darin Arius, indem er nicht nur den Sohn dem Vater unterordnete, sondern dem ersteren die wesentliche Gottheit überhaupt absprach.

Um so entschiedener sprach die Nicänische Synode von 325 dem Sohne Homousie zu, also Wesenseinheit mit dem Vater. Alle Subordination ward somit ausgeschlossen; die persönliche Selbständigkeit des Sohnes blieb stillschweigend vorausgesetzt. Man war also nicht nur dahin gelangt, den Vater und den Sohn überhaupt als zwei spezifische, irgendwie göttliche Gegenstände des christlichen Glaubens einander zu koordinieren, sondern als Grundlage ihrer Koordination erschien nunmehr qualitative und graduelle Einheit der beiderseitigen Gottheit (wenn auch der Vater als die ἀρχή, der Sohn als das γέννημα gefaßt wurde), nebst beiderseitiger persönlicher Besonderheit oder Selbständigkeit. Diese Fassung der Koordination der beiden ersten in der Taufformel zusammengestellten Gegenstände des Glaubens wurde nun nachträglich auch auf den dritten, also den hl. Geist, angewandt. Er wurde in das durch die Feststellung der Gottheit Christi zubereitete trinitarische Schema eingefügt, indem die zweite ökum. Synode von 381 die Pneumatomachen verurteilte. So kam es zu einer eigentlichen Trinitätslehre. Ihre Formel lautete, es sei zu glauben an Eine göttliche Wesenheit (οὐσία, essentia) in drei Subjekten (ὑποστάσεις, personae). Die den drei Hypostasen gemeinsame Gottheit wurde übrigens nicht als ein abstraktes Gattungsmerkmal für drei Individuen gefaßt, sondern als eine gegenständliche Realität; die drei Subjekte selbst aber galten weder als getrennte Personen (s. nächste Anmerkung) noch als bloße Eigenschaften jenes realen göttlichen Wesens, sondern als drei besondere Träger oder selbständige Sammelpunkte einmal aller Eigenschaften und Tätigkeiten der ihnen gemeinsamen Gottheit, sodann je eines eigentümlichen, charakte-

ristischen Merkmals. Als Unterscheidungsmerkmal für den Vater galt die Ungezeugtheit, für den Sohn das Gezeugtsein, für den hl. Geist das Ausgegangensein vom Vater. Auf den Streit zwischen der lateinischen Kirche, welche den Geist auch vom Sohne, und der griechischen Kirche, welche ihn nur vom Vater ausgehen ließ, kann hier nicht näher eingegangen werden.

2. *Die Entwicklung der Lehre bis zur protestantischen Scholastik.* — In den späteren Jahrhunderten des patristischen Zeitalters erhielt die Trinitätslehre besonders durch Johannes Damascenus und Augustin eine Zusammenfassung und Fortbildung. Johannes Dam. dehnte die Einheit der drei Hypostasen dermaßen aus, daß er ihre gegenseitige Umschließung und Durchdringung (περιχώρησις) lehrte, wofür man später auch die Ausdrücke brauchte: circuminsessio, immanentia, inexistentia mutua, enhypostasis. Schon vor ihm hatte Augustin sogar den Satz aufgestellt: tres simul aequales singulis, d. h. die drei zusammen sind = jeder einzelnen. Augustin läßt die Einheit der drei Personen möglichst stark hervortreten[1]). De trinitate V 9: Dictum est tres personae, non ut illud diceretur, sed ne taceretur; die trinitas ist unus deus. So wird der letzte Rest von Subordination ausgetilgt: Augustin läßt sogar den Sohn an seiner eigenen Sendung teilnehmen; und um auszudrücken, daß der Sohn auch an Würde nicht tiefer stehe als der Vater, macht er die Abhängigkeit des Vaters und des Sohnes zu einer gegenseitigen, so daß nicht mehr die ganze Lehre vom Vater als der höchsten Kausalität aus konstruiert wird. Der Unterschied der drei Personen gilt ihm zwar als ein nicht bloß in die subjektive Auffassung fallender logischer, sondern als ein realer; er findet ihn jedoch lediglich darin, daß sie verschiedene Beziehungen der einen Gottheit darstellen. Die Trias in Gott ist nach ihm die immanente dreifache Relation seines Wesens zu sich selbst. Um aber einleuchtend zu machen, daß die Dreiheit der personae mit der Einheit der essentia wohl vereinbar sei, weist er auf gewisse Analogien hin, einerseits auf die dreieinigen und wesensgleichen Momente des menschlichen Geistes (mens ipsa, notitia mentis, amor) und auf den Prozeß des menschlichen Selbstbewußtseins (memoria, intelligentia, voluntas), anderseits auf die notwendigen Momente der Liebe (amans, amatus, mutuus amor). Durch die Theorie des Augustin gelangte die kirchliche Trinitätslehre im Abendlande im wesentlichen zum Abschluß; ihre Grundzüge fanden einen bekenntnismäßigen Ausdruck in dem sog. Symbolum Athanasianum. In der Scholastik des Mittelalters wurden fast alle Sätze, welche Augustin über die Trinität aufgestellt hatte, weiter ausgeführt. Unter den Analogien für das Verhältnis der Personen wurden von den meisten Scholastikern die aus den Momenten des menschlichen Geisteslebens, von den Viktorinern die aus den Momenten der Liebe entnommenen besonders gepflegt.

Luther hat sich dem Streben Augustins, die Einheit der Personen[2]) möglichst kräftig zu betonen, durchaus angeschlossen: Unissime unum et simplicissimum Deum credimus. Außerdem pflanzte er seiner Kirche den Geist des religiösen Realismus ein, der allen innertrinitarischen Spekulationen widerstrebt (s. oben S. 373). Eine Weiterbildung der Lehre trat freilich dadurch zunächst nicht ein. Die in das Atha-

---

1) Harnack: „Hätte Augustin von neuem die christliche Religion in einen Lehrbegriff fassen können, er wäre der Letzte gewesen, der auf die griechische Formel (drei Personen in Einer Substanz) verfallen wäre“ (DG 4, II 308).

2) Vgl. dazu die lehrreiche Bemerkung Thiemes: Von der Gottheit Christi, S. 8. Freilich hat Luther daneben durch die (wohl pädagogisch begründete) Art, wie er die Verteilung der Werke Gottes auf die drei Personen in den Katechismen vornahm, den naiven christlichen Tritheismus befördert.

nasianum aufgenommenen Bestimmungen gingen daher auch in die protestantischen Bekenntnisschriften über, und nicht minder in die Systeme der protestantischen Scholastiker. Letztere legen den Satz zu Grunde: Una divina essentia in tribus personis subsistit, wobei persona soviel heißt wie selbständiges Subjekt 1). Auch nach ihnen ist das göttliche Wesen und sind die göttlichen Eigenschaften allen drei Personen gemein. Es kann nicht von drei Göttern die Rede sein, sondern nur von einem, wiewohl nicht nur der Vater, sondern auch der Sohn und der Geist schon jeder für sich der wahre und der ewige Gott sind. Die drei Personen sind von dem einen göttlichen Wesen nicht realiter, sondern ratione verschieden; d. h. dieser Unterschied ist nicht wirklich, sondern nur logisch; dagegen ist der Unterschied zwischen den einzelnen Personen und damit ihr character hypostaticus sive personalis zugleich real. Er beruht 1. auf den actus personales, die auch opera ad intra genannt werden, 2 auf den proprietates personales, 3. auf den notiones personales. 1. Der actus personales gibt es nicht drei, sondern zwei: Zeugung (generatio) und Hauchung (spiratio). Die generatio ist diejenige Tätigkeit nach innen, vermöge welcher Gott der Vater aus seinem Wesen von Ewigkeit her den Sohn hervorgebracht hat; die spiratio ist die Tätigkeit nach innen, vermöge welcher der Vater und der Sohn zusammen aus ihrem Wesen von Ewigkeit her den hl. Geist hervorgebracht haben. Die Zeugung und die Hauchung sind verschieden; aber worin der Unterschied besteht, läßt sich nicht bestimmen. Die actus personales heißen auch opera ad intra im Gegensatz zu den opera ad extra, die dem Verhältnis zur Welt entsprechen. Es sind Schöpfung, Erlösung und Heiligung. Sie werden vermöge der Appropriation zunächst von Einer Person ausgesagt, aber an jedem opus ad extra nehmen auch die beiden anderen Personen irgendwie teil. Sie sind also ungeteilte Wirkungen der Einen Gottheit: opera ad extra sunt indivisa. Nicht dasselbe gilt von den opera ad intra oder actus personales; denn der Sohn zeugt nicht, der Geist haucht nicht. Von diesen actus personales, von den persönlichen Tätigkeiten nach innen, sind nun 2. zu unterscheiden die proprietates personales, die persönlichen Eigentümlichkeiten, für welche freilich die actus die Grundlage bilden. Aus dem Zeugungsakte ergibt sich als persönliche Eigentümlichkeit des Vaters die paternitas, als persönliche Eigentümlichkeit des Sohnes die filiatio. Aus dem Akte der Hauchung ergibt sich als persönliche Eigentümlichkeit des Geistes die spiratio passiva oder die processio im engeren Sinne. 3. Die notiones personales, die persönlichen Merkmale, sind die innascibilitas, d. h. die Ungezeugtheit oder das Nichthervorgegangensein (gr. ἀγεννησία), und die spiratio activa. Die innascibilitas kommt nur dem Vater zu und schließt nicht nur das Gezeugtsein, sondern auch das Gehauchtsein aus. Die spiratio activa kommt dem Vater und dem Sohne zu und unterscheidet beide vom hl. Geist. Die innascibilitas und die spiratio activa sind aber die einzigen notiones nur im engeren Sinne. Die notiones personales im weiteren Sinne schließen die proprietates mit ein, in diesem Sinne gibt es also fünf notiones oder Unterscheidungsmerkmale, von denen zwei nur den Vater betreffen, nämlich die innascibilitas und die paternitas, eine den Vater und den Sohn, nämlich die spiratio activa, eine nur den Sohn, nämlich die filiatio, eine nur den Geist, nämlich die processio im engeren Sinne oder die spiratio passiva. — Das Verhältnis der Personen wird als aequalitas (= Homousie, consubstantialitas, volle Gleichheit an Wesen und Würde) und περιχώρησις (gegenseitige Immanenz) bestimmt.

1) Der Personbegriff des trinitarischen Dogmas ist weit inhaltloser als der des christologischen Dogmas und der Gegenwart. Vgl. Thieme, ZThK 1908, S. 407; Von der Gottheit Christi, S. 22; außerdem Schloßmann, Persona u. Πρόσωπον im Recht u. im chr. D, 1906 (Kieler Univ.-Schrift), und dazu Harnack, DG 4, I 577.

§ 38. Die weitere Entwicklung der Lehre von der Dreieinigkeit.

1. Altprotestantische Erklärungsversuche. — Versuche, dieses künstliche Lehrgebäude dem menschlichen Verstande begreiflich zu machen, traten im ältesten Protestantismus nur sehr vereinzelt hervor. Allerdings hatte Melanchthon einen Versuch gemacht, die Trinität durch die Analogie des menschlichen Geistes zu erklären. Ursprünglich, in der ersten Ausgabe seiner Loci von 1521, hatte Melanchthon selbst alles Spekulieren über dieses Geheimnis für unfruchtbar erklärt. Später aber hatte er geglaubt, diese Lücke einigermaßen ausfüllen zu sollen, und daher in den neuen Ausgaben gelehrt: Der ewige Vater erzeugt, indem er sich selbst anschaut, den Gedanken seiner selbst, welcher sein Abbild ist und zwar ein Abbild, welches nicht wieder verschwindet, sondern vermöge der ihm mitgeteilten Wesenheit ein stetiges Dasein behauptet. Dieses Abbild ist die zweite Person. Sie heißt λόγος, weil sie durch das Denken erzeugt wird; sie heißt Abbild, weil der Gedanke das Abbild des gedachten Gegenstandes ist. Wie aber der Sohn ein Erzeugnis des Denkens ist, so geht der hl. Geist aus dem Willen des Vaters und des Sohnes hervor; zum Wesen des Willens gehört Bewegung und Liebe, wie auch das Herz des Menschen nicht Gedanken, sondern Hauchungen oder Atem (spiritus seu halitus) erzeugt. Das Vorhergehende zusammenfassend bemerkt schließlich Melanchthon: Der Vater will den Sohn und liebt ihn, und wiederum will der Sohn, indem er ihn anschaut, den Vater und liebt ihn. Vermöge dieser gegenseitigen Liebe, welche eigentlich Sache des beiderseitigen Willens ist, findet das Ausgehen des hl. Geistes statt.

Einen anderen Versuch zur spekulativen Behandlung der Trinität machte der Reformierte Keckermann († 1609). Doch baut sich seine Lehre wie die Melanchthons ganz auf Augustins Gedanken auf, die auch bei den Scholastikern und Mystikern des Mittelalters schon manche Weiterführung erlebt hatten. Allein von den orthodoxen Dogmatikern des 17. Jahrhunderts wurde solche Spekulation verworfen, als ein Traumgebilde der törichten Vernunft und Philosophie (somnium stultae rationis et philosophiae). Da sie selbst aber nichts Besseres an ihre Stelle zu setzen wußten, so stand das künstlich konstruierte Dogma und das ganze Mysterium der Trinität den sich mehrenden Angriffen schutzlos gegenüber. Allerdings umschanzten die orthodoxen Dogmatiker es mit immer neuen und feineren Distinktionen, aber durch solche bloß formal-logische Aus-

bildung des einmal Gegebenen riefen sie den Widerspruch mehr hervor, als daß sie ihm vorgebeugt hätten.

2. Bestreitung der Kirchenlehre durch Verstand und Bibel. — Der Widerspruch erfolgte seit dem Ende des 17. Jahrhunderts von verschiedenen Standpunkten aus, bald vom exegetischen, bald vom praktisch-religiösen, bald vom spekulativen. Schon die Socinianer hatten die kirchliche Formel für vernunft- und schriftwidrig erklärt. Weder die gottheitliche Trinität, sagten sie, noch die wesentliche Gottheit Christi werde in der Schrift gelehrt; die Bibel kenne keine ewige Zeugung, keine Präexistenz Christi; Stellen wie Joh 3 13 31 6 38 62 14 28 handelten nur von einem raptus in coelum; durch solche raptus in coelum sei Christus allerdings vor dem Antritt seines Lehramtes von Gott selbst unterrichtet worden. Christus sei überhaupt kein purus et vulgaris homo, kein bloßer oder gewöhnlicher Mensch, sondern wunderbar von Gott erzeugt, aber doch nur moralisch Gott ähnlich gewesen. Anrufung gebühre Christo nur, weil ihm Gott die Weltherrschaft übertragen habe. Der hl. Geist endlich sei nur eine Bezeichnung für die heiligende Kraft und Wirksamkeit Gottes. Vor allem aber hoben die Socinianer hervor, daß die kirchliche Lehre der Vernunft widerspreche, weil sie zu einer Teilung des göttlichen Wesens führe. Von der socinianischen unterscheidet sich die arminianische Polemik nur teils durch größere Mäßigung, teils durch stärkere Betonung des exegetischen Moments. Sie hob hervor, daß die Schrift den Sohn und den Geist dem Vater unterordne. Dagegen widersprach sie der göttlichen Persönlichkeit des Geistes und des Sohnes nicht und räumte die Präexistenz sowie die vorweltliche Zeugung des Sohnes aus dem Vater ein.

Mehr praktisch-religiös und biblisch war der Widerspruch im Pietismus begründet. Des Brüderbischofs Spangenberg Idea fidei fratrum (1778; § 84) erklärte es für ebenso gefährlich wie töricht, in die Tiefen der Gottheit und in die unbegreifliche Ewigkeit hineinzudenken; nur was die Schrift von Vater, Sohn und hl. Geist sagt, wollte er im Glauben annehmen. J. A. Urlsperger (Schriften von 1769—77) sah in der Wesenstrinität ein reines Mysterium. Zwar zeige die Offenbarung, daß in Gottes Wesen irgendwelche Unterschiede sein müssen (ohne sie könnte er nicht aus sich herausgehen noch sich differenzieren); Begriffe jedoch wie Zeugen, Ausgehen, Vater, Sohn und Geist gehören nur der Offenbarung an. Sie bedeuten also lediglich eine ökonomische Trinität; in ihr aber sind Sohn und Geist dem Vater als der Lebensquelle untergeordnet.

Bei den Aufklärern verband sich mit der Betonung der schlichten biblischen Sätze gegenüber dem Dogma die Kritik des ge-

sunden Menschenverstandes. Jene trat mehr bei den Supranaturalisten hervor; diese wird im Anschluß an den Arminianismus und Socinianismus von den Rationalisten ausgebildet.

Michaelis bezeichnete die Dreieinigkeitslehre als ein Geheimnis, welches zwar nicht wider die Vernunft, jedoch der Vernunft unbegreiflich sei, und worüber man seine Unwissenheit gestehen müsse. Wegscheider erklärte im Namen der Rationalisten: posita idea absoluti omnis in deo pluralitas omnino tollitur, der Begriff der göttlichen Absolutheit schließe jede Mehrheit innerhalb Gottes schlechthin aus. Jesus Christus sei zwar eine Person, jedoch keine göttliche; der hl. Geist sei zwar etwas Göttliches, jedoch keine Person.

3. Die mannigfache Neubelebung des Dogmas im 19. Jahrhundert. — Schleiermacher konnte sich weder mit bloßer Kritik oder bloßem Biblizismus begnügen, noch eignete er sich die kirchliche Fassung des Dogmas an. Was die letztere betrifft, so bemerkte er, die Trinitätslehre sei in ihrer kirchlichen Fassung nicht eine unmittelbare Aussage über das christliche Selbstbewußtsein, sondern eine Verknüpfung mehrerer solcher, nämlich des allgemeinen Gottesbegriffes, des göttlichen Prinzips in der Person Christi und des göttlichen Prinzips in der christlichen Gemeinschaft. Er war zwar weit davon entfernt, die Trinitätslehre überhaupt beseitigen zu wollen, drang aber auf eine Umgestaltung ihrer kirchlichen Fassung, und zwar in sabellianischer Richtung. Er wies darauf hin, daß sie bei der Feststellung der evangelischen Kirche keine neue Bearbeitung erfahren habe und nicht für abgeschlossen gehalten werden könne. Es stehe ihr noch eine auf ihre ersten Anfänge zurückgehende Umgestaltung bevor. Doch machte er selbst keinen positiven Versuch einer solchen Umgestaltung (Glaubenslehre, § 170—172; vgl. auch den Aufsatz: Über d. Gegensatz zwischen d. sabell. u. d. athan. Vorstellung von d. Trinität, Werke I, 2. Bd.).

Während so bereits die Notwendigkeit eines neuen Anfangs aufgezeigt wurde, gewann zunächst die Vorliebe für eine spekulative Ausprägung der Trinitätslehre weithin die Herrschaft. Schon Leibniz und Lessing (z. B. Erziehung des Menschengeschlechts, § 73) zeigten Teilnahme für den spekulativen Gehalt des Dogmas. Als vollends die idealistische Philosophie mit Hilfe der Spekulation das Welterkennen über alle Grenzen der Wissenschaft hinwegzuführen suchte, da grub sie von neuem aus der Trinitätslehre den kosmologischen Geist zu Tage, der ursprünglich mit der Logosidee verbunden war. Sie glaubte den tiefsten Sinn des Dogmas zu enthüllen, indem sie es als Abschluß der philosophischen Welterklärung verstand. Schelling lehrte, die Dreieinigkeit sei ein Sichanschauen und

Ausströmen der Gottheit aus ihr selber. Die Menschwerdung Gottes finde von Ewigkeit her statt; der ganze Prozeß der Natur sei dahin gerichtet, das Absolute im Menschen als geistigem Wesen zu verwirklichen. Der Logos oder der Sohn Gottes ist in Schellings früherem System die Welt als die ewige Selbstoffenbarung Gottes, oder das Endliche, wie es in der Anschauung Gottes ist und als ein leidender, den Verhängnissen der Zeit unterworfener Gott erscheint[1]). Hegels Theorie, die im trinitarischen Dogma die Vorstellungsform für die Selbstbewegung des Absoluten sah, ist schon S. 146. 478 f. erwähnt worden. Der Philosoph Chr. Hn. Weiße deutete die Trinität vielmehr als das Verhältnis von Vernunft, Gemüt und Wille in Gott: die erste enthält nur eine intelligible Welt, nur Möglichkeiten; das zweite erzeugt fühlend und schauend eine Fülle von Gestalten; der dritte ergreift den gegebenen Stoff und verwirklicht durch freie Tat das Wesen Gottes als Persönlichkeit und Liebe.

Von solcher Philosophie (besonders der Hegels) beeinflußt war die Trinitätslehre bei den zahlreichen spekulativen Theologen, die sich von metaphysischem Tiefsinn zur Verehrung des Dogmas zurückleiten ließen, ohne die vollständige Umdeutung zu erkennen, die sie dabei vollzogen. Sie schufen durch ihre Hypostasierungen des ansich, in-sich, aus-sich und für-sich eine ganze Mythologie. Dabei verliert der Name Vater gänzlich seinen christlichen Sinn, der Sohn ist in irgendwelchem Maße die Welt, meist ohne viel Verbindung mit dem evangelischen Jesus. Biedermann z. B. sieht in der Trinität die Formel für die drei Momente des absoluten Geistes: er ist absolutes Insichsein, er setzt ewig den im endlichen Geiste gipfelnden Weltprozeß aus sich heraus, er verwirklicht absolutes Geistesleben im endlichen Geist. Auch Rothe läßt sich hierher stellen; nur daß er mit dem kosmologischen Element ein wirklich religiöses eng verbindet und so dem Dogma näher bleibt.

Andere Systematiker übernahmen den spekulativen Zug, stellten ihn aber in den Dienst des Dogmas und suchten wie einst Augustin und auf seiner Spur der spätere Melanchthon (s. oben Nr. 1) die innergöttlichen Verhältnisse denkend zu ergründen. Sie behaupteten also aufs neue die ontologische oder immanente Trinität. Die einen legten dabei wie Twesten die Idee des Selbstbewußtseins zu Grunde, nach der logischen Form der Thesis, Antithesis und Synthesis. Die anderen gingen davon aus, daß Gottes Wesen

1) In der nächsten Periode (seit etwa 1809) deutet Schelling, an Jakob Böhme anknüpfend, seine gnostische Theorie von dem durch Selbstentzweiung hindurchgehenden Werden Gottes („Lebensgeschichte Gottes“) in das trinitarische Bekenntnis hinein.

Liebe sei; sie folgerten daraus die Notwendigkeit eines wesensgleichen ewigen Objekts und die ewige Gegenseitigkeit des Liebesverhältnisses in einem Dritten. So Sartorius, Schöberlein, Julius Müller.

Wieder andere verbanden beide Ableitungen; so Frank, der durch Veranschaulichung der Dreieinigkeit das persönliche Wesen Gottes begreiflich machen möchte (Wahrheit, I [3] 158); er geht von dem Prozeß der Ichsetzung mit seinen drei Momenten aus, läßt die Beschreibung aber dann in dem Nachweis gipfeln, daß erst die Dreieinigkeit es ermögliche, Gott schlechthinige, absolute Güte und Liebe beizulegen [1]).

Als Beispiel sei die Theorie von Julius Müller (Lehre v. d. Sünde, II. Teil) skizziert. Gott ist danach das absolut persönliche Wesen. Die Persönlichkeit Gottes nun enthält zwar an sich die Möglichkeit einer sich in sich verschließenden, aller Selbstmitteilung sich versagenden Selbstheit, findet jedoch tatsächlich ihre ethische Verklärung in der Liebe. Die Liebe aber würde Gott in eine Abhängigkeit von anderem Sein versetzen, in eine Abhängigkeit, die mit Gottes Absolutheit unvereinbar wäre, wenn sie als Grundbestimmtheit des Wesens Gottes zu ihrem Objekt die Welt hätte; es muß also der unmittelbare Gegenstand der absoluten Liebe Gottes innerhalb der Sphäre der Gottheit selbst gefunden werden. Liebe fordert nun nach der vollen Wahrheit ihres Begriffes den persönlichen Unterschied zwischen dem Liebenden und Geliebten. Folglich muß, damit Gott selbst die Liebe sein könne, die einfache Persönlichkeit in Gott sich auf ewige Weise zu einer mehrfachen entfalten. Das ursprüngliche, wesentliche Objekt der göttlichen Liebe kann die Welt ferner nicht sein, weil die göttliche Liebe sich ihr nicht absolut mitteilen kann, d. h. so, daß sie dieselbe des göttlichen Wesens teilhaftig macht. Die Welt ist allerdings Objekt der göttlichen Liebe, aber die abgeleitete Liebe Gottes zur Welt setzt eine Urliebe voraus, die in der Sphäre seines eigenen Wesens selbständig beschlossen sein muß. Das Objekt dieser Urliebe muß ein dem ersten Ich gegenüber stehendes zweites Ich sein, aber nicht ein geschaffenes, sondern ein des göttlichen Wesens selbst teilhaftiges. Der Urliebe muß weiter eine gleiche vollkommene Gegenliebe des geliebten Gegenstandes entsprechen. Absolute Gegenliebe kann aber die Urliebe nicht finden in ihrem Verhältnis zur Welt, sondern nur in ihrem immanenten Verhältnis, in dem Verhältnis des Vaters zum Sohn. — Die Vollkommenheit der immanenten Liebe zwischen Vater und Sohn erfordert aber ein gemeinsames Wirken und schlechthin höchstes Erzeugnis dieses Wirkens. Dieses Erzeugnis muß daher gleichfalls in der Einheit des göttlichen Wesens beschlossen sein. Es stellt sich dar in dem dritten Subjekt in Gott, dem heiligen Geist. Ist es hiernach die ewige Mitteilung des Vaters, durch welche der Sohn und der Geist die absolute Fülle des göttlichen Wesens besitzen,

---

1) Das charakteristische Merkmal von Franks Auffassung liegt an sich vielmehr in dem Versuch, auch der Trinität vom christlichen Erlebnis aus gewiß zu werden. Er findet in der Erfahrung der Wiedergeburt die drei Momente der Schuldverhaftung, der Schuldfreiheit und der Versetzung in den Stand der Schuldfreiheit; jedes von diesen drei Momenten weise auf einen besonderen persönlichen Faktor in Gott zurück. Freilich üben diese vom christlichen Erleben ausgehenden Ausführungen der Gewißheitslehre nur geringen Einfluß auf die zu Spekulationen übergehende positive Darstellung der „Christlichen Wahrheit".

so bedarf doch wiederum der Vater des Sohnes und des Geistes, um als der schlechthin Selbständige und sich selbst Genügende zu existieren. Denn wäre Gott die absolute Persönlichkeit ohne Dreieinigkeit, so wäre er ein selbstisches Wesen im diametralen Gegensatz zu der ethischen Grundbestimmtheit seiner Wesenheit, vermöge deren er Liebe ist.

Doch hielten sich auch zahlreiche Theologen frei von dem Banne der Spekulation, treu der Bibel oder überhaupt dem praktischen Charakter aller religiösen Sätze. Sie begnügten sich also mit der ökonomischen oder Offenbarungstrinität. So verteidigte Lücke Schleiermachers Stellung (StKr 1841). De Wette, Schweizer, Hase, Lipsius waren die bedeutendsten dogmatischen Vertreter dieser echt religiösen und zugleich verstandeskritischen Zurückhaltung. Als ein — freilich sehr unbefriedigender — Vermittlungsversuch läßt sich die subordinatianische Form der Trinitätslehre verstehen, wie sie z. B. von Kahnis ausgebildet wurde; für ihn waren Sohn und Geist „Gott in des Wortes zweitem und drittem Sinn“.

4. Die Gegenwart. — Die Dogmatik der Gegenwart knüpft vor allem an die Bibel, Schleiermacher und die Linie der ökonomisch-trinitarischen Auffassung an. Als ihr Bahnbrecher läßt sich schon der Erlanger Hofmann betrachten. Er meidet jeden Versuch, das vorweltliche oder immanente Wesen der Gottheit spekulierend aufzuhellen. Er geht von der geschichtlichen Selbsterweisung Gottes aus, die allein unserm Verständnis und unserer Erfahrung zugänglich ist. Aber er beschränkt nun die Trinität nicht auf den Kreis des Geschichtlichen, sondern sieht in der trinitarischen Offenbarung außerzeitliche Grundlagen zum Ausdruck kommen. Er faßt also ökonomische und immanente Trinität eng zusammen. Noch einflußreicher wurde auch hier A. Ritschl, obwohl er den Gegenstand nicht ausdrücklich behandelte. Sein Kampf gegen die Metaphysik mußte die Neigung zu trinitarischen Spekulationen ersticken; anderseits mußte seine kräftige Betonung der Offenbarung Gottes in Jesu Christo und seine Betonung der Gemeinde doch auch die Grundlage der Trinitätslehre im Sinne der geschichtlichen Offenbarung und der religiösen Erfahrung positiv umprägen. Auf seinem Boden wurde es möglich, den evangelischen Glauben gut lutherisch (s. oben S. 373. 483) und doch kritisch an der Trinitätslehre durchzuführen.

Unter solchen Einflüssen steht zunächst vor allem die kritische Theologie. Im einzelnen nehmen freilich ihre Vertreter in sehr verschiedener Weise Stellung zum trinitarischen Dogma. Gemeinsam ist ihnen nur noch das eine Moment, daß sie nirgends aus Abneigung gegen die Irrationalität des Dogmas heraus sprechen; im Gegenteil, das Dogma ist ihnen in erster Linie dadurch verdächtig, daß

es rationalisierend in die Geheimnisse des göttlichen Lebens eindringen will, und daß die dabei überbleibende Irrationalität keinen religiösen Charakter, sondern den eines Spiels mit dem logischen Widerspruch zu haben scheint. Am schärfsten lehnt Wendt das Dogma ab; er sieht darin überwiegend eine Gefahr: es drängt die Gotteserkenntnis zurück, die Jesus den Menschen durch seine Offenbarung erschlossen hat (System, S. 370). Etwas positiver wertet es Kalweit. Er sieht seinen Wahrheitsgehalt darin, daß „der christliche Gottesbegriff niemals aus bloß abstrakt-logischen Erwägungen, sondern allein aus der geschichtlichen Offenbarung Gottes in Jesus Christus und dem in der Gemeinde der Gläubigen waltenden heiligen Geist gewonnen werden kann"; aber er findet, daß dieser Gehalt der trinitarischen Formeln nicht bedarf, und daß diese, wo sie noch in Gebrauch stehen, stets umgedeutet werden (RGG 2, 149 f.). Auch die übrigen Vertreter der modernen Theologie (Jul. Kaftan, Häring, Kirn[1]), Reischle) suchen den tiefsten religiösen Kern des Dogmas herauszuarbeiten; aber sie möchten außerdem durch den Gebrauch der trinitarischen Formel die Einheit mit der alten Christenheit bekunden. Sie schätzen den trinitarischen Gedanken als Schutzwehr gegen die Mythologie auf der einen, den Pantheismus auf der andern Seite. Sein positiver Gehalt ist für sie das Bewußtsein, daß uns in Jesus nicht eine vorübergehende, überbietbare, sondern die vollkommene Selbstoffenbarung Gottes als der heiligen Liebe geschenkt ist, und daß wir im rechten Glauben wirklich persönliche geistige Gemeinschaft mit Gott haben (Häring, Glaube S. 543). Es handelt sich hier also nicht um bloße ökonomische Trinität, sondern um die Erkenntnis des göttlichen Wesens in seiner geschichtlichen Offenbarung und seinem Werk an den Menschen. Unser gläubiges Nachdenken muß „den Gott, der über der Geschichte steht, den Gott, der in der Geschichte sich offenbart, und den Gott, der im Innern seiner persönlichen Geschöpfe, in besonderer Weise in der Gemeinde der Gläubigen wirksam ist, ebenso unterscheiden wie als Eins setzen" (Kirn, Grundriß, S. 141). Jedoch kommt man dabei nicht zu drei Hypostasen, sondern lediglich zu drei „Seiten (Wirkungsweisen) des sich wirksam erweisenden göttlichen Wesens"; hypostatische Selbständigkeit gegenüber Gott als dem Vater hat nur „die Person des geschichtlichen Jesus Christus und die Gemeinschaft der geschichtlich gewordenen ἐκκλησία" (Reischle, Glaubenslehre, S. 62). Jul. Kaftan gibt der gemeinsamen Grundanschauung eine besondere

---

1) Kirn deutet, abgesehen von den hier skizzierten Gedanken, einen interessanten Versuch an, bei R. Rothe anzuknüpfen; vgl. RE 20, 121.

Wendung. Er unterscheidet zwei Betrachtungsweisen. Wenn wir an das ewige und unveränderliche Wesen Gottes denken, so reflektieren sich alle geschichtlichen Vorgänge wie in der einen Ebene der Ewigkeit. Da herrscht volle Homousie. Weil es keine Zeit gibt, gibt es auch keine Zeit, da Sohn oder Geist nicht war: so besteht ein Wesenstrinität als fester Bestandteil der Gotteserkenntnis. Denken wir aber an das geschichtliche Werden der Offenbarung, so ergibt sich eine ökonomische Trinität. Sie dient zugleich als abschließende Formel für das Weltverständnis des Glaubens: die Geschichte des Universums ist eine Geschichte der Offenbarung Gottes mit steigender Verinnerlichung und Selbstmitteilung. Die beiden Betrachtungsweisen müssen selbständig neben einander hergehen, wenn sie sich nicht wie in der Kirchenlehre gegenseitig verwirren sollen. Überhaupt ist jeder Versuch von Übel, die in der trinitarischen Gotteserkenntnis liegende Paradoxie aufzulösen (Dogmatik, S. 243ff; Zur Dk, S. 238).

Die Nachwirkung der älteren Spekulation wird noch durch Pfleiderer aufrecht erhalten. Zwar scheint ihm wesentliche kirchliche Bedeutung nur die ökonomische Trinität zu haben, aber in der Frage nach der ontologischen Trinität sieht er doch eine notwendige Aufgabe der „schulmäßigen theologischen Reflexion". Und zwar sei durch das christliche Bewußtsein eine „dreifache Bestimmung des göttlichen Wesens" gefordert: „als die unendliche Macht, aus welcher alles ist, als die zwecksetzende Vernunft oder Weisheit, durch welche alles wird, und als die sich zur Gemeinschaft heiligen Geistes mitteilende Liebe, zu welcher als letztem Zweck alles bestimmt ist" (Grundriß, S. 93; viel stärker in der Religionsphilosophie).

Auf der konservativen Seite bestehen große Verschiedenheiten. Der modern-theologischen Durchschnittshaltung stehen verhältnismäßig nahe Kähler und Th. Kaftan. Kähler mahnt zur Vorsicht bei der Behandlung der Hypostasen, weil der Personbegriff sich verändert hat (Zeitfragen, II 212). „Daß die Dreifaltigkeit die einzigartige Form der göttlichen Persönlichkeit sei, ergibt sich nur aus der Erkenntnis des biblischen Christus; weitere gedankenmäßige Ausführungen dienen lediglich der Abweisung von verwirrenden Vorstellungen. Zu diesem Zweck ist das Theologumenon von der Dreifaltigkeit dem ausführenden kirchlichen Unterrichte unentbehrlich; es hat aber für die gläubige Aneignung des Heiles nur bedingten Wert" (Lehre, S. 330). Der religiöse Kern liegt ihm in dem Bekenntnis der Einzigkeit Gottes, der Gottheit Christi und der Erfahrung, daß Gott uns in seinem Geiste persönlich, mit seinem selbständigen Wollen und seiner erbarmenden Liebe begegne. Theodor Kaftan

will einfach von Gott reden als Vater, Sohn und Geist, ohne sich anheischig zu machen, die Geheimnisse einer immanenten Trinität zu enthüllen (Zur Verständigung, S. 58f. 73).

Allein diese Zurückhaltung in der Frage der Trinitätslehre entspricht dem Zuge der neuesten konservativen Entwicklung nicht. Man strebt über Geschichte und Erfahrung hinaus in die Metaphysik und sucht nun gegenüber der als „unitarisch“ geltenden kritischen Theologie diese weitverbreitete Neigung dem Dogma dienstbar zu machen. Daher betonen zahlreiche Theologen heute wieder die Trinitätslehre stärker. Zunächst seien solche genannt, die energisch von der ökonomischen zur Wesenstrinität durchzudringen suchen, aber doch nicht einfach zur traditionellen Lehrbildung zurückkehren. Vor allem R. Seeberg und Schaeder, wohl auch Ihmels, kommen hier in Betracht.

Schaeder (Zur Trinitätsfrage, 1912) möchte sich möglichst streng an die Schrift halten. In ihr geht ihm der Glaube an die ewige Gottheit Christi auf, aber ganz im Sinn einer Gottessohnschaft, die einerseits in koordinierter Teilnahme am Wesen Gottes, anderseits in demütiger, betender Subordination besteht. Hier, im vollen Glauben an den gottheitlichen Erretter Christus, liegt ihm der Kern des trinitarischen Glaubens. Aber dieser Glaube drängt weiter. Christus selbst ist fern von uns, zur Rechten Gottes. Zwischen ihm und uns, wie zwischen Gott und uns, vermittelt daher der Geist. Er „ist die Größe, welche dem Wort von Christus . . . gegenwärtiges Leben verleiht oder es zum Träger gegenwärtigen Christuslebens und gegenwärtiger, mit Gott verbindender Wirkungen Christi macht“ (S. 31). Persönlichkeit und Zurückverfolgung der „personhaft-göttlichen Existenz in die ewigen Tiefen der Gottheit“ scheinen ihm notwendige Konsequenzen dieses selbständigen Wirkens; natürlich aber wiederum so, daß wir den Geist „bei aller Teilhaberschaft am Leben Gottes doch dem Vater und dem Sohne subordinieren“ (S. 34f.). Weitere Spekulationen über die innertrinitarischen Beziehungen lehnt Schaeder ab. — Eine wirklich neue Ableitung legt Seeberg vor, und zwar so, daß er auf den Spuren der Erlanger Theologie das Dogma von der religiösen Erfahrung aus zu beleben sucht. (Zum dogmat. Verständnis d. Trinitätslehre, 1908; Grundwahrheiten, 12. Vorlesung; Zur syst. Th, S. 157ff.). „Nicht die Tradition oder die dialektische Kunst, sondern die einfache Überlegung der religiösen Empfindung“ zeigt ihm, daß Gott in dreifacher Weise an uns wirke. Gott redet in frommen Menschen der Gegenwart zu mir, so daß ich spüre: Gott will mich! Ich werde dadurch in einen geschichtlichen Prozeß hineingezogen, in das Leben der Kirche Christi,

so daß ich empfinde: Gott will die Kirche! Aber alle Geschichte verwirklicht sich nur auf dem Boden der Naturbedingungen, so daß es mir sicher wird: Gott will die Welt! In jedem dieser drei Willensakte ergeht sich die ganze göttliche Person, und jeder von ihnen unterscheidet sich vermöge seiner besonderen Absicht und Wirkung von den andern; die Wirkungen aber laufen zusammen und sind innerlich auf einander bezogen, so daß sie sich doch als von demselben Gotte ausgehend erweisen. Das ist der eine Gott, den die Christenheit kennt: Eine Person, die sich als dreifaltige Person offenbart. — Auch Ihmels scheint trinitarische Spekulationen zu scheuen. Wenigstens will er nur die Erkenntnis formulieren, die dem Glauben unmittelbar durch die Wirklichkeit aufgedrängt wird, und warnt davor, den Begriff der Person im Sinne der individuellen Persönlichkeit auf das innertrinitarische Leben Gottes anzuwenden (Centralfragen, S. 182; doch s. die Bemerkung oben § 35).

Andere konservative Dogmatiker legen hohen Wert auf die Darstellung und Veranschaulichung der ontologischen Trinität. Freilich gehen sie dabei sehr verschiedene Wege. Einen kräftigen Nachklang der spekulativen Philosophie und Theologie hören wir in der von Schelling beeinflußten, den Begriff des Lebens in den Vordergrund stellenden Trinitätslehre Rocholls (D. chr. Gottesbegriff, 1900); doch ist er vorläufig der einzige Vertreter dieser Strömung geblieben. Bachmann kritisiert die Form des Dogmas, besonders die Verwendung des Personbegriffs; den Inhalt aber behält er bei, und zwar in Anknüpfung an die Spekulationen der Twesten, Jul. Müller und Frank. Die Dreifaltigkeit ist der „Vollzug des einen persönlichen Gotteslebens in der Weise, daß dasselbe in beständiger Selbsterschließung zu einem dreifach-persönlichen Leben begriffen ist, die immer vollendet, aber nie zu Ende ist, und die das ewige Urbild der heilsgeschichtlichen Beziehungen zwischen Vater, Sohn und Geist ist“; sie ist „die Geistes- und Liebesbewegung in Gott, wodurch er als Vater sich in sich als dem Sohne durch sich als den Geist setzt, schaut und liebt“ (Grundlinien, S. 36f.; Das Bekenntnis v. Vater, Sohne u. Geiste, 1910).

Setzen Rocholl und Bachmann wesentlich frühere Entwicklungen fort, so fehlt es doch anderseits auch hier nicht ganz an Versuchen der Neubildung. Schlatter stellt zunächst fest, daß schon unser inneres Leben trinitarisch geartet ist; denn es sind darin verbunden: der Wissende, der Gewußte und der im Gewußten sich selbst Erkennende (Dogma, S. 26); ein unmittelbares Wollen, ein wählendes Wollen und der von uns gewählte Wille (S. 159). Ist das Leben uns überhaupt in solcher Dreieinigkeit gegeben, dann ist es lediglich

„die Aussprache einer tatsächlich bestehenden Notwendigkeit“, daß der lebendige Gott ebenfalls Unterscheidung und Einigung in sich hat (S. 611). Und zwar schließt ebenso seine „vollständig personhafte Art“ wie seine Liebe aus, daß Abstufungen zwischen Vater, Sohn und Geist bestehen (S. 194. 213). Wert und Inhalt aber empfängt der Trinitätsgedanke erst aus dem geschichtlichen göttlichen Handeln und nur im bleibenden Zusammenhang mit ihm. Dann drückt er aus, „daß unser Anschluß an Jesus uns die Verbundenheit mit Gott gewähre und daß dies ebenso vom Geist gelte, der durch unsere Gemeinschaft mit Jesus in uns wirksam wird“ (S. 379 ff.). Demnach verbindet Schlatter in eigentümlicher Weise die ältere Spekulation mit der modern-theologischen Durchschnittsstellung. Ganz anders R. Grützmacher (D. dreieinige Gott — unser Gott, 1910; Gegen den religiösen Rückschritt, 1910). Seine Besonderheit besteht darin, daß er gegenüber dem von den übrigen Theologen vertretenen Ziel, im augustinisch-lutherischen Sinn den monotheistischen Gehalt der Trinitätslehre herauszuarbeiten, und trotz der Warnung, die auch konservative Theologen wie Bachmann, Ihmels und Kähler aussprechen, vielmehr die Dreiheit möglichst kräftig betont. Im übrigen führt er teils die Linie Seebergs, teils die der älteren Spekulation fort. Er gibt dem Ich des richtenden Schöpfers, dem des weltversöhnenden Sohnes und dem des erlösenden Geistes je ein besonderes Ichzentrum mit besonderem Bewußtsein, Willen und Inhalt; also wendet er den modernen Begriff der Persönlichkeit auf die „Personen“ der Trinität an. Ihre Einheit besteht für Grützmacher darin, daß jede von ihnen absolute Persönlichkeit ist und zu konstitutiven Merkmalen ihres Wesens Liebe und Heiligkeit hat; ferner darin, daß sie immer als neben einander wirkend erfahren werden, und daß in ihrem Offenbarungswirken die „eine Person auf die andere gestimmt ist“. Strenger faßt Grützmacher die Einheit erst, indem er zur Wesenstrinität übergeht. Eine echt theozentrische, Gott nicht von der Welt abhängig machende Theologie müsse Gottes Wesen auch ohne Rücksicht auf die Welt als Dreieinigkeit zu begreifen suchen. Durch die Spekulationen über die Absolutheit Gottes, das Wesen der Liebe und der Persönlichkeit beweist er, daß erst die Dreieinigkeit einen sich entfaltenden und zu seinem Ausgangspunkte zurückkehrenden Prozeß heiliger Liebe und ebenso ein einheitlich geschlossenes persönliches Leben Gottes ermögliche.

Schon diese Skizze zeigt, daß die konservative Theologie bisher keinen einheitlichen Typus einer neuen Trinitätslehre ausgebildet hat. Sie zeigt ferner, daß man sich in der Treue gegen das Dogma gleichsam überschlägt. Man löst sich im Eifer um seine Festhaltung

von den Tendenzen der Reformation. Nicht nur, daß man wieder die unlutherischen und einst bei Melanchthon (s. oben § 38,1) hart getadelten Versuche übernimmt, die innertrinitarischen Beziehungen begreiflich zu machen; und nicht nur, daß ein Grützmacher die tritheisierenden Neigungen des Volksglaubens in die Theologie überträgt und so zu einer falschen modernen Deutung des trinitarischen Personbegriffs gedrängt wird. Fast noch verhängnisvoller ist die vor allem bei Grützmacher vorliegende Verletzung des Satzes opera ad extra sunt indivisa; denn sie reißt den „Vater“ von dem Erlösungswerke und der geschichtlichen Offenbarung los, während doch den Ausgangspunkt der ganzen Lehre gerade das engste Zusammenschauen dieser Vorgänge mit dem Vater bildete. Endlich die subordinatianische Haltung, durch die Schaeder solchen Übeln zu entgehen glaubt, entspricht zwar der Bibel zweifellos besser, gerät aber ebenso zweifellos in Widerspruch zu der Absicht des Dogmas. Die Erneuerungsversuche der Trinitätslehre stehen also vorläufig nicht im Einklang mit Reformation und Altprotestantismus.

Literatur: Die Lehrbücher der Dogmatik, Dogmengeschichte, Neutestamentlichen Theologie und Geschichte der neueren Theologie; Kirn, Trinität, RE 20, 1908, 111—123; Kalweit, Dreieinigkeit, RGG 2, 1910, 146—150; Söderblom, Vater, Sohn u. Geist unter d. hlg. Dreiheiten u. vor d. rel. Denkweise d. Gegenwart, 1909; G. Krüger, Das D v. d. Dreieinigkeit u. Gottmenschheit in seiner gesch. Entwicklung, 1905; Thieme, Von d. Gottheit Christi, Gegen d. religiösen Rückschritt in Grützmachers Dreieinigkeitslehre, 1911 (dazu ZThK 21, S. 84—87); Kropatscheck, Die Trinität, 1910, BZStr; Noesgen, G der Lehre v. hlg. Geist, 1898, und Der hlg. Geist, sein Wesen u. die Art seines Wirkens, 1905.

§ 39. Kritik und Ergebnis.

1. Die Dreiheit. — In der Zusammenstellung Gottes des Vaters, Jesu Christi des Sohnes und des hl. Geistes als der Namen und Mächte, welche mit einander verehrt werden sollen, drückt sich die Eigentümlichkeit des christlichen Gottesglaubens wirklich aus; doch soll diese Zusammenstellung nicht eine Beschreibung des göttlichen Wesens an sich und als eines ruhenden enthalten, sondern die Geschichte der Offenbarung mit einschließen, deren Prinzipien die Träger dieser Namen sind. Wenn also jemand im ursprünglichen Sinne von Mt 28 19 sich zum Vater, Sohn und hl. Geist bekennt, so sagt er damit noch nicht unmittelbar aus, daß Gott wesentlich in drei Hypostasen subsistiert. Er sagt vielmehr aus: 1. daß er an den einen väterlichen Gott glaubt, der sich dem Volke Israel und durch dieses der ganzen Menschheit offenbart hat; 2. daß er in dem geschichtlichen Jesus von Nazareth den Träger und Mittler der heilsgeschichtlichen Offenbarung eben jenes einen väterlichen

Gottes anerkennt, daß er also nicht nur Monotheist ist, auch nicht überhaupt wie der Jude an Gott als Prinzip der im Alten Bunde angebahnten Offenbarung glaubt, sondern daß er an Gott den Vater in der besonderen Bestimmtheit glaubt, in welcher sich dieser in der Offenbarung durch Christus darstellt; 3. daß er in dem von Gott dem Vater und Jesu Christo ausgegangenen hl. *Geist* das göttliche Prinzip der lebendigen *Fortleitung* und Vollendung der vom Vater und dem Sohne gestifteten Erlösung erkennt, durch welches diese in das Leben der Menschheit, der Kirche und des Individuums wirksam eingeführt wird; daß ihm also das Erlösungswerk Christi nicht als ein totes, bloß geschichtliches und momentanes, äußerliches, unverständliches Faktum erscheint, sondern als ein solches, welches in dem von Gott und Christus selbst ausgegangenen und die Kirche Christi erfüllenden Geiste fortlebt und seine Wirkungen offenbart.

Der *Geist* ist das Prinzip der Lebensweckung und Lebensmitteilung; πνεῦμα und δύναμις, πν. und ζωή sind namentlich bei Paulus Wechselbegriffe (I Kor 2 4 Rm 8 2 6 10 13 II Kor 3 6). Die Realität des πν. weist unmittelbar auf Gott als den ewigen Lebensquell. Die sozusagen populärste Bezeichnung der sonderlichen Wirkung des Geistes ist die, daß man sagt: er ist der Ausgangspunkt der Heiligung, während der Vater chafft, der Sohn erlöst. Falsch ist diese Bezeichnung nun freilich nicht. Aber sie führt leicht zu Mißverständnissen. Bezieht man die Erlösung auf die Rechtfertigung und unterscheidet man dann von beiden die ethische Wiedergeburt des Gläubigen, so spricht man oft von sanctificatio in einem so engen Sinne, daß dadurch die Wirkung des hl. Geistes nicht vollständig und nicht treffend ausgedrückt wird. Denn nicht nur der neue Gehorsam des Gläubigen, sondern auch der rechtfertigende Glaube selbst ist ein Werk des hl. Geistes. Richtiger ist, daß man von der *lebenweckenden Kraft* als dem *Wesen des Geistes* ausgeht. Darin liegt zunächst, daß es sich um die Hinüberführung eines an sich toten Besitzes in Aktivität handelt. In Wirksamkeit kann das vom Erlöser beschaffte Heil erst durch den von ihm gesandten Geist gesetzt werden; ohne diesen wäre es ein totes Kapital. Diese Aktualisierung geschieht aber durch Subjektivierung eines an sich Gegenständlichen und durch Verinnerlichung eines rein Äußerlichen, kurz mittels der völligen Durchdringung der individuellen Persönlichkeit. So lange das Heil nicht mittels des lebendigen Glaubens zu einem Agens im Zentrum unserer ganzen Persönlichkeit, zu einer persönlichen Wirkungskraft geworden ist, bleibt es für uns etwas Starres, Lebloses und Äußerliches, ein bloßer Buchstabe. Diese berechtigte und zur Lebensweckung notwendige Subjektivierung, ja Individualisierung ist aber eben das Werk des hl. Geistes, und dieses dehnt sich auf alle Funktionen des menschlichen Geistes aus. Der Geist erleuchtet den Verstand, teilt dem innersten Gefühl Wärme und Begeisterung mit und gibt dem Willen die allerkräftigsten, überwältigenden Impulse. An sich ist und bleibt der hl. Geist etwas Objektives, Konstantes und Identisches. Dennoch muß er sich mit der Individualität vermählen, um in dem Einzelnen Dasein und Wirkungskraft zu gewinnen. Dem Verstande legt erst der Geist das Wort der Predigt aus, so daß man es innerlich und mit dem Herzen vernimmt. Ferner sorgt er dafür, daß es auf die Sphäre des Verstandes nicht beschränkt bleibt, auch nicht auf die der Bilder entwerfenden Einbildungskraft, daß es vielmehr aufs lebendigste nach seinem Sinne und seinem Werte empfunden wird. Endlich

ergreift das verkündigte Wort mit unwiderstehlicher Gewalt den Willen nur dann, wenn es nicht wie ein drohendes Gesetz, sondern wie eine innerlich befreiende Macht ins Bewußtsein dringt, die nur vom wiedergebärenden Geiste ausgehen kann. Aber obgleich das belebende Prinzip durch Subjektivierung und Individualisierung Leben schafft oder weckt, so ist es doch auch gemeinschaftstiftend, ja die Erfüllung der Gemeinde oder Kirche ist das Prius gegenüber der Durchdringung der einzelnen Gläubigen. Nämlich jene Zueignung des Heiles an die Einzelnen geschieht durch die Wirkung der Gnadenmittel, die der Gemeinde der Gläubigen anvertraut sind. Die Gemeinde ist, wie Luther im Großen Katechismus sagt, das Medium der Wirksamkeit des hl. Geistes, die uns durch die Gnadenmittel heiligt. Wer mit Umgehung der Gemeinde, in welcher der hl. Geist gegenwärtig ist, mit Christus sich in Verkehr setzen will, kann nicht zu einem gesunden Christentum gelangen. Nur in der Gemeinde lebt der Geist lauter, während es unvermeidlich ist, daß er sich in den Einzelnen in ihrer Losgerissenheit immer wieder trüben will. Zwar kann der Geist einer empirischen Gemeinschaft auch entarten, aber in der eigentlichen, wesentlichen Gemeinde, die man gewöhnlich die unsichtbare Kirche nennt, herrscht der hl. Geist; er kann in ihr nicht untergehen, und sie ist es, die das Fortleben und Fortwirken des Werkes Christi verbürgt. Der hl. Geist verhütet es, daß das Werk Christi als ein vorübergehendes, bloß momentanes Phänomen in der Geschichte auftritt, und daß etwaige Zufälligkeiten seiner natürlich-menschlichen Lebensführung zur Substanz der von ihm begründeten Religion mitgerechnet werden.

Dem trinitarischen Taufbefehl an sich liegt es vollkommen fern, metaphysische Bestimmungen über die Natur Gottes aufzustellen. Nur das ist darin ausgedrückt, daß die Eigentümlichkeit des christlichen Erlösungsglaubens darin bestehe, daß man die Erlösung nur unter der Vermittelung durch die Erscheinung und das Werk Christi und die Kraft des heiligen Geistes von Gott herleite.

2. Das einheitliche göttliche Wesen der drei Potenzen. — Sind alle drei Potenzen Kausalität derselben in ihrer Vollendung gedachten Offenbarung Gottes und desselben in seiner Vollendung gedachten Erlösungswerkes, so müssen sie alle drei desselben Wesens, also irgendwie göttlichen Wesens sein. In der Tat ist der hl. Geist nach der Schrift nicht etwas Kreatürliches, sondern göttlichen Wesens im strengen Sinne des Wortes. Er darf nicht verwechselt werden mit der heiligen Gesinnung oder der religiös angeregten und erhöhten Gemütsstimmung des Menschen als solchen, sondern er wird dargestellt und ist zu betrachten als eine objektive, reale göttliche Kraft, die mit Gott wesensgleich ist. Mt 10 20 wird der Geist des Vaters ausdrücklich dem menschlichen Geiste gegenübergestellt, ebenso Act 5 32 und Rm 8 16 u. 26; vgl. ferner namentlich Act 5 3 4 I Kor 2 10—14 3 16 6 19 20 12 11 II Kor 3 17 13 13. Das die Persönlichkeit Jesu schlechthin erfüllende Lebensprinzip aber ist eben der hl. Geist. Dieser, also das (freilich auch sonst in der physischen und geistigen Welt waltende) Prinzip der göttlichen Selbstmitteilung, und der Logos, also das Prinzip der göttlichen

Selbstoffenbarung, sind in Jesu „zur Ruhe gekommen“, weil er die beiden schlechthin entsprechende Person ist. Schon deshalb ist auch der Gehalt der Persönlichkeit Jesu nach dem NT göttlicher Natur. Ob aber auch seine Form übermenschlich ist, ob und in welchem Sinne Jesus im NT geradezu Gott genannt wird, ist später darzulegen.

3. Der hl. Geist eine reale göttliche, aber nicht persönliche Potenz. — Können die drei Prinzipien der Heilswirkung neben einander gestellt werden, so müssen sie trotz ihrer Wesensgleichheit doch auch von einander verschieden sein. Von dem historischen Christus versteht sich nun von selbst, daß er eine besondere Person, also von der Person Gottes des Vaters verschieden ist. Es fragt sich aber, in welchem Sinne der hl. Geist von beiden verschieden ist (s. auch oben S. 497 f.).

Nach der Schrift ist der hl. Geist nicht nur ein Moment an oder in Gott oder Christus, eine Eigenschaft Gottes oder Christi, sondern eine für sich bestehende Potenz. Ob er aber in der Schrift als eine besondere Person gefaßt wird, ist fraglich und aus dem Grunde schwer zu ermitteln, weil kein biblischer Schriftsteller zwischen einer wirklichen Person und einer bloß personifizierten selbständigen Potenz scharf unterscheidet. Unter einer Person verstehen wir ein geistiges Wesen, welches Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung besitzt, unter einer personifizierten selbständigen Potenz ein für sich bestehendes Wesen, welches in der Form der Persönlichkeit vorgestellt, als Person dargestellt wird, ohne es wesentlich zu sein. Dem hl. Geiste nun werden bald Prädikate beigelegt, die seine Persönlichkeit geradezu auszuschließen scheinen, bald solche, die mindestens eine Personifikation voraussetzen, bald solche, die, wenn sie allein in Betracht kämen, es wahrscheinlich machen würden, daß er als Person gefaßt wurde. Eine Stelle der ersten Art, also eine solche, welche die Persönlichkeit oder das Personsein des hl. Geistes auszuschließen scheint, ist II Kor 3 17, wo es heißt: ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν, der Herr, d. h. Christus, ist der Geist. Da nämlich das Subjekt dieses Satzes (Christus) zweifellos eine bestimmte Person ist, so kann das Prädikat, der Geist, nicht gleichfalls als eine bestimmte Person gefaßt werden, weil sonst die Identität beider ausgesprochen wäre, was offenbar nicht die Absicht des Schriftstellers ist. Zu den Stellen, die mindestens eine Personifikation voraussetzen, gehören alle die, welche dem hl. Geist ein Reden zuschreiben, wie z. B. Mt 10 20, oder ein Hören (Joh 16 13), ein Forschen (I Kor 2 10), ein Fühlen (Eph 4 30), ein Seufzen (Rm 8 28); ferner alle die Aussprüche, welche ihm das Attribut παράκλητος beilegen, was zwar

nicht eigentlich Tröster, sondern Beistand heißt, jedoch nicht im abstrakten, sondern im konkret-persönlichen Sinne. Geradezu als Person scheinen endlich die Stellen den Geist zu kennzeichnen, in welchen er mit der Person des Vaters und mit der des Sohnes zusammengestellt wird, wie Mt 28 19 II Kor 13 13 I Kor 12 4—6; weniger die, welche von der Sünde gegen den hl. Geist handeln und dabei zwischen Sohn und Geist scharf unterscheiden (Mt 12 31 f. Lc 12 10 Mc 3 28). Im strengen Sinne beweisend sind freilich die Stellen dieser dritten Gattung für die Persönlichkeit nicht; namentlich ist es zwar *nicht gewöhnlich, eine bloße Kraft mit* zwei Personen zusammenzustellen, aber doch auch nicht unmöglich.

Gesetzt nun, die heiligen Schriftsteller hätten den hl. Geist nicht nur unter dem Bilde einer Person dargestellt, sondern als wirkliche Person gefaßt, so würde daraus nicht folgen, daß diese Vorstellung dogmatisiert werden muß. Denn die Vorstellungsformen der hl. Schrift sind zum Teil eben nur religiöse Vorstellungsformen, ohne zugleich als theologisch-begriffliche Wahrheiten gelten zu können. Nun ist es aber auf dem Standpunkte des Monotheismus unmöglich, neben die absolute Persönlichkeit Gottes des Vaters selbst noch eine andere zu stellen, welche gleichfalls schlechthin absolut wäre. In dem historischen Christus, der freilich eine Person sein muß, fällt das formelle Prinzip der Persönlichkeit in die menschliche Natur. Da tritt uns also eine zweite metaphysisch gottheitliche Person nicht entgegen; und doch hat es nicht die mindeste Schwierigkeit, den Sohn Gottes als eine Person zu fassen. Anders verhält es sich mit dem hl. Geist, daher manche älteren Kirchenlehrer den hl. Geist, den sie nun einmal persönlich fassen zu müssen glaubten, zu einem Engel machten. Diese Auskunft findet aber nicht einmal in der Bibel selbst ausreichende Stützen. Kurz, es bleibt dem Dogmatiker nur übrig, den hl. Geist als eine reale, göttliche Potenz zu fassen, die zwar nicht kreatürlich, aber auch nicht persönlich ist.

4. Übergang zur Wesenstrinität und Kritik ihrer früheren Auffassung. — In Nr. 1 ist festgestellt worden, daß als das zweite Glied der Trias zunächst der historische Christus zu gelten hat. Dadurch ist aber nicht ausgeschlossen, daß die in Christus zur Erscheinung kommende erlösende göttliche Potenz, nämlich der Logos, zur Vorbereitung der Erlösung auch schon vor ihrer geschichtlichen Verwirklichung in Jesu von Nazareth eine Wirksamkeit entfaltet, folglich präexistiert hat; dies ist sogar eine notwendige Voraussetzung der allweisen Einrichtung und Vollführung des göttlichen Reichs- und Erlösungsplans. Denn ohne eine solche Vorbereitung in der Menschheit würde die Erlösung wie ein deus ex

machina magisch in die Weltgeschichte eingegriffen haben. Mit Recht haben daher schon die Apologeten des 2. und die alexandrinischen Kirchenlehrer des 3. Jahrhunderts auf eine vorchristliche Wirksamkeit und Weltleistung des Logos hingewiesen. Verfolgen wir nun aber die die Erlösung vorbereitenden Veranstaltungen Gottes bis zu ihrem Anfange, so werden wir uns genötigt sehen, schon die Erschaffung der Welt mit der Erlösung in Beziehung zu setzen und auch in ihr ein Moment der Wirksamkeit des göttlichen Logos anzuerkennen. Alle Tätigkeit Gottes setzt ferner eine bestimmte Beschaffenheit oder Verfassung innerhalb des göttlichen Wesens selbst voraus, welche diese Tätigkeit möglich und notwendig machte. Hieraus folgt, daß von der Offenbarungstrinität Rückschlüsse auf das Wesen Gottes erlaubt und geboten sind. Aus solchen Rückschlüssen ist das Dogma von der ontologischen oder Wesenstrinität entstanden, welche einige auch die immanente Trinität nennen — im Gegensatz zur transitiven. Wir können in der Tat nicht umhin, auch eine göttliche Wesenstrinität anzunehmen.

Es kann jedoch nicht in der Weise geschehen, wie es die orthodoxe Lehre vorschreibt. Eine Kritik der alt- und neuorthodoxen Lehre von der Wesenstrinität muß vor allem zweierlei in den Vordergrund stellen.

a) Diese Lehre trennt die ontologische Dreieinigkeit von aller Beziehung zur Welt; denn dadurch allein glaubt sie die Absolutheit und Selbständigkeit Gottes aufrecht erhalten zu können. In Wahrheit führt diese Losreißung zu nichts anderem als zu toten Formeln und leeren Abstraktionen. Sie beruht auf einer Verwechselung. Allerdings nämlich müssen wir uns Gott schlechthin erhaben über die Welt denken; aber selbst dann, wenn wir dies tun, beziehen wir die Gottesidee auf die Weltidee und wirkliche Welt. Gott und Welt sind Korrelata. Gott bleibt zwar stets von der Welt verschieden als von seiner Kreatur, Gott ist die überweltliche persönliche Kausalität der Welt, und diese ist von Gott abhängig. Dennoch erfüllt unser frommes Bewußtsein Gott niemals rein für sich, sondern stets in seinen Beziehungen zu uns selbst oder zur Welt. Dies ist auch der Standpunkt der hl. Schrift; sie läßt sich niemals auf Spekulationen über angebliche rein immanente Verhältnisse der Gottheit ein. Rein immanent sind auch die ruhenden Eigenschaften Gottes nicht, immanent sind sie nur im Vergleich zu den transitiven, weil diese sich direkter auf eine der Welt zugewendete Tätigkeit beziehen. Was im streng-kirchlichen System opera dei ad intra genannt wird, ist daher religiös und dogmatisch wertlos. „Von aller Beziehung auf die Welt abgesondert, wäre die

immanente Trinität ein leeres Formelgeheimnis. Ohne durchgängige Beziehung auf unsere ethische Bestimmung und unsere Erlösungsbedürftigkeit wäre die Trinität kein Evangelium, sondern ein unverstandenes, unverständliches, drückendes Joch für Verstand und Gemüt, kein Sichaufschließen Gottes für unser Bedürfnis, sondern ein dreifaches Sichzuschließen. Alle noch so geistvollen Erklärungsversuche der dreifachen Subsistenz in dem einen göttlichen Wesen erklären nichts, wenn nicht eingesehen wird, wie dadurch das Wesen des verborgenen Gottes als mitteilbar an uns erscheint" (J f. deutsche Th 1863, I 18).

Ist dies richtig, so erscheinen auch die von Augustin bis in die neuere Theologie reichenden spekulativen Konstruktionen einer schlechthin immanenten Dreieinigkeit (s. oben S. 483. 485. 487 ff.) als wertlos, mögen sie nun von dem Selbstbewußtsein Gottes oder von der absoluten göttlichen Selbstliebe ausgehen. Im ersten Falle führen sie zu einer ganz unberechtigten Übertragung menschlicher Verhältnisse auf Gott. Außerdem bildet der Prozeß des menschlichen Selbstbewußtseins gar keine Analogie für ein Verhältnis von drei angeblichen göttlichen Personen. Es ist ein durchaus willkürliches Unternehmen, dasjenige, was im menschlichen Geiste ein bloßes Sichselbstobjektivieren ist, in der Gottheit zu einer realen Personenbildung zu steigern. Man kann doch nicht sagen, daß alles, was in Gott real ist, zugleich die Form einer besonderen Persönlichkeit an sich tragen müsse. Aber auch die von der absoluten göttlichen Liebe ausgehende Theorie ist unhaltbar. Sie erklärt ein Rätsel durch ein noch größeres Rätsel; wir können uns, wenn die zweite Hypostase nicht als Trägerin der Weltidee gefaßt wird, unter der absoluten göttlichen Selbstliebe gar nichts denken; diese Theorie verletzt den Monotheismus und ist schon deshalb unhaltbar, weil die Liebe entweder das ganze göttliche Wesen als Objekt oder, wie wir bei der Lehre von den Eigenschaften Gottes sahen, ein Objekt außerhalb des Liebenden fordert, hier also kein rein innergöttliches Objekt zuläßt. Ferner bleibt bei jener Ansicht unverständlich, wie das liebende und das geliebte Ich einer Vermittelung bedürfen sollen, und wie diese Vermittelung sogar eine dritte Person konstituieren soll. Wie dem auch sei, die Bibel beschreibt das Wesen Gottes „nicht als ein von der Welt abstrahierendes Liebesverhältnis", sondern sie beschreibt die Liebe als den Grund der göttlichen Selbsthingabe an die Welt. „Die Liebe Gottes als mitteilende findet die eigentliche Stelle ihrer Betätigung nicht in Gott selbst, sondern da, wo in dem Empfangenden eine Bedürftigkeit ist, also der Kreatur gegenüber. Auch für Gott gilt der Satz, daß die höchste Liebe

die schlechthin nicht egoistische ist, und daß dieselbe ihre uneigennützige Lauterkeit gerade erst da offenbart, wo die Möglichkeit vorhanden ist, daß sie nicht wieder empfange, was sie gab“ (I. A. Dorner, J f. deutsche Th III, S. 637). Hieraus folgt, daß man Gott nicht herabsetzt, wenn man zum eigentlichen Gegenstande seiner Liebe die Welt macht; Kahnis sagt mit Recht: nicht um sich zu erkennen, nicht um sich zu wollen, nicht um sich zu lieben, hat der Vater den Sohn erzeugt, sondern um sich zu offenbaren.

b) Ein zweites Gebrechen der kirchlichen Lehre von der Wesenstrinität besteht darin, daß sie nicht nur den Vater und den historischen Christus, sondern auch den Logos und den Geist als Personen hinstellt. Allerdings tut dies teilweise auch die Bibel. In ihr erscheint nämlich das präexistierende Prinzip, welches in den historischen Christus einging, als Person (vgl. Joh 17 5 I Kor 8 6 Kol 1 16—17); denn beide werden eng zusammengefaßt. Aber auch diese Vorstellung kann nicht dogmatisiert werden. Die Ausdrucksweise der Apostel und biblischen Schriftsteller war nicht wissenschaftlich. Sie schauten in ihrer lebendigen Art der geistigen Konzeption manches zusammen, was bei der dialektisch-wissenschaftlichen Betrachtungsweise gesondert werden muß. Es ist aber unmöglich, die Einheit Gottes aufrecht zu erhalten, wenn nicht nur Gott der Vater, sondern auch der Logos und der hl. Geist für wirkliche Personen ausgegeben werden. Denn drei wirkliche Personen ergeben drei besondere Mittelpunkte des Selbstbewußtseins und der Selbsttätigkeit; sie führen notwendig zum Tritheismus. Sagt man aber, der Logos und der Geist seien nur Momente der einen göttlichen Persönlichkeit, so gesteht man selbst zu, daß sie keine Personen sind. Wenn es in Gott keine drei Selbstbewußtsein und drei freie Willen gibt, so können auch das Selbstbewußtsein, mit welchem der historische Christus sich als den Sohn vom Vater unterscheidet, und der freie Wille, mit dem er sich liebend und gehorchend zum Vater verhält, nicht aus seiner trinitarischen Präexistenz mitgebracht sein; sein geschichtliches Denken und Wollen kann nicht mit seiner trinitarischen Präexistenz in einer Kontinuität der Erinnerung stehen. Es ist eine falsche, nur durch die Zweideutigkeit des Personbegriffs möglich gewordene Christologie, welche das Ich des historischen Christus mit dem in Wirklichkeit gar nicht vorhandenen Ich des Logos identifiziert.

5. Die richtige Auffassung der Wesenstrinität. — Wollen wir nun die beiden Fehler, welche wir der traditionellen Lehre vorwerfen, vermeiden, ohne doch die Wesenstrinität überhaupt aufzugeben, so müssen wir sagen: die drei Hypostasen

sind drei besondere wesentliche Subsistenzweisen des Einen persönlichen Gottes.

Der Logos, von dem gelehrt wird, daß er in Jesu Mensch wurde und gleichsam zur Ruhe und Fixierung kam, und nicht minder der Geist, der als Jesum erfüllend dargestellt wird, sind zugleich Potenzen oder Substanzen in der Gottheit selbst. Insofern kann gesagt werden: es gibt Unterschiede in Gott, besondere Existenzformen in Gott, nur freilich nicht besondere Personen. Denn es ist etwas anderes, begrifflich Ernst machen mit der Fassung eines Wesens als Person, etwas anderes, in gewissermaßen poetischer Sprache ein an sich unpersönliches Wesen personifizieren.

Er fragt sich nun aber, ob diese hypostatischen Unterschiede in Gott direkt zu einer Trinität führen. Sie tun das zunächst nicht. Denn es handelt sich zunächst um den Gegensatz des In-sich-beharrens und des Aus-sich-herausgehens Gottes. Als der Liebende schließt Gott sich der Welt auf, ohne sich selbst aufzugeben. Sofern er nun trotz seines Aus-sich-herausgehens durch Selbstoffenbarung und Selbstmitteilung doch in sich beharrt, heißt er eben schlechtweg Gott oder Gott der Vater; sofern er dagegen trotz seines Beharrens in sich der Welt oder Menschheit sich offenbart und mitteilt, heißt er Logos oder Pneuma, substanzielles Wort oder substanzieller Geist. Demnach führt jene Unterscheidung zunächst zu einer zwiefachen Subsistenzweise: Gott an sich wird gegenübergestellt seiner Weltbeziehung. Das geschieht aber in doppelter Weise; denn der Logos ist zunächst Offenbarungsprinzip, der Geist zunächst Prinzip der belebenden göttlichen Selbstmitteilung.

Beides wird freilich in der hl. Schrift nicht immer streng aus einander gehalten. Weil die Selbstoffenbarung auch eine Form der Selbstmitteilung Gottes ist, wird auch der Geist als Offenbarungsprinzip vorgestellt, z. B. indem der Geist Gottes als der dargestellt wird, der die Propheten inspirierte. Anderseits wird auch der Logos als Wirkungs- und Belebungsprinzip gedacht, z. B. wenn er als Urheber der Weltschöpfung erscheint. Damit ist aber der Unterschied zwischen Logos und Geist nicht aufgehoben. Daher kann man sagen: es gibt in der Bibel eine ontologische göttliche Dreiheit und Dreieinigkeit, sofern, auch abgesehen von dem historischen Christus, dreierlei Subsistenzwesen in der Gottheit unterschieden werden. Das höchste Wesen heißt 1. Gott oder Gott der Vater, sofern es trotz seines Aus-sich-heraustretens nicht pantheistisch in die Welt aufgeht, es heißt 2. Logos, sofern das Prinzip der göttlichen Offenbarung in ihm vorhanden ist, und es heißt 3. Pneuma, Geist, hl. Geist, sofern das Prinzip der göttlichen Selbstmitteilung in ihm waltet.

Es ist endlich noch festzustellen, wie sich die Glieder dieser ontologischen Dreieinigkeit zu jener ökonomischen oder historischen, von der zuerst die Rede war, verhalten. Da erscheint nun Christus als Inkarnation des Logos, des wesenhaften Wortes oder des göttlichen Offenbarungsprinzips, aber auch als Träger des göttlichen oder hl. Geistes, der ihn ganz erfüllt. Daher darf man sagen: der historische Christus wird in eine gleich nahe Beziehung gesetzt zum Logos und zum Geist. Nun mußte aber im Werke Christi selbst unterschieden werden einmal die objektive historische Begründung der Erlösung und sodann die Lebendigmachung dieses Werkes in den Gläubigen, und in dieser Beziehung erschien der hl. Geist als das, was in ihm selbst inkarniert ist. So entspricht denn der zweiten Hypostase der ontologischen Trinität das zweite Glied der ökonomischen Trinität in besonderer Weise; ferner entspricht das Prädikat Vater dem Subjekt: Gott-an-sich; das dritte Glied der ontologischen Trinität kehrt unter demselben Namen in der historischen Trinität wieder; aber im ökonomischen Sinne ist der hl. Geist nicht ganz allgemein das Prinzip der göttlichen Selbstmitteilung und Belebung, sondern das Prinzip der lebendigen Mitteilung dessen, was in dem historischen Christus war.

Sechste Abteilung.

Übergang zur Christologie: Unzulänglichkeit der Gesetzesordnung.

(Fortschritt der göttlichen Weltregierung zur Reichsstiftung.)

§ 40. Der Kampf des göttlichen mit dem fleischlichen Wesen im natürlichen Menschen.

Die Knechtung des Menschen durch seine fleischliche Richtung hat zwar keine Aufhebung seiner göttlichen Natur zur Folge. Denn die Vergleichung des natürlichen Menschen mit einem harten Stein, mit einem ungehobelten Block und einer Bestie ist als Ausdruck des allgemeinen Wesens eine Übertreibung; der Satz, daß die Tugenden der Heiden nur glänzende Laster seien, stößt auch bei dem ernstesten Beurteiler des gebildeten Heidentums auf Widerspruch, wenn er nicht seine Besonnenheit in Konsequenzmacherei untergehen läßt. Vernunft und Gewissen, die auch dem menschlichen Sünder verbleiben, können ihn gegen die Bestialität schützen. Zivilgerechtigkeit ist nicht immer bloße Legalität, sie kann auch Ausdruck einer wirklichen relativen Moralität sein. Namentlich gibt

es auch unter den Erlösungsbedürftigen verschiedene Stufen der sündlichen Verderbtheit. Es entspricht endlich nicht der Erfahrung, daß in allen Momenten der sittlichen Selbstbestimmung des natürlichen Menschen seine Sündhaftigkeit hervortrete; ferner ist ein gewisser Widerstand seines Willens gegen seinen eigenen sündigen Hang nicht ausgeschlossen; ja eine Annäherung an die normale Entwicklung kann in einzelnen sittlich hervorragenden Individuen vorkommen. Nicht nur zur Erkenntnis seiner Pflicht, zur Ahnung und zum lebhaften Gefühl seiner höheren Bestimmung kann auch den natürlichen Menschen trotz seiner Sündhaftigkeit sein durch Erfahrungen, Übung und Denkoperationen erzogenes und gefördertes Gewissen befähigen, sondern auch sein Wille kann bis zu einem gewissen Grade auf das Gute gerichtet, zu einer gewissen Lust am Gesetz gefördert sein.

Aber die göttliche Natur des Menschen wird doch durch seine fleischliche Richtung aufs stärkste gehemmt. So lange ihn seine bewußte oder auch unbewußte Schuld drückt, so lange er nicht die Zuversicht haben kann, daß ein gnädiger Gott seine Schuld ihm vergeben kann und will, schwankt er in der Regel zwischen Trotz und Verzagtheit; auch der verhältnismäßig Tugendhafte strauchelt stets von neuem, und sein guter Wille bleibt ohnmächtig. Dazu kommt, daß, was für einzelne hervorragende Charaktere gilt, nicht das Durchschnittsmaß darstellt. Bei der Masse aber der Menschen, die noch nicht vom hl. Geiste erneuert sind, trübt, selbst wenn sie es zu einem gewissen Pflichtbewußtsein bringen, der empfundene Zwangscharakter der gebietenden Macht des Sittengesetzes die reine Moralität; denn jeder Zwang „reizt nach dem Gesetze der Selbsterhaltung zum Widerstande, da dieses den Menschen antreibt, alles abzuwehren, was nicht seiner Eigenart entspricht", ja gerade an der gegenüberstehenden Schranke des Verbotes kann das natürliche, halb unschuldige Begehren zum entschieden sündhaften Gelüsten sich steigern. Kurz die Analoga des Gesetzes und dieses selbst wirken in der Regel im besten Falle nur Erkenntnis der Sünde, besitzen hingegen nicht das Vermögen, die Sünde zu brechen. Wie eine fremde Macht tritt das Gebot dem noch fleischlich bestimmten Willen als bloß fordernde und Aufgaben stellende Potenz äußerlich gegenüber und vermag daher den Kampf zwischen Geist und Fleisch zwar zu erregen, aber nicht durch Kraftmitteilung zum Siege des Geistes hinauszuführen; oder es erzeugt nur einen sklavischen Gehorsam, unfruchtbare Kasteiungen, Werkstolz und Werkheiligkeit, zuletzt aber Verzweiflung an der eigenen Kraft und im günstigsten Falle Sehnsucht nach einer Erlösung durch den gnädigen sündenvergebenden Gott.

Jene Entwicklung von der Stufe der reinen Natürlichkeit zu der höheren der Gesetzlichkeit und zuletzt zu der höchsten der Sehnsucht nach Erlösung vollzieht sich nun sowohl in der Religionsgeschichte im großen als in den Individuen; in den letzteren in einer gewissen Weise auch innerhalb der äußeren Kirchengemeinschaft. Was zunächst die Religionsgeschichte betrifft, so müssen wir bei den Urmenschen einen Zustand nicht der Brutalität, aber der kindlichen Unbefangenheit im Gottesglauben und sittlichen Bewußtsein annehmen; der Zwiespalt zwischen dem, was ist, und dem, was als seinsollend geahnt wird, ist hier noch nicht zum Ausbruch gekommen. In den höheren irgendwie ethisch gearteten Religionen des gebildeten Heidentums und im gesetzlichen Mosaismus stellt sich sodann eine zweite Stufe der Religionsentwicklung dar. Die Unbefangenheit des ursprünglichen ethischen Naturzustandes ist geschwunden; der Gegensatz zwischen der vorhandenen sittlichen Beschaffenheit und dem, was die Gottheit fordert, ist erkannt, und diese Erkenntnis, die ja auf Offenbarungen der Gottheit zurückgeführt wird, erscheint zunächst als ein hohes Gut und als Merkmal eines großen Fortschrittes. Aber so lange nicht ein weiterer Fortschritt eintritt, beginnt allmählich ein unheimliches Gefühl gegenüber den Schlägen des die Individuen und die Volksgemeinschaften treffenden Schicksals sich zu regen. Die Gottheit selbst erscheint als finstere, drohende Macht; oder aber nur der Trost der Hoffnung auf dem Grunde der eine bessere Zukunft verheißenden Weissagungen erleuchtet die düstere Gegenwart und hilft vorläufig hinweg einerseits über das Gefühl, dem göttlichen Willen nicht genügen zu können, anderseits über die Leiden, die er verhängt, und deren gnadenvoller Endzweck noch nicht eigentlich verstanden und empfunden werden kann.

Was nun aber die Individuen anlangt, so kann bei einem lebendigen und reifen Christen weder vom Standpunkte der harmlosen Natürlichkeit noch von dem der Gesetzlichkeit die Rede sein; denn beide hat ein solcher weit hinter sich, mag er auch noch täglich sündigen. Bei den übrigen aber macht es für den Grundcharakter ihrer Erlösungsbedürftigkeit keinen wesentlichen Unterschied, ob sie äußerlich der Kirche angehören oder nicht. Den Übergang von der kindlichen Harmlosigkeit zum Gefühl eines Zwiespalts, zur Erkenntnis des gebietenden und verbietenden Sittengesetzes und zum Schuldgefühl erlebt Jeder, und auf Jeden findet vor Überschreitung der Stufe der Gesetzlichkeit die oben in diesem Paragraphen gegebene Schilderung des natürlichen Menschen irgendwie Anwendung. Hingegen lehrt die Erfahrung nicht, daß für jeden

Getauften einmal ein empirisch nachweisbarer Zeitpunkt in seinem Leben vorkommen muß, bis zu welchem er auf dem Standpunkte der bloßen schlechten Natürlichkeit oder der Gesetzlichkeit verharrt, und nach welchem infolge seiner Bekehrung das Kindschaftsbewußtsein immer lebendig, der Standpunkt der bloßen Gesetzlichkeit für immer überwunden ist. Vielmehr treten tatsächlich in dieser Beziehung große Schwankungen und Verschiedenheiten ein. Die Dogmatik kann aber nur so verfahren, daß sie zuerst die göttliche, dann die fleischliche Natur des Menschen, hierauf den Kampf beider beschreibt, der im besten Fall zu der der Gesetzesreligion entsprechenden Stufe führt; erst dann kann sie das Werk Christi selbst vor Augen stellen. Hierbei muß aber auf die traditionelle Lehre vom Gesetz hingewiesen und diese an der neutestamentlichen, namentlich der paulinischen Lehre gemessen werden.

§ 41. Die Lehre vom Gesetz.

1. Der Altprotestantismus. — Über das Gesetz sagt die Konkordienformel im 5. und 6. Artikel folgendes. Alles in der hl. Schrift Enthaltene, was die Sünden zum Bewußtsein bringt, gehört zur Predigt des Gesetzes; das Evangelium hingegen ist die Lehre, welche angibt, was der Mensch glauben soll. Glauben soll er aber, daß Christus alle Sünden gesühnt hat. Das Evangelium im weiteren Sinne schließt auch die Predigt von der Buße ein; Buß- und Strafpredigt ist jedoch nicht Sache des Evangeliums im engeren und eigentlichen Sinne; sie ist vielmehr Sache des Gesetzes. Das Gesetz aber hat eine dreifache Bestimmung und einen dreifachen Nutzen: 1. soll es eine gewisse äußere Zucht aufrecht erhalten, d. h. es soll den noch Unbekehrten und sittlich Rohen einen gewissen Zaum anlegen; 2. soll es die Menschen zur Erkenntnis ihrer Sünde bringen; 3. soll es den bereits Wiedergeborenen eine bestimmte Regel vorhalten, nach der sie ihr Leben gestalten können und sollen. Auch den Wiedergeborenen klebt nämlich noch ein bedeutender Rest von fleischlichem Wesen an, der nur allmählich überwunden werden kann; und um ihn zu überwinden, bedürfen sie eben jener Lebensregel, welche im Gesetze enthalten ist. Läßt sich nun diese dritte Bestimmung, dieser tertius usus legis, nicht leugnen, so ist Agricola mit seiner Abweisung des Gesetzes im Unrecht. Zwar ist das Gesetz nach diesem dritten Gesichtspunkte für die Wiedergeborenen nur bestimmt, sofern sie der Schwachheit des Fleisches unterworfen sind, nicht sofern sie schon gerechtfertigt sind (non quatenus iusti, sed infirmitati adhuc obnoxii sunt), immerhin aber doch für die Wiedergeborenen.

Dieser Lehre der Konkordienformel gemäß behaupten nun auch die alten Dogmatiker teils einen dreifachen, teils sogar einen vierfachen usus des Gesetzes: 1. einen usus politicus seu civilis, 2. einen usus elenchticus, 3. einen usus paedagogicus, 4. einen usus didacticus oder normativus. Zuweilen werden aber Nr. 2 und 3 zusammengefaßt. Wo sie unterschieden werden, ist das charakteristische Merkmal des usus elenchticus: peccati manifestatio et redargutio, das Merkmal des usus paedagogicus der compulsus indirectus ad Christum nach Gal 3 23f. Auch für die Wiedergeborenen bildet das Gesetz eine perpetua regula vivendi nach Mt 5 17. Die Wiedergeborenen stehen nämlich zwar nicht unter dem Fluche und einem lästigen Zwang, aber gleichwohl sind sie verpflichtet, dem Gesetze Gehorsam zu leisten. Anderseits kann auch ein Wiedergeborener das Gesetz nicht vollkommen erfüllen, der vollkommene Gehorsam Christi wird jedoch den Wiedergeborenen angerechnet. Der hl. Geist teilt Kräfte des neuen Lebens mit, und diese schließen aus, daß die Gläubigen, so lange sie im Zustande der Wiedergeburt sich befinden, vorsätzlich das Gesetz verletzen (ut deliberato voluntatis proposito legem dei non violent, quamdiu in statu regenerationis permanent)[1].

2. Paulus. — Diese altprotestantische Fassung ist nun keineswegs paulinisch. Paulus sieht die Bedeutung des alttestamentlichen Gesetzes darin, daß es der ersten, vorbereitenden Periode der Heilsgeschichte ihren Charakter gibt. Die Zeit des Gesetzes soll die Menschheit für die Zeit der Gnade erziehen (Gal 3 24), und zwar so, daß dem Menschen durch das Gesetz seine sittliche Ohnmacht zum Bewußtsein gebracht wird (Rm 5 20 7 7—24 Gal 3 19). So lernt der Mensch auf die eigene Kraft verzichten, ausschauen nach Erlösung (Rm 7 28) und im Glauben die Gerechtigkeit empfangen, die Gott in Christus schenkt (s. auch noch Phl 3 9). Paulus bekämpft also nicht den Inhalt des alttestamentlichen Gesetzes, sondern die Gesetzlichkeit; er will das gesetzliche Verhältnis zu Gott durch ein religiöses Glaubens- oder Vertrauensverhältnis überbieten. Daher

---

1) Im übrigen beschäftigen sich die altprotestantischen Dogmatiker vor allem mit der Einteilung des Gesetzes. Hollaz z. B. unterscheidet von der lex particularis und temporaria, die mit ihren kultischen und rechtlichen Bestimmungen nur den Juden gilt, die lex universalis et perpetua. Sie teilt er dann weiter in die lex naturalis, von der auch nach dem Fall wenigstens vestigia und principia übrig geblieben sind, und die lex moralis oder revelata, die am Sinai zur Sicherung und Verstärkung der lex naturalis gegeben worden ist. So knüpft die altdogmatische Gesetzeslehre eng an das Naturrecht und das allgemeine sittliche Bewußtsein an; das offenbarte Gesetz bedeutet ihm gegenüber nichts inhaltlich Neues. Insofern ist die Anknüpfung des Evangeliums an das Gesetz zugleich eine Anknüpfung des Evangeliums an das sittliche Bewußtsein.

kann er auch den Inhalt des alttestamentlichen Gesetzes (in dem er übrigens nie ausdrücklich und bewußt zwischen zeremoniellen und sittlichen Forderungen unterscheidet) als gottgegeben ansehen (Rm 7 12; vgl. Rm 2 12 Gal 3 12) und alttestamentliche Gebote unbefangen als verpflichtend für den christlichen Wandel werten (Rm 13 9 I Kor 9 9; vgl. auch Rm 14 5 f. I Kor 9 20).

3. Die gegenwärtige Theologie. — Bei der Neubegründung der evangelischen Dogmatik im 19. Jahrhundert hatte das Gesetz keine Würdigung gefunden; die mangelhafte Behandlung, die Schleiermacher und seine Mitkämpfer dem Verhältnis von Religion und Sittlichkeit angedeihen ließen (s. oben I §§ 6, 1. 2 13 f.), erstickte das Verständnis für den Nerv der altprotestantischen Gesetzeslehre. Erst die erneute Sättigung mit biblischen und altprotestantischen Motiven, ferner die Aufmerksamkeit, die Ritschl und seine Schüler einerseits der Rechtfertigung, anderseits dem sittlichen Element der evangelischen Frömmigkeit und der strengen Kantischen Auffassung der Sittlichkeit schenkten, sowie endlich die wachsende Vertiefung der Lutherforschung führten allmählich zu einem solchen Verständnis. Man entdeckte, daß in der eigentümlichen Auffassung von Gesetz und Evangelium und in der inneren Zwiespältigkeit des Gesetzesbegriffs ein wichtiger Schlüssel für Luthers ganze Theologie liegt. So fand man Christus als den, der zwar von der Gesetzlichkeit erlöst, aber den im Gesetz enthaltenen Willen Gottes desto schärfer zum Bewußtsein bringt; indem man von dem ohnmächtigen Ringen des Menschen um die Erfüllung der seine Persönlichkeit konstituierenden und als göttlicher Wille verstandenen sittlichen Forderung ausging, erlebte man erst recht das Evangelium als eine Gabe Gottes, die evangelische Frömmigkeit wesentlich als ein Empfangen aus der Fülle des heiligen und gnädigen Gottes. Etwas von dieser Erkenntnis findet sich heute überall.

Am kraftvollsten hat auf dem Boden Ritschls Herrmann diese Vertiefung vollzogen, die das Beste aus der altprotestantischen Gesetzeslehre herauszuschmelzen und die Theologie wieder an dem Verhältnis von Evangelium und sittlichem Bewußtsein zu orientieren sucht[1]. In anderer Weise betont Troeltsch die dauernde Stellung des Gesetzes im evangelischen Christentum. Zwar der Gottesbegriff und das Wesen des Guten wird, so lehrt er, auf der Höhe des Christentums rein aus der Erfahrung der Gnade heraus verstanden; aber das Gesetz behält seine Bedeutung als subjektive Vorstufe und Vorform, die in jedem entsteht, bevor er in den

1) Vgl. oben S. 100. 103 ff. 509 Anmerkung.

Illusionen seines selbstsüchtigen und selbstvertrauenden Selbst zerbrochen ist. Gerade dieser Entwicklungszusammenhang wahrt dem Gnadenbegriff seine ethische Strenge (Gesetz, RGG 2, 1910, 1381—84). Stange, Die Heilsbedeutung des Gesetzes, 1904, sucht das Evangelium als die rechte Deutung des Gesetzes zu erweisen. Er zeigt nämlich, daß die durch das Gesetz gewirkte, für den natürlichen Menschen so schmerzliche Erkenntnis der menschlichen Ohnmacht ein Zeichen nicht der Gottesferne, sondern der Gottesnähe ist. Denn Gott will diese Erkenntnis wirken als die notwendige Vorbereitung des Evangeliums, daß unser Ideal nicht in der Leistung, sondern in der Empfänglichkeit gegenüber Gott, ja weiterhin auch nicht in der Leistung an andere Menschen, sondern in der Fähigkeit besteht, von ihnen zu nehmen. So hat erst der Christ das rechte Verständnis des Gesetzes als des Mittels, durch das Gott ihn in seine Gemeinschaft führt. Seeberg betont, daß der natürliche Mensch das Wort Gottes zunächst unter dem Gesichtspunkt der Forderung oder des Gesetzes ansehe, etwa als neue Weltanschauung und Moral, die er annehmen und befolgen soll; erst allmählich wird das Gute, das dem Menschen zunächst äußerlich gegenüber stand, kraft des im Worte wirkenden Gottesgeistes sein persönlich erlebtes Eigentum (RE 21, 1908, 504 f.).

Literatur: Holtzmann, Neutest. Th2, II 25—42; Feine, Neutest. Th, 2 326—32; Grafe. D. paul. Lehre v. Gesetz, 2 1893; Sieffert, D. Entwicklungslinie d. paul. Gesetzeslehre, Theol. Studien, B. Weiß dargebracht, 1897, S. 332—57; Jülicher, Exkurs zu Rm 7 13, in Joh. Weiß, D. Schriften d. NTs, 2 II, 1908, 265—70; Gottschick, Gesetz u. Evangelium, RE 6, 1899, 632—41; Troeltsch, Vernunft u. Offenbarung bei Joh. Gerhard u. Melanchthon, 1891; Lommatzsch, Luthers Lehre v. ethisch-rel. Standpunkte aus und mit bes. Berücksichtigung s. Theorie v. Gesetze, 1879; Fr. Sieffert, Die neuesten theol. Forschungen über Buße u. Glaube, 1896.

Dritter Abschnitt. Christologie.

Erste Abteilung.
Die Begründung des Reiches Gottes.

§ 42. Vorbemerkungen.

1. Notwendigkeit einer religiösen Würdigung Christi. — Läßt sich die dogmatische Bedeutung Christi durch objektiv-geschichtliche Erforschung seines Lebens ermitteln? Zweifellos verdankt die Glaubenslehre der geschichtlichen Betrachtung manche Bereicherung und manche Reinigung von bloßen Abstraktionen, Phantasmen oder Verdrehungen. Auch die auf das Leben Jesu gerichteten historischen Bestrebungen haben hohen Wert. Überhaupt wird jeder Inhalt von Glaubensaussagen vor dem Richterstuhle der Geschichtsforschung wenigstens als möglich anerkannt sein wollen. Allein genügen kann eine rein objektive, uninteressierte Anschauung der evangelischen Erzählungen nicht. Sie kann höchstens denen, die überhaupt den Wert des Religiösen und Ethischen irgendwie anerkennen, das menschlich Große der Erscheinung Jesu von Nazareth bis zu einem gewissen Grade aufweisen. Aber Realitäten wie Erlösung, Versöhnung, einzigartige Gottessohnschaft, absolute Urbildlichkeit, Reich Gottes können nur innerhalb der Reichsgemeinde selbst wirklich geglaubt, empfunden und verstanden werden (I Kor 12 3); und namentlich läßt sich nichts von dem, was sie enthalten, geschichtlich beweisen (z. B. die wirkliche Sündlosigkeit). Es ist etwas anderes, objektiv erkennen, daß und wie Jesus der Stifter der christlichen Religion wurde, etwas anderes, ihn als Korrelat des eigenen religiösen Selbstbewußtseins empfinden, welches gar nicht vollzogen werden kann, ohne daß die Gemeinde der Gläubigen ihn als Wurzel ihres Daseins und bleibenden Grund ihres innersten Lebens, der Einzelne ihn als Ursache seiner Heilsgewißheit begreift. Weil in ihm als seinem Vertreter, d. h. durch sein ganzes Lebenswerk bis zum Tode, Gott selbst seinen gnädigen Liebeswillen vollkommen kundgemacht und in Wirksamkeit gesetzt, weil er als Offenbarer Gottes auch in der Liebesfülle und Heiligkeit seiner persönlichen Berufsausübung die Art Gottes verraten, sich als Gottessohn

oder als Gottmensch erwiesen hat, bekennt der Glaube der Gemeinde ein einzigartiges Sein Gottes in ihm; diesem entspricht aber sein Selbstbewußtsein, sein ethisches Lebenswerk, seine sittliche Persönlichkeit, und nur ein persönlich Heiliger konnte das Organ Gottes für seine ganze Liebesoffenbarung werden. Er ist jedoch nicht nur der Vertreter Gottes gegenüber der Menschheit, sondern auch Haupt und Vertreter der Menschheit gegenüber Gott (Versöhner). Der Grund unseres Heiles ist er aber, weil er durch Stiftung der Sündenvergebung oder Versöhnung, Mitteilung des hl. Geistes und somit Darreichung der erlösenden Kraft zu einem auch selbsttätigen Liebesleben und sittlichen Streben die Gottesherrschaft oder das Reich Gottes in der Menschheit begründet und in seiner Reichsgemeinde sicher gestellt hat.

2. Ablehnung der älteren rein geschichtlichen Theorien. — Alles dieses kommt nun in der monarchianischen, deistischen, socinianischen und rationalistischen Christologie nicht zum Ausdruck. Schon bei den „Alogern" der alten Kirche, von denen Epiphanius behauptet, Christus sei ihnen ψιλὸς ἄνθρωπος gewesen, scheint der am Einzelnen und Äußerlichen klebende und einseitige philologisch-kritische Empirismus der Grund für die nüchterne und dürftige Christologie gewesen zu sein. Auf das menschliche Leben Jesu, die (wohl jungfräuliche) Geburt, die Taufe, die Versuchungsgeschichte, wie sie die Synoptiker erzählen, legten sie den stärksten Nachdruck; und, obgleich sie nicht leugneten, daß bei der Taufe der hl. Geist auf Jesus herabgekommen und dieser zum Sohn Gottes geworden sei, so scheinen sie mit den johanneischen Schriften doch auch jede eigentlich religiöse Würdigung des Erlösers von der Hand gewiesen zu haben. Ähnliches gilt u. a. von dem gelehrten Lederarbeiter Theodot, dem bedeutendsten Führer des dynamistischen Monarchianismus. Er leugnete nicht nur, daß Jesus Gott, sondern auch, daß er ein himmlisches Wesen sei.[1])

In neuerer Zeit haben namentlich englische Deisten, die Socinianer und deutsche Rationalisten dieselbe Stellung eingenommen.[2]) Der Deist Thomas Chubb z. B. sagt zwar (Lechler, G des engl. Deismus, S. 343 f.), das Evangelium Jesu Christi sei nicht eine Geschichte von einzelnen Tatsachen, welche sich auf seine Person und sein Amt beziehen. Aber was er an die Stelle davon setzt, nämlich die Lehre

1) Eine etwas andere Würdigung der Aloger und Monarchianer gibt z. B. Harnack, DG [4] I 706 ff.

2) Die Stellung der Socinianer, Arminianer und Aufklärer zur Kirchenlehre über das Werk Christi ist wegen ihrer besonderen Wichtigkeit unten § 44 III 1 noch genauer skizziert.

Jesu, führt, da sie von seiner Person losgerissen wird, nicht wesentlich über jene äußerliche Fassung seines Werkes hinaus; zumal er ja durch seine Lehre keinen neuen Weg zum ewigen Leben gezeigt, sondern nur den guten alten Weg empfohlen haben soll: die Liebe Gottes und des Nächsten, oder die Buße und Umkehr, das sittliche Gesetz der Natur. Wenn endlich sein eigenes Leben nichts anderes gewesen sein soll als ein schönes Gemälde der Menschennatur in ihrer natürlichen Einheit und Einfalt, und sein Tod lediglich ein Vorbild, so bleibt von dem Offenbarungscharakter seines Lebenswerkes nichts übrig.

Die Kritik der Socinianer an der juristischen orthodoxen Satisfaktionslehre ist berechtigt (s. unten § 46 I 4 f.). Allein positiv kommen sie über das prophetische Amt Jesu, d. h. über die Hochschätzung seiner Lehre, durch welche der Wille Gottes als des moralischen Gesetzgebers geoffenbart sei, nicht weit hinaus; immerhin soll sich in der Macht des Erhöhten, uns in allen Nöten beizustehen, namentlich aber uns die Unsterblichkeit zu verleihen, auch ein königliches, und in der wirklichen Anwendung dieser Macht (dem Opfer Christi) ein hohenpriesterliches Werk darstellen. Zugestanden wird die wunderbare Geburt, die Sündlosigkeit, die Ausrüstung mit göttlicher Weisheit (die freilich nicht aus einer Präexistenz, sondern aus den raptus in coelum mitgebracht sein soll, s. oben § 38, 2), die Auferweckung, die nach der Himmelfahrt erlangte Vollendung der gottgleichen Macht und Gottheit des ursprünglich als Mensch Geborenen, endlich der Anspruch auf göttliche Verehrung. Also an supernaturalistischem Beiwerk fehlt es dem socinianischen Rationalismus keineswegs, wohl aber an religiöser Auffassung; an deren Stelle tritt hier wiederum der Versuch, durch philologische Zusammenraffung und äußerliche Verknüpfung der Lappen des angeblichen biblischen Befunds ein System zu gewinnen.

Abgesehen von dem supernaturalistischen Beiwerk steht wesentlich auf demselben Standpunkte ohne durchschlagendes Interesse am Erlösungsgedanken der Normaldogmatiker des deutschen Rationalismus, Wegscheider (Institut. § 142). Denn auch dieser „läßt von der Versöhnungslehre lediglich den abstrakten Gedanken übrig, daß durch die von Christus vorgetragene und mit seinem Tode besiegelte Lehre der Weg gezeigt werden soll, auf welchem wir mit Zurückweisung aller Opfer und sonstigen zeremoniellen Versöhnungsmittel in wahrer Liebe und Gehorsam uns Gott wohlgefällig zu erweisen haben; und nur der Schwächeren wegen wird gestattet, dem Tode Christi eine nach mehreren Seiten hin mögliche symbolische oder deklaratorische Bedeutung abzugewinnen“ (Gaß, G der prot. Dk, IV 470).

§ 43. Die kirchlich-orthodoxe Lehre von Christi Person und Werk.

Obgleich die Rationalisten und Socinianer sich Verdienste um die Kritik der orthodoxen Lehre erworben haben, ist doch diese der ihrigen an religiöser Tiefe weit überlegen. Aber das religiöse Element ist im rechtgläubigen System einerseits durch die metaphysische Fassung der Gottessohnschaft Christi und die dadurch bedingte Verkümmerung seines aus den Evangelien hervorleuchtenden Lebensbildes, anderseits durch juristische Beurteilung seines Versöhnungswerkes beeinträchtigt; und in diesen Mängeln wiederum wirkt ein Gottesbegriff sich aus, der durch seinen naturhaften und gesetzlichen Einschlag von der Höhe des reformatorischen Gotterlebens herabgezogen wird.

1. Die Person Christi. — Die Reformatoren nahmen anfangs die ältere rechtgläubige Christologie, wie sie in den drei sog. ökumenischen Symbolen enthalten ist, lediglich herüber; freilich wollten sie die Gemeinde mehr auf die Wohltaten als auf die Naturen Christi hinweisen (s. unten § 44, II 4 a). Erst die Abendmahlsstreitigkeiten gaben allmählich Veranlassung zu einer Fortbilduug. Im dritten Artikel der Augsburger Konfession wird korrekt gelehrt, daß die zwei Naturen, die göttliche und die menschliche, in Einer Person, also unzertrennlich vereinigt, Ein Christus sind, welcher wahrer Gott und wahrer Mensch ist. Die Dogmatiker haben dies sodann systematisiert.

a) In Betracht kommt zunächst die Wirklichkeit und Vollständigkeit (Realität und Integrität) der beiden Naturen. Daß Christus wahrer Mensch ist, beweist z. B. Hollaz teils aus den menschlichen Bezeichnungen, welche Joh 8 40 I Tim 2 5 auf ihn angewandt sind, teils daraus, daß ihm in der Schrift alle wesentlichen Bestandteile und Funktionen der menschlichen Natur beigelegt werden, nämlich Leib, Seele, Erkenntnis und Wille, ferner aus den sog. Attributen eines wahren Menschen, z. B. Empfindung des Hungers und des Durstes; sodann aus seinen menschlichen Verrichtungen, z. B. der Funktion des Lehrens, endlich aus der Genealogie Christi. Was die menschlichen Schwächen (infirmitates) betrifft, so hat nach Hollaz Christus die angenommen, welche in der Natur des Menschen als solcher begründet sind, z. B. die dazu gehörenden leiblichen Bedürfnisse und Seelenstimmungen; dagegen nicht die persönlichen, die aus besonderen Ursachen herrühren, und noch viel weniger die moralischen. Die Vorzüge (praerogativae) Christi nach seiner menschlichen Natur sind: 1. Die Unpersönlichkeit (ἀνυποστασία); sofern das Personbildende allein auf der göttlichen Seite liegt, ist sie kein Mangel und ohnehin notwendig, weil ohne sie zwei Personen in Christo behauptet werden müßten. 2. Die Sündlosigkeit (Freiheit von Erb- und Eigensünde). 3. Ausgezeichnete Beschaffenheit der Seele und des Leibes, nämlich Weisheit und Heiligkeit der Seele, männliche, würdevolle Schönheit (nach Ps 45 3) und Unsterblichkeit des Leibes. Übrigens ist Christus dem Fleische nach gleichen Wesens mit uns und nach seiner menschlichen Natur ein Geschöpf. Der Ursprung der menschlichen Natur Christi liegt in dem dreieinigen Gott, die Erzeugung seines Fleisches war ein Werk des hl. Geistes, der über die Jungfrau Maria kam. Diese ἐπέλευσις war aber keine σπερματική, sondern 1. eine δημιουργική oder excitativa massae sanguineae in utero virginis, 2. eine sanctificativa, also heiligende,

wodurch das Sündhafte in Maria abgestreift wurde, und 3. eine coniunctiva oder unitiva, wodurch der ewige Logos sich mit der massa sanguinis virginea verband, velut sponsus sponsae. Was anderseits die göttliche Seite Christi betrifft, so wird die wahre und ewige Gottheit unseres Erlösers erwiesen durch die göttlichen Titel, durch die Attribute, die allein dem wahren Gott eigen sind, durch die persönlich und wesentlich göttlichen Akte Christi, durch die ihm zukommende religiöse Verehrung, welche nur Gott gebührt, endlich ab accurata collatione dictorum scripturae V et NT, d. h. daraus, daß, was im AT unverkennbar von Gott ausgesagt ist, im NT von Christus erklärt wird (z. B. aus einer Vergleichung von Num 21 5 6 und I Kor 10 9).

b) Ferner kommt in Betracht die durch die Menschwerdung vollzogene Vereinigung dieser beiden Naturen zu Einer Person. Das Produkt des Aktes der Vereinigung oder der unitio personalis ist die unio personalis sive hypostatica, also die persönliche Einheit. Aus dieser aber ergibt sich wiederum die Lehre von der sog. communicatio idiomatum duarum in Christo naturarum, d. h. von der Mitteilung der Eigentümlichkeiten beider Naturen an einander in der Person des Gottmenschen, wobei aber allein die göttliche sich aktiv verhält, die menschliche nur rezeptiv. Hierüber gibt bereits die Konkordienformel nähere Bestimmungen, die alsdann von den lutherischen Dogmatikern in ein System gebracht wurden.

Da aber beide zu ihren Thesen und Antithesen teilweise durch die abweichende Lehre der Reformierten veranlaßt wurden, so ist über diese eine Bemerkung einzuschalten. Auch die Reformierten stellten sich auf den Boden der von den ökumenischen Symbolen und dem chalcedonensischen Konzil vertretenen Lehre; ja sie prägten die chalcedonensische Christologie, die mehr antiochenisch als alexandrinisch geartet war, reiner aus als die Lutheraner. Der Grundsatz, den sie bei der Konstruktion der Christologie befolgten, lautete: Finita non recipiunt infinita, Das Endliche nimmt das Unendliche nicht in sich auf, oder: Finitum incapax infiniti. Demgemäß lehrten sie: In Christo sind das Infinitum, die göttliche Natur, und das Finitum, die menschliche Natur, in persönlicher Einheit; denn die Person jener, d. h. der ewige Logos, hat auch diese angenommen und ist nunmehr der Gottmensch Jesus Christus. Abgewiesen wird durch diese Fassung sowohl der Nestorianismus als der Eutychianismus; der Nestorianismus insofern, als die unio personalis eine bloß äußerliche Zusammenfügung der Naturen ausschließt, der Eutychianismus insofern, als das Fortbestehen beider Naturen in der persönlichen Einheit mit nicht mitteilbaren Eigentümlichkeiten die confusio naturarum unmöglich macht. Aber über die Personalunion gehen die Reformierten nicht hinaus: das Finitum, die menschliche Natur in Christo, hat von der göttlichen Natur die besonderen Eigenschaften des Infinitum nicht erhalten können.[1] Von einer communicatio idiomatum kann daher nur die Rede sein, sofern sowohl das, was beiden Naturen zugleich, als das, was jeder allein zukommt, von Christi Person ausgesagt werden kann. Sagt hingegen die Schrift, was der einen Natur zukommt, von der anderen Natur aus, so läßt sich darauf kein Dogma bauen, weil in solchen Fällen die Schrift uneigentlich redet und jene Redeweise anwendet, welche man als Redefigur Alloeosis nennt. Von einer communicatio idiomatum der beiden Naturen unter einander kann also nur im uneigentlichen Sinne, nur per alloeosin geredet werden.

Die lutherischen Dogmatiker gingen gerade von dem entgegengesetzten Grundsatze aus, von dem Grundsatz: Finitum est capax infiniti oder

---

1) Die Einigung kann schon deshalb nicht völlig sein, weil der Logos trotz seiner Einwohnung in der menschlichen Natur Christi dank seiner Unbegrenztheit auch außerhalb jener bestehend gedacht wird: das sog. Extra Calvinisticum.

bestimmter: Humana natura in Christo est capax divinae, die menschliche Natur in Christo ist fähig, die göttliche in sich aufzunehmen; weder der Logos steht außerhalb des Fleisches noch das Fleisch außerhalb des Logos. Im besonderen handelt es sich nun um die unitio, sodann um die unio personalis, ferner um die communio naturarum, sodann um die propositiones personales, endlich um die communicatio idiomatum. α) Die unitio, die Vereinigung oder das wirkliche Zusammenwachsen der göttlichen und menschlichen Natur zu der Einen Person des Gottmenschen wird Inkarnation, Menschwerdung, genannt. Die Inkarnation ist nämlich die göttliche Wirkung, kraft welcher der Sohn Gottes im Leibe der Jungfrau Maria die menschliche Natur annahm zur Einheit mit seiner Person (in unitatem suae personae assumsit). Infolge der Inkarnation wird die Person des göttlichen Logos zur Hypostase der menschlichen Natur Christi, die an sich unpersönlich ist. β) Ist die unitio ein Akt, so ist dagegen die unio personalis ein Zustand, ein status. Sie ist die Verbundenheit der beiden in der Einen Person des Sohnes subsistierenden Naturen und schließt in sich eine gegenseitige und unauflösliche Gemeinschaft beider. Nicht ist ein Teil des Logos mit einem Teile des Fleisches geeinigt, sondern der ganze Logos mit dem ganzen Fleisch, und das ganze Fleisch mit dem ganzen Logos. Daher ist wegen der Selbigkeit der Person und der gegenseitigen Umschließung der Naturen (propter ὑποστάσεως ταυτότητα καὶ τῶν φύσεων περιχώρησιν) der Logos dem Fleische so gegenwärtig und das Fleisch dem Logos so gegenwärtig, daß weder der Logos außerhalb des Fleisches noch das Fleisch außerhalb des Logos ist; sondern allenthalben wo der Logos ist, da ist auch das Fleisch und umgekehrt. Die Einheit ist also weder bloß verbal oder uneigentlich (non mere verbalis vel impropria), noch bloß begrifflich vollzogen, bloß durch die menschliche Betrachtungsweise gesetzt (non notionalis), noch findet sie lediglich in gewissen Beziehungen statt (non habitualis seu respectiva), etwa, wie zwischen Freunden zwar in gewissen Beziehungen eine Einheit stattfindet, aber doch auch Getrenntheit; sondern die Einheit ist realis, und zwar einerseits nicht bloß akzidenziell, anderseits nicht essentiell oder wesentlich, sondern personalis und perichoristica, persönlich und auf gegenseitiger Umschließung beruhend. γ) Die nächste Wirkung der unio personalis ist die communio naturarum, die Gemeinschaft der Naturen, d. h. die gegenseitige Teilnahme der göttlichen und menschlichen Natur an einander, vermöge deren die göttliche Natur des Logos die menschliche durchdringt, vollendet, bewohnt und sich zueignet (permeat, perficit, inhabitat sibique appropriat). δ) Hieraus ergeben sich ferner die sog. propositiones personales, die persönlichen Sätze oder Aussagen, d. h. das Verhältnis, vermöge dessen das Konkretum der Einen Natur von dem Konkretum der anderen Natur ausgesagt werden kann oder beide sich wie Subjekt und Prädikat verhalten. Solche propositiones personales sind folgende: der Mensch Jesus Christus ist Gott; Gott ist Mensch. Zulässig sind diese Aussagen aber nur in concreto, nicht in abstracto; man darf also nicht sagen: humanitas est divinitas oder divinitas est humanitas, sondern eben nur: der Mensch Christus ist Gott, und der Gott Christus ist Mensch. Daraus folgt, daß auch die Bezeichnung der Maria als θεοτόκος, als Gottesgebärerin zulässig ist. ε) Endlich ergibt sich aus der unio personalis und aus der communio naturarum die communicatio idiomatum, für welche sich die lutherischen Dogmatiker besonders auf Kol 2 9 berufen. Die communicatio idiomatum ist nicht nur verbalis und titularis, auch nicht nur intellectualis, d. h. bloß in die menschliche Betrachtungsweise hineinfallend, sondern realis. Sie zerfällt aber in drei Klassen.

Die Unterscheidung dreier genera der communicatio idiomatum findet sich schon in der Formula concordiae (Müller, S. 681 ff 36 ff.), freilich noch nicht die Namen. Dort ist der erste Fall der, daß Eigentümlichkeiten der einen von beiden Naturen

von der ganzen Person ausgesagt werden. Als Beispiel wird angeführt der Satz: Christus stammt nach dem Fleische aus dem Samen Davids. Der zweite Punkt ist in der Konkordienformel der, daß die Person nicht handelt in oder mit oder mittels nur Einer Natur, sondern nach beiden Naturen, z. B. Christus ist unser Erlöser, Hirte etc. nach beiden Naturen. Drittens werden von der menschlichen Natur Eigenschaften der göttlichen Natur ausgesagt. Diese Fassung ist nun von den meisten lutherischen Dogmatikern im wesentlichen beibehalten worden, nur daß man die Reihenfolge veränderte und charakteristische Namen hinzufügte: das erste genus nannte man das genus idiomaticum und ließ es an seiner Stelle; das zweite machte man zum dritten und nannte es genus apotelesmaticum; das dritte machte man zum zweiten und nannte es genus maiestaticum. Wenigstens ist das die gewöhnliche Methode.[1]) Sie wird folgendermaßen durchgeführt. 1. können die besonderen Eigenschaften der göttlichen oder der menschlichen Natur der ganzen Person beigelegt werden, d. h. der nach der einen Natur bezeichneten Person können Prädikate beigelegt werden, die von der anderen Natur herstammen. Daraus ergibt sich das sog. genus idiomaticum. Wenn z. B. gesagt wird (Act 3 15): der Fürst des Lebens ist gekreuzigt, so wird dem Konkretum der göttlichen Natur, nämlich der Person Christi, ein Prädikat beigelegt, welches zunächst lediglich auf die menschliche Natur Anwendung findet; denn die göttliche Natur ist an sich des Leidens nicht fähig. Oder, wenn gesagt wird (Joh 6 22): der Menschensohn war im Himmel, so wird dem Konkretum der menschlichen Natur, nämlich der Person Christi, etwas zugeschrieben, was zuvörderst nur auf die göttliche Natur paßt. Oder, wenn (Rm 9 5) gesagt wird: Christus nach dem Fleisch, welcher ist Gott, so wird von der Person Christi als Totalität sowohl ein an sich menschliches als ein an sich göttliches Prädikat ausgesagt. 2. kann die göttliche Natur Eigenschaften, die an und für sich nur ihr zukommen, der menschlichen Natur mitteilen. Der Sohn Gottes kann seine göttlichen αὐχήματα, die Momente seiner göttlichen Herrlichkeit, dem von ihm angenommenen Fleische mitteilen. Daraus ergibt sich das genus maiestaticum sive auchematicum. Von der Menschheit Christi können also Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart ausgesagt werden, mithin Eigenschaften, die zunächst nur der göttlichen Natur zukommen. Irgendwie gilt dies von allen göttlichen Idiomen, sie alle sind dem Fleische Christi mitgeteilt, wenigstens qua inhabitationem et possessionem, d. h. mit der Wirkung, daß die menschliche Natur sie alle besitzt. Von der possessio ist aber wenigstens vor dem Erhöhungszustande und nach durchschnittlicher Lehre die usurpatio, der volle Gebrauch, zu unterscheiden. Begründet ist die communicatio idiomatum überhaupt, folglich auch dieses genus, in der unio personalis; daher fällt sie auch zeitlich mit dieser zusammen. In den Besitz der göttlichen Eigenschaften kam also Christus nach seiner menschlichen Natur in demselben Moment, in dem die unio personalis zu stande kam. Zu ihrer Ausübung, zum vollen und unaufhörlichen Gebrauch (ad exercitium sive usum plenum et nunquam cessantem) gelangte freilich das Fleisch Christi erst in dem Augenblick seiner Erhöhung zur Rechten Gottes. Von besonderer Wichtigkeit ist unter den Eigenschaften, welche auf die menschliche Natur vermöge des genus maiestaticum übertragen werden, die Allgegenwart, weil diese bei der Lehre vom Abendmahl wieder in Betracht kommt. Dem genus maiestaticum oder auchematicum müßte nun eigentlich ein genus tapeinoticum entsprechen; d. h. wie die majestätischen Eigenschaften der göttlichen Natur auf die menschliche Natur, so müßten

---

1) Freilich ist diese Methode nicht allgemein. Außer Hafenreffer teilt vor allem auch Baier anders. Bei ihm stimmen zwar Nr. 2 und 3 mit der gewöhnlichen Methode überein, aber nicht Nr. 1.

die Attribute der menschlichen Natur beschränkend auf die göttliche Natur wirken (s. unten § 45, I 2). Diese Konsequenz haben aber die lutherischen Dogmatiker wegen der Unveränderlichkeit, die der göttlichen Natur wesentlich eigen sei, nicht gezogen. — 3. können von der einen oder anderen Natur Tätigkeiten ausgesagt werden, die zum Erlösungswerke, also zur ganzen Person gehören. Daraus ergibt sich das genus apotelesmaticum. Diese Bezeichnung stammt aus der Ausdrucksweise des Johannes Damascenus. Er hatte bereits geredet von einer κοινωνία ἀποτελεσμάτων, von einer communio operum officii, also von einer Gemeinsamkeit der mit dem Erlösungswerke Christi verknüpften Verrichtungen oder Handlungen. Jede der beiden Naturen wirkt nämlich non divisim sed coniunctim et unite, also nicht getrennt, sondern im Verein mit der anderen, und vollbringt Werke, welche zu beiden Naturen in Beziehung stehen. Die göttliche Natur des Logos verrichtet also nicht nur göttliche Werke, sondern eignet sich auch die Verrichtungen des vom Logos angenommenen Fleisches wahrhaft und wirklich an; die menschliche Natur aber wirkt in der Tätigkeit des Mittlers nicht nur nach ihren eigenen natürlichen Kräften, sondern auch vermöge der göttlichen Kraft, welche ihr infolge der unio personalis mitgeteilt ist.

2. Der zwiefache Stand Christi. — Auch bei diesem Lehrstück entstand ein Unterschied zwischen den Reformierten und den Lutheranern. Jene legen einmal überhaupt nicht so viel Wert darauf wie die Lutherischen. Außerdem aber bestehen Unterschiede im einzelnen. So identifiziert ein Teil der reformierten Dogmatiker die Selbstentäußerung Christi mit der Inkarnation selbst, so daß das Subjekt der Erniedrigung der λόγος ἄσαρκος ist, d. h. nicht der Gottmensch, sondern der Logos an sich. Da begründet also die Menschwerdung des Sohnes Gottes selbst, sofern sie sein Eintritt in die irdische Sphäre menschlichen Daseins ist, als Tat der Selbstentäußerung den Stand der Niedrigkeit. Zanchius z. B. identifiziert die Selbstentäußerung zwar nicht im engeren Sinne, d. h. die humiliatio, wohl aber die im weiteren Sinne (die pars prima exinanitionis) mit der Annahme der menschlichen Natur und betrachtet als Subjekt beider den Logos an sich. Die lutherischen Dogmatiker dagegen unterscheiden durchweg zwischen Menschwerdung und Selbstentäußerung (incarnatio und exinanitio) und betrachten nicht den Logos an sich (den λ. ἄσαρκος), sondern den Gottmenschen als Subjekt der exinanitio, und zwar nur nach seiner menschlichen Natur. Nach lutherischer Ansicht fällt also der Akt der Inkarnation mit dem Akte der Exinanition nicht zusammen, sondern die Inkarnation geht der Erniedrigung logisch voraus.

Aber auch innerhalb der lutherischen Theologie fehlte es weder vor noch nach dem Erscheinen der Konkordienformel an Streitigkeiten über gewisse Bestandteile dieses Lehrstücks. Darüber war man zwar einig, daß durch den transzendenten gleichsam übergeschichtlichen Akt der Inkarnation die göttliche Natur sich gar nicht in einen Zustand der Entäußerung begeben, die menschliche aber sogar eine Erhöhung erfahren habe, indem sie durch die persönliche Einigung mit der göttlichen die göttlichen Majestätseigenschaften mitgeteilt erhielt. Ferner war man darüber einig, daß Christus auch nach seiner menschlichen Natur, selbst in der Knechtsgestalt seiner Erniedrigung, stets göttliche Majestätsattribute besaß, mindestens die praesentia voluntaria et libera, die sogen. Multivolipräsenz, d. h. die Fähigkeit, gegenwärtig zu sein, wo er wollte, und sie nur nicht manifestierte.

Dagegen dachte man im Luthertum verschieden über die Frage, ob diese Nichtäußerung der göttlichen Majestätsattribute eine bloße Verhüllung gewesen sei oder eine wirkliche Entäußerung des Gebrauches der göttlichen Majestät. Nach Brenz hat während des Zustandes der Erniedrigung eine bloße Verhüllung stattgefunden (maiestatem divinam tempore carnis suae occultavit, dissi-

mulavit, seu ea se exinanivit, tamen nunquam ea caruit). Christus war also auch als Mensch allgegenwärtig, allmächtig und allwissend, während er in der Krippe lag oder am Kreuze hing, und verhüllte nur dieses Merkmal seiner Herrlichkeit. Dagegen fand nach Chemnitz eine wirkliche Entäußerung des Gebrauches der göttlichen Majestät statt. Diese Ansicht ging nun im wesentlichen in die Konkordienformel über. Sie lehrt folgendes. Die κένωσις oder Entäußerung bezieht sich nur auf die menschliche Natur. Die göttliche Natur blieb im Besitz und Gebrauch der göttlichen Eigenschaften, die menschliche Natur trat mit der Menschwerdung in ihren Besitz, aber nicht in ihren völligen Gebrauch, und in dieser partiellen Verzichtleistung auf den Gebrauch der göttlichen Majestät von seiten der menschlichen Natur besteht die Entäußerung. Die göttliche Majestät besaß Christus auch als Mensch auf Grund der unio personalis immer, aber im Zustande der Erniedrigung entäußerte er sich ihrer, indem er sie nur ausübte, so oft es ihm gut schien, bis er die Knechtsgestalt (aber nicht etwa die menschliche Natur) nach der Auferstehung vollständig und gänzlich ablegte, in den vollständigen Gebrauch und die vollständige Manifestation der göttlichen Majestät eintrat und auf diese Weise wieder zu seiner Herrlichkeit einging. Daher weiß er jetzt nicht mehr nur als Gott, sondern auch als Mensch alles, vermag alles und ist allen Kreaturen gegenwärtig. Die Konkordienformel schreibt mithin der menschlichen Natur im Zustande der Erniedrigung eine κτῆσις der göttlichen Majestät zu, aber eine κένωσις χρήσεως; die menschliche Natur soll im Zustande der Erniedrigung die Attribute der göttlichen Herrlichkeit zwar fortwährend besessen, jedoch sich ihres völligen und fortwährenden Gebrauches entäußert haben. Ganz konsequent ist jedoch die Konkordienformel in der Aufnahme der Chemnitzschen Ansicht nicht; S. 688 f. 65 z. B. ist doch wieder statt von der Entäußerung von der bloßen occultatio die Rede.

Um so begreiflicher ist, daß sich im 17. Jahrh. neuer Streit erhob. Die Streitführenden waren die Gießener und die Tübinger Lutheraner; der Streit entspann sich ursprünglich aus einem 1607 beginnenden Briefwechsel zwischen Balthasar Mentzer in Gießen einerseits und den beiden Tübinger Theologen Hafenreffer und Thummius anderseits. Von den Gießenern ist außer Mentzer noch Feuerborn hervorzuheben, von den Tübingern außer Hafenreffer und Thummius noch Melchior Nicolai. Es handelte sich um die Frage: An homo Christus in deum assumtus in statu exinanitionis tanquam rex cuncta, licet latenter, gubernarit? Ist Christus der Gottmensch im Stande der Entäußerung (seiner Menschheit nach) allen Kreaturen gegenwärtig gewesen, und hat er das ganze Universum — selbst während seines Todes — regiert oder nicht? In der Beantwortung dieser Einzelfrage tritt die beiderseitige Lehre von dem doppelten Stande Christi überhaupt hervor. Die Tübinger schlossen sich mehr an Brenz, die Gießener mehr an Chemnitz an. Die Tübinger verwarfen also die Unterscheidung von Besitz und Gebrauch (κτῆσις und χρῆσις). Hätte Christus, sagten sie, die Allgegenwart, Allwissenheit und Allmacht nicht wirklich ausgeübt, so hätte er sie auch nicht besessen. In Wahrheit bestand die Entäußerung nur in der κρύψις χρήσεως, in der Verhüllung des Gebrauches: der Gebrauch war heimlich. Nur für das hohenpriesterliche Amt ist zuzugeben, daß es eine reale Entäußerung notwendig machte. Der Zweck der Erlösung forderte, daß Christus Armut, Schmerz, Leiden und Tod erduldete. Sollte er das aber können, so reichte eine bloße Verhüllung des Gebrauchs der Allmacht nicht aus, es muß daher für das hohenpriesterliche Leiden eine retractio reflexiva zugestanden werden, d. h. Christus zog hier den Gebrauch der göttlichen Allmacht nach innen hin für seine Person zurück (tota persona divinam suam maiestatem retraxit, λόγος retraxit suam divinam operationem, se ipsum divina sua operatione destituit). Diese retractio bezog sich aber nur auf die Allmacht und nur auf das hohenpriesterliche Amt, dagegen nicht auf die

übrigen Ämter und nicht auf die Allwissenheit und Allgegenwart. Exinanitio in officio sacerdotali per occultationem et retractionem, in officio regio per solam occultationem facta est. Die Tübinger vertraten also die Konsequenz des Prinzips der unio personalis, soweit es irgend möglich war, gefährdeten aber in maßloser Weise die geschichtliche Wahrheit des Lebens Jesu. Die Gießener hielten es für wichtiger, diese einigermaßen zu wahren, als das Prinzip der unio personalis bis in die äußersten Punkte hinein zu verfolgen. Sie setzten daher die exinanitio in die wirkliche teilweise Verzichtleistung auf den Gebrauch der göttlichen Herrlichkeit und schrieben der menschlichen Natur im Stande der Erniedrigung nicht die usurpatio der Allgegenwart zu, nicht die wirkliche adessentia ad creaturas, sondern lediglich die δύναμις creaturis adessendi. Regnavit quidem Christus et regnat semper ut deus cum patre et spiritu sancto, verum humanitatem suam in statu exinanitionis non adhibuit gubernando universo; regnavit mundum non mediante carne. Den ärgerlichen Streit sollte nun eine auf kurfürstlich sächsischen Anlaß getroffene Entscheidung schlichten. Diese trat hervor 1624: Solida verboque dei et libro concordiae congrua decisio. Die Behauptung der Tübinger, daß Christus auch während seines Todes als Mensch die Welt regiert habe, sowie die Lehre von der bloßen κρύψις oder occultatio wurde in der Decisio verworfen. Den Gießenern wurde im wesentlichen recht gegeben; doch erhielt ihre Lehre eine Einschränkung: die Möglichkeit, sich der göttlichen Herrlichkeit zu bedienen, wenn sie wollte, wurde der menschlichen Natur auch im Zustande der Knechtsgestalt mit Entschiedenheit zugesprochen, namentlich mit Rücksicht auf die Wunder.

Diese Entscheidung hatte die Folge, daß die Ansicht der Gießener in die scholastischen Systeme der späteren lutherischen Dogmatiker überging. Auch sie unterscheiden begrifflich zwischen der incarnatio, deren Subjekt der filius dei ist, und der exinanitio, deren Subjekt der Gottmensch nach seiner menschlichen Natur ist. Unter dieser Voraussetzung stellten sie mit Hollaz folgende Theorie auf. Die Entäußerung Christi besteht wesentlich nicht in der Annahme des menschlichen Fleisches, auch nicht in der bloßen Verhüllung oder Verheimlichung der göttlichen Herrlichkeit, sondern in der Verzichtleistung auf den vollen und ununterbrochenen Gebrauch der göttlichen Herrlichkeit, positiv in der Annahme der Knechtsgestalt, in der Selbstverähnlichung mit den anderen Menschen und dem demütigsten Gehorsam. Phl 2 6 ist die μορφὴ θεοῦ zu deuten als göttliche Allmacht und Allwissenheit nebst dem Hoheitsrechte der Gebetsannahme, ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων heißt also: im Besitz der göttlichen Herrlichkeit, Macht und Weisheit. Die μορφὴ δούλου aber ist nicht die menschliche Natur, sondern der in ihr angenommene Knechtszustand (status servilis et conditio obiecta). Die Akte oder Stufen der Entäußerung sind: die Empfängnis (conceptio), die Geburt (nativitas), die Beschneidung (circumcisio), die Erziehung (educatio), welche übrigens nur Christi sapientia humana zur Entwicklung brachte, nicht seine an sich schon absolute sapientia divina, der äußere Verkehr unter den Menschen (visibilis inter homines conversatio), das große Leiden (passio magna), der Tod und das Begrabenwerden. Dem status exinanitionis steht nun gegenüber der status exaltationis, der Erhöhungszustand, d. h. der Zustand, in dem Christus nach Ablegung der Schwachheiten des Fleisches in den vollen Gebrauch seiner göttlichen Herrlichkeit eintrat, natürlich nach seiner menschlichen Natur, denn die göttliche konnte nicht erhöht werden. Die Akte oder Stufen der Erhöhung aber sind: die Höllenfahrt (descensus), die Auferstehung (resurrectio), die Himmelfahrt (ascensio in coelum), endlich das Sitzen zur Rechten Gottes (sessio ad dextram dei). Dem descensus Christi ging voran die vivificatio, die Belebung; und für die Höllenfahrt war Subjekt: Christus in der personalis unio, aber secundum humanam naturam,

jedoch nicht bloß secundum animam, auch nicht bloß secundum corpus. Ihr Zweck war der Triumph Christi über den Teufel und die Dämonen in der Hölle, in welcher er zugleich die verdammten Menschen dessen überführte, daß ihre Gefangenschaft in der Hölle rechtmäßig sei.[1] Der Auferstehungsleib war der Substanz nach wie der frühere, jedoch mit neuen Eigenschaften umkleidet, und zwar zu einer Zeit, wo das Grab noch verschlossen war. Die Himmelfahrt ist die Erhebung zu dem gemeinsamen Himmel der Seligen und dem Throne Gottes selbst zur Ergreifung der nach dem Triumph über die Feinde beginnenden göttlichen Regierungsgewalt. Christus sitzt zur Rechten Gottes, das heißt: er übt nunmehr ohne jede Verhüllung und Beschränkung auch nach seiner menschlichen Natur die sämtlichen göttlichen Majestätsrechte aus, welche dieser wegen der communicatio idiomatum zukommen.

3. Das Werk Christi. — a) Geschichtliches zur Theorie der drei Ämter. Der gottmenschlichen Person des Erlösers entspricht sein mittlerisches Werk; daher sagen die altkirchlichen Dogmatiker: das Geschäft Christi besteht im Werke des Mittlers zwischen Gott und den Menschen, und dieses ist der Zweck der Menschwerdung. Mittler aber ist Christus nach seinen beiden Naturen. In beiden Naturen, mit beiden Naturen und durch beide Naturen hat er alles, was zu unserem Heile erforderlich ist, vollkommen vollbracht und vollbringt es noch, sowohl durch Erwerbung als durch Zueignung. Das Mittleramt Christi hat nun aber verschiedene Seiten. Nach dem Vorgang mehrerer Kirchenväter, des Thomas von Aquino und Calvin hat die ältere lutherische Dogmatik seit Gerhard das Werk der Erlösung zerlegt in das prophetische, hohenpriesterliche und königliche Amt. Die einen, bemerkt Quenstedt, stellen dieses Geschäft Christi als dreifach hin, als prophetisch, hohenpriesterlich und königlich;

---

1) Über den Descensus ad inferos hat Luther stark in seiner Auffassung geschwankt. Die lutherischen Dogmatiker bauten die Lehre darüber anders als die reformierten aus. Sie hatten aber auch Streitigkeiten unter einander. Der Hamburger Pastor Joh. Aepinus nämlich lehrte in Auslegungen des 16. und 68. Psalms: während Christi Leib im Grabe gelegen, habe er an seiner Seele als letzte Stufe seiner Erniedrigung in der Hölle Schmerzen des Todes erlitten. Aepin ward 1549 angegriffen, und seine Anhänger wurden als Infernalisten bezeichnet. Die Konkordienformel lehrt hingegen (Art. 9), daß die ganze Person, Gott und Mensch, nach dem Begräbnis zur Hölle fuhr, den Satan besiegte, die Macht der Hölle brach und dem Teufel alle Macht und Gewalt entriß, so daß den Gläubigen der Teufel nicht mehr schaden kann. Hierauf beschränkte sich die Konkordienformel im Anschluß an eine Predigt Luthers zu Torgau v. J. 1533. Später aber lehrten die Dogmatiker der lutherischen Kirche ausdrücklich, daß die Höllenfahrt nach der Wiederergreifung des Lebens stattgefunden, daß bei ihr Seele und Leib Christi in der Hölle gewesen und daß es sich nicht eigentlich um einen Sieg, sondern um einen Triumph nach dem Siege, um einen Triumph über Teufel und Hölle handelte. So wenigstens Baier. Mit dem Triumphzuge in die Hölle soll also die Erhöhung Christi begonnen haben: er gehört zum munus regium und ist die Besitzergreifung des regnum potentiae (s. unten Nr. 3 d). In der reformierten Kirche dagegen galt die Höllenfahrt teils nur als Todesbezeichnung, teils als Bild für die genugtuende Todesangst. Da ist der descensus der äußerste Grad der Selbsterniedrigung. — Die Stellen, auf welche man das Dogma begründen wollte, sind namentlich Mt 12 40 Lc 23 43 Act 2 27 f. Rm 10 7 Eph 4 9 und besonders I Pt 3 19. — Aus der Literatur vgl. C. Clemen, „Niedergefahren zu den Toten“, 1900 (hier viel Bibliographisches); Güder, Die Lehre v. d. Erscheinung Christi unter d. Toten, 1853; außerdem unten § 46, III Schluß.

die anderen als zwiefach, indem sie das prophetische Geschäft mit dem hohenpriesterlichen zusammenfassen und behaupten, der Priester habe als solcher nicht nur zu opfern, zu beten, Fürsprache zu leisten und zu segnen, sondern auch das Lehramt auszuüben. Von den meisten aber, fährt Quenstedt fort, wird die Dreiteilung festgehalten. Dasselbe gilt von der Zeit nach Quenstedt bis auf Ernesti. Ernesti jedoch verwarf in seiner Dissertatio de officio Christi triplici (1768) diese Lehrform als rein bildlich und außerdem willkürlich; er suchte zu zeigen 1. daß die drei Glieder der Einteilung einander nicht ausschließen: was zu dem hohenpriesterlichen Geschäfte gerechnet werde, das sei in Wahrheit auch in dem königlichen und prophetischen enthalten; 2. suchte er darzutun, jene Bezeichnungen seien allerdings in der Bibel begründet, vertrügen aber keine streng wissenschaftliche Durchführung, seien vielmehr nur bildlich oder typisch. Schon Joh. Dav. Michaelis trat ihm entgegen; Ernestis Gründe seien sehr unphilosophisch; denn die Vereinigung der drei Ämter in Einer Person hebe ihre Verschiedenheit nicht auf; in keiner Disziplin könne man figürliche Namen ganz vermeiden, der Christusname sei ja selbst im Grunde auch figürlich. Später hat sich namentlich Schleiermacher der alten Dreiteilung angenommen, sie jedoch nicht in ihrer orthodoxen Fassung wiederhergestellt, sondern stark umgedeutet. Den Begriff des prophetischen Amtes erweiterte er, den Begriff des königlichen beschränkte er. Auch Ritschl hat die überlieferte Anschauung kritisiert, aber nicht schlechthin verworfen; Christus ist ihm wesentlich königlicher Prophet und königlicher Priester (s. unten § 44, III 2. 3).

b) Das munus propheticum. Das prophetische Amt ist nach Quenstedt diejenige Funktion Christi als des Gottmenschen, vermöge deren er gemäß dem Ratschluß der hl. Dreieinigkeit uns den göttlichen Erlösungs- und Heilswillen in schlechthin ausreichender Weise offenbart hat, in der ernstlichen Absicht, daß alle ohne Ausnahme zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen sollten. Der Wille Gottes faßt aber erstens und hauptsächlich in sich die Lehre des Evangeliums, an zweiter Stelle das Gesetz, wie denn auch das geoffenbarte Wort Gottes selbst in Gesetz und Evangelium zerfällt. Nämlich nach seiner moralischen Seite hat Christus das Gesetz weder abgeschafft, noch gemildert, noch vervollkommnet, sondern es nur von den Trübungen gereinigt, die es unter der Hand der Pharisäer erfahren hatte. Ein neuer Gesetzgeber ist also Christus nicht, wohl aber ein Dolmetscher des alten Gesetzes, der dieses in seiner Reinheit wiederhergestellt hat. Quenstedt unterscheidet eine unmittelbare und eine mittelbare Ausübung des prophetischen Amtes durch Christus: die unmittelbare bestand in der Unterweisung der Jünger während seiner 3 1/2jährigen Lehrtätigkeit auf Erden; die mittelbare fand und findet auch später noch statt, indem Christus durch die Apostel und ihre Nachfolger sein Lehramt fortsetzte und fortsetzt. Doch machen diese Unterscheidung nicht alle protestantischen Dogmatiker, z. B. nicht Baier und Calov.

c) Das munus sacerdotale. Die kirchliche Theorie von dem hohenpriesterlichen Werke Christi schließt sich an eine Entwicklungsreihe an, deren Anfangspunkt die Versöhnungslehre des Anselm von Canterbury bildet. Anselm (Cur deus homo, zwischen 1093 und 1098) war der Erste, welcher eine umfassende Konstruktion der Notwendigkeit einer gottmenschlichen Versöhnung versuchte; dabei hob er mit Klarheit den Begriff der menschlichen Schuld hervor und suchte als das punctum saliens in der Versöhnungslehre den Tod Christi zu erweisen. Durch die Sünde des Menschen, lehrte er, ist die Ehre Gottes verletzt, nämlich die der Weltordnung und der Schöpfung innewohnende, in die Erscheinung getretene Ehre Gottes. Gegen diese Verletzung seiner Ehre mußte Gott reagieren; denn er ist es sich selbst schuldig, auf seine Ehre zu halten; er würde sogar gegen die Kreatur ungerecht gewesen sein,

wenn er den Ungehorsam des Geschöpfes so angesehen hätte, als wäre er nicht Ungehorsam sondern Gehorsam. Diese notwendige Reaktion Gottes konnte sich vollziehen durch Bestrafung des Menschen oder durch Forderung einer Genugtuung: necesse est, ut omne peccatum aut poena aut satisfactio sequatur. Gott wählte, da er nicht nur gerecht, sondern auch barmherzig ist, den letzteren Weg. Der Mensch selbst konnte nun aber die erforderliche Genugtuung nicht leisten. Denn 1. war er, ganz abgesehen von der Sündenschuld, sich selbst und alles was er hatte oder etwa leisten konnte, an sich schon Gott schuldig; das konnte ihm also nicht angerechnet werden. Die Schuld der Gottesverletzung als solche war 2. unermeßlich, konnte also durch die ganze Welt, durch alles, was nicht Gott war, nicht aufgewogen werden, sondern nur durch etwas Größeres, mithin durch etwas, was nicht außer Gott existierte. Die Satisfaktion mußte 3. auch qualitativ der Schuld entsprechen, folglich bestehen in der Besiegung des Teufels und in der Erneuerung des eigenen Wesens zur Ererbung des Himmelreichs. Weder des einen, noch des anderen war aber der in Sünde und Schuld geratene Mensch fähig. Der Mensch konnte also die Genugtuung nicht leisten, sondern nur einer, der größer war als alles, was nicht Gott ist; nur ein solcher konnte mehr darbieten als die ganze Welt, und zwar aus seinem eigenen Besitz; denn zu diesem mußte gehören, was er darbot. Größer als alles, was nicht Gott ist, ist nun aber nur Gott selbst. Nur Gott selbst konnte also die Genugtuung leisten; schuldig, sie zu leisten, war aber der Mensch. Folglich konnte nur Gott als Mensch sie leisten; daraus ergab sich die Notwendigkeit der Menschwerdung Gottes. Der Genugtuende mußte sowohl Mensch als Gott sein. Als wahrer Gott konnte er Genugtuung leisten, als wahrer Mensch mußte er es. Notwendig mußten also beide Naturen zu Einer Person zusammengehen, nur ein Gottmensch konnte die Satisfaktion gewähren. Diese aber mußte mehr sein als Pflichterfüllung, sie mußte freiwillig sein. Der tätige Gehorsam Christi nun war nur Pflichterfüllung, folglich blieb nur sein leidender Gehorsam im freiwilligen Tode übrig. Diese Leistung war 1. größer als alles, was nicht Gott ist, weil der sie Darbringende Gott war und sich selbst darbrachte. Sie war quantitativ sogar mehr als genügend; denn wenn die größte Sünde die Tötung des Gottmenschen ist, so muß das größte Gut sein Leben sein. Die Darbringung dieses Lebens, also der Tod des Gottmenschen, besaß daher eine satisfaktorische Kraft, welche auch die schwerste Sünde nicht nur aufwog, sondern sogar überwog. Diese Leistung war 2. nicht pflichtmäßig; denn vom sündlosen Gottmenschen konnte Gott zwar tätigen Gehorsam, aber nicht Lebensopferung fordern, da der Tod der Sünde Sold ist. Sein Tod entspricht 3. auch qualitativ der Sünde. Weil nun diese Leistung des Gottmenschen freiwillig und nicht geschuldet sondern verdienstlich war, so konnte sie Gott nicht unerwidert lassen. Die Erwiderung konnte aber nur entweder in der Erlassung einer Forderung oder in einem positiven Gegengeschenk bestehen. Nun ist alles, was des Vaters ist, auch des Sohnes, und eine Schuld hatte der Sohn nicht kontrahiert. Folglich konnte der Sohn für sich selbst keine Gegenleistung empfangen. Aber Christus konnte die Frucht seines Werkes denen zu Gute kommen lassen, um deren willen er es unternommen hatte, nämlich seinen Brüdern, den Menschen.

Diese Theorie Anselms wurde allmählich die Grundlage für die Kirchenlehre. Thomas von Aquino ergänzte sie durch die Idee des mystischen Zusammenhangs Christi als des Hauptes mit der erlösten Menschheit. (Q. 48, Art. 2: caput et membra sunt quasi una persona mystica, et ideo satisfactio Christi ad omnes fideles pertinet sicut ad sua membra). Auch auf die Versöhnungslehre der Reformatoren übte die Anselms ihren Einfluß aus, wenigstens nach ihren Grundgedanken. Diese aber sind das Zusammenwirken der göttlichen Gerechtigkeit und der göttlichen Gnade,

und die Notwendigkeit eines stellvertretenden Leidens. Jedoch darf auch die Verschiedenheit der beiderseitigen Fassung nicht übersehen werden. Nach Anselm hat im Grunde das sittliche Verhältnis zwischen Gott und den Menschen den Charakter eines Privatverhältnisses und deshalb die Sünde nur den Wert der Beleidigung einer Person, welche freilich quantitativ höher steht als der Mensch. Nach den Reformatoren hingegen erscheint die Sünde als Analogon einer Verletzung des öffentlichen Rechts, sofern sie das dem ewigen Wesen Gottes korrelate Gesetz verletzt hat[1]). Demgemäß lehrt die Apologie: Lex damnat omnes homines, sed Christus, quia sine peccato subiit poenam peccati et victima pro nobis factus est, sustulit illud ius legis, ne accuset, ne damnet. Diese Anschauung ging auch in die Konkordienformel über. Doch hob diese ausdrücklich hervor, daß wir die Gerechterklärung nicht nur dem stellvertretenden Strafleiden, also dem leidenden Gehorsam Christi verdanken, daß uns vielmehr auch der tätige Gehorsam Christi zugerechnet werde, welcher in der eigentlich uns obliegenden Erfüllung des Gesetzes besteht[2]). Christi Gerechtigkeit sei der ganzen gottmenschlichen Person ganzer Gehorsam, im Tun wie im Leiden. Jene Gerechtigkeit, heißt es (Sol. decl., art. 3), welche vor Gott den Glaubenden aus reiner Gnade zugerechnet wird, ist der Gehorsam, das Leiden und die Auferstehung Christi, wodurch dieser dem Gesetze unsertwegen genuggetan und unsere Sünden gesühnt hat. Christus ist nämlich nicht nur Mensch, sondern Gott und Mensch in einer ungeteilten Person. Folglich war er ebensowenig dem Gesetze unterworfen, als zum Leiden und Tode verpflichtet; denn er war der Herr des Gesetzes. Aus diesem Grunde wird sein Gehorsam uns zur Gerechtigkeit gerechnet (und zwar nicht allein der, kraft dessen er dem Vater in seinem ganzen Leiden und in seinem Tode sich unterwarf, sondern auch der, kraft dessen er um unsertwillen freiwillig sich dem Gesetz unterwarf und es erfüllte). Gott vergibt uns also die Sünden um des ganzen Gehorsams willen, welchen Christus durch Tun und Leiden, in seinem Leben und in seinem Sterben unserthalben seinem himmlischen Vater geleistet hat.

Die Dogmatiker des 17. Jahrhunderts vollendeten jene streng juristische Fassung des Dogmas. Vor allen Dingen mußte nach diesen Dogmatikern der Gerechtigkeit Gottes, näher der göttlichen Strafgerechtigkeit, Genüge geleistet werden; erst nachdem dies geschehen, konnte die Barmherzigkeit Gottes Platz greifen.

---

1) Vgl. Ritschl, Rechtf. u. Versöhnung, I 206, 1. Aufl.; H. Cremer, Die Wurzeln des Anselm'schen Satisfaktionsbegriffs (StKr 1880, S. 7 f.; Ev. Kirchenzeitung 1883, 23), und Der germanische Satisfaktionsbegriff in der Versöhnungslehre (StKr 1893, II); weiter Harnack, DG[4] III 390 ff.

2) Dieser Gedanke wurde erst durch die Konkordienformel zur vollen kirchlichen Anerkennung gebracht, nachdem Flacius, Melanchthon, J. Menius und zuvor in seiner Weise Osiander ihn formuliert hatten. Osianders Rechtfertigungslehre gehört nicht hierher (s. unten § 57, 6), aber seine Ansicht von der redemtio oder propitiatio (oder satisfactio), der Voraussetzung der iustificatio. Durch die obedientia passiva, lehrte er, befreite uns Christus von Schuld und Strafe, durch die obedientia activa vom Gesetzesfluche, d. h. vom Zwang der vollkommenen Gesetzeserfüllung. Georg Karg (Parsimonius) hingegen hatte die Imputabilität des tätigen Gehorsams eine Zeit lang bestritten. Ein anderer Gegner Osianders war Stancarus, der behauptete, nur nach seiner menschlichen Natur sei Christus unsere Gerechtigkeit geworden, während Osiander im Zusammenhang mit seiner Lehre von dem Wohnen Christi in den Gerechtfertigten (als solchen) oder von der in uns hineingekommenen Gottesgerechtigkeit nur die göttliche Natur Christi als Prinzip unserer Gerechtigkeit hingestellt hatte. — Vgl. O. Ritschl, DG des Protmus, II 1, S. 475 ff.

Letztere ist ihnen überhaupt nicht unbedingt, sondern bedingt, keine absoluta, sondern ordinata. Christus leistete nun die erforderliche Genugtuung durch den tätigen und durch den leidenden Gehorsam. Beide sind als eng mit einander verbunden zu denken, ja selbst mitten in dem Todesleiden bewährte Christus zugleich seinen tätigen Gehorsam. Indessen müssen sie doch auch unterschieden werden; die obedientia passiva besteht in der schlechthin ausreichenden Erleidung der Strafen, die unser harrten; ihre verdienstliche Wirkung besteht darin, daß durch ihre Zurechnung unsere Lossprechung von der Schuld und Strafe begründet wird. Die obedientia activa besteht in der Erfüllung des Gesetzes, und ihre verdienstvolle Wirkung besteht darin, daß durch ihre Zurechnung unsere positive Gerechterklärung begründet wird[1]). Dies ist wenigstens die gewöhnliche Lehre seit Joh. Gerhard. Wegen der Würde der gottmenschlichen Person Christi und der Größe seines Leidens ist nun aber wirklich der Gerechtigkeit Gottes dergestalt genuggetan, daß die Annahme dieser satisfaktorischen Leistung nicht etwa ein neuer göttlicher Gnadenakt war (nicht eine bloße liberalis acceptatio); ein Gnadenakt war nur die Sendung Christi und die Übertragung des Verdienstes und der Leistung Christi auf uns; was aber dieser stellvertretende Christus leistete, wurde nicht nur von Gott als ausreichend angenommen, war keine bloße acceptilatio, sondern war objektiv ausreichend, war ein vollständiges Äquivalent der Strafen, welche die Sünder eigentlich hätten erleiden müssen.

Außer der satisfactio gehört aber als zweites Moment zum hohenpriesterlichen Amte Christi die intercessio, das Sichverwenden des erhöhten Christus beim Vater für die Gläubigen. Hollaz definiert die intercessio Christi als den zweiten Akt des hohenpriesterlichen Amtes, vermöge dessen Christus als der Gottmensch kraft seines ganzen Verdienstes für alle Menschen, vorzüglich aber für seine Auserwählten, wirklich und eigentlich, jedoch ohne seiner Majestät etwas zu vergeben (sine ulla maiestatis suae imminutione), sich verwendet, um für sie alles das zu erwirken, wovon er weiß, daß es ihrem Leibe und besonders ihrer Seele heilsam sein würde. Diese Interzession ist nicht nur tatsächlich; sie besteht nicht nur darin, daß Christus in objektiver realer Weise sein stellvertretendes Verdienst zu Gunsten der Menschen vor Gott geltend macht; sondern sie ist auch persönlich, ausdrücklich und mündlich (non tantum realis sed et vocalis et oralis). Sofern sie für alle Menschen geschieht, ist sie generalis; sofern sie für die Wiedergeborenen und Auserwählten geschieht, ist sie specialis. Christus ist aber allein unser Mittler, der uns vertritt beim Vater, nicht Engel und sogenannte Heilige, oder die Jungfrau Maria.

d) Das munus regium. Das königliche Amt ist nach Quenstedt diejenige Funktion Christi als des Gottmenschen, vermöge welcher er nach beiden Naturen, der göttlichen und menschlichen, und zwar nach der letzteren, sofern sie zur Rechten der Majestät erhöht ist, die Gesamtheit der Geschöpfe im Reiche der Macht, der Gnade und der Herrlichkeit in göttlicher Weise beherrscht und regiert, und zwar durch seine unendliche Majestät und Kraft, welche ihm nach der Gottheit auf Grund der ewigen Zeugung, nach der von ihm angenommenen Menschheit auf Grund der persönlichen Einheit zukommt. Nicht erst seit seinem Tode jedoch und seiner Auferstehung war Christus König, sondern nach seiner göttlichen Natur besitzt und übt er diese Herrschaft von Ewigkeit her; aber auch nach seiner menschlichen Natur besitzt er sie schon seit der Menschwerdung, während allerdings die vollständige Ausübung nach der menschlichen Natur erst mit dem Erhöhungszustande begann.

---

1) So ist hier die Auffassung des Werkes Christi als causa meritoria des Heils das Grundlegende; die Reformierten dagegen verstehen es wesentlich als causa instrumentalis des Heils (vgl. über die Reformierten auch unten § 44 III 2, Anfang).

Die ältesten lutherischen Dogmatiker, wie Hutterus, hatten übrigens unter dem officium regium nur Christi Herrschaft über die Gläubigen verstanden; durch Gerhard kam die Lehre auf, daß es sich auf alle Zeiten und auch auf die übrigen Momente der Machtstellung Christi erstrecke. Daher rührt die Einteilung in 1. das regnum potentiae, d. h. die Weltregierung überhaupt, die Herrschaft über Himmel und Erde, 2. das regnum gratiae, 3. das regnum gloriae; die beiden letzteren beziehen sich speziell auf die Kirche, und zwar das regnum gratiae auf die Leitung der noch streitenden Kirche, das regnum gloriae auf die ecclesia triumphans. Als Inhaber des regnum gratiae sammelt und leitet Christus die ecclesia in terris militans, rüstet sie mit geistlichen Gaben aus und erhält und verteidigt sie zum Ruhme des Namens Gottes, zum Verderben des Reiches des Teufels und zum Heil der Gläubigen.

§ 44. Die Neubildung der Lehre.

I. Vorbemerkungen.

Die oben (§ 42,2) berührten Mängel der rationalistischen Kritik machen es begreiflich, daß die orthodoxe Christologie ihr auf die Dauer nicht erliegen konnte. Vielmehr rächten sich, wie in der ganzen Dogmatik, so auch in der Christologie der in religiöser Beziehung dürftige Empirismus der Aufklärung, sowie die maßlose rationalistische Wegwerfung der kirchlichen und biblischen Glaubenssätze, indem sie einen energischen und oft wiederholten Versuch der konservativ gestimmten Theologie veranlaßten, die orthodoxe Lehre im wesentlichen wieder zur Geltung zu bringen. Dieser Restaurationsversuch scheint heute allerdings endgültig überwunden zu sein. Zwar wird vor den Neuerungen der Modernen noch kräftig gewarnt, aber neue wissenschaftliche Stützen des Alten werden nur in sehr geringem Maße aufgebracht; ja die Unhaltbarkeit der alten Kirchenlehre wird von den wissenschaftlichen Vertretern der konservativen Theologie sowohl bei der Lehre von der Person, wie bei der vom Werke Christi wenigstens für die Form dieser Lehren, weithin aber auch für Teile des Inhalts eingeräumt (vgl. unten § 45).

Zum Siege kommt allmählich das Streben, im Kampfe einerseits mit der bloß negativen Kritik und anderseits mit der Bindung der Glaubenssätze an die kirchliche oder biblische Überlieferung, die Glaubenssätze durch produktive Kritik in einen wirklichen wissenschaftlichen Ausdruck unsers Glaubens umzuprägen. Das war bereits die Absicht Schleiermachers. Dabei wird an die Stelle der metaphysisch gedachten zwei Naturen und des juristisch gedeuteten Versöhnungswerkes die religiöse und ethische Betrachtungsweise gesetzt, die religiöse Erfahrung wird zur Geltung gebracht, endlich werden (ohne Verkennung des Unterschiedes zwischen urkundlichem Zeugnis und bloßen, wenn auch tiefsinnigen, Theologumena) die biblisch-theologischen Tatbestände unbefangener gewürdigt.

Bezeichnend für den positiven, praktisch-religiösen und geschichtlichen Zug dieser Bestrebungen ist die enge Verbindung der Lehren von Person und Werk Christi, die hier von Anfang an zu Tage tritt. Schon Schleiermacher sagt: „Die eigentümliche Tätigkeit und die ausschließliche Würde des Erlösers weisen auf einander zurück und sind im Selbstbewußtsein der Gläubigen unzertrennlich eins“ (§ 92). Nach dem großen Rückfall der Dogmatik betonte dann Ritschl mit aller Deutlichkeit von neuem, daß wir eine Person nur in ihren Wirkungen erkennen. Seitdem hat sich die Verbindung von Person und Werk Christi weithin durchgesetzt. Manche Systematiker (z. B. Häring, Reischle und Schlatter) zeigen das sogar in der Anlage ihrer Dogmatik, indem sie die Darstellung von Person und Werk Jesu organisch und eng in einander fügen. Andere begnügen sich mit der inneren, sachlichen Verbindung beider; doch stellt z. B. Kaftan, der sonst die Lehrstücke einfach an einander reiht, beides wenigstens unter derselben Überschrift in einem Lehrstück „von Jesus Christus“ zusammen.

Die innere Einheit alles dessen, was der Glaube über Jesus Christus weiß, weckt auch das Streben nach einem zusammenfassenden Begriff. Mit unwillkürlicher Vorliebe wandte man sich zunächst dem Begriffe der Mittlerschaft sowie dem der Erlösung zu, der dank der Herrschaft des Heilsmotivs auf lutherischem und pietistischem Boden vorzüglich vorbereitet war. Man verstand den Erlösungsbegriff, der in den Vordergrund trat, nicht in der satisfaktorischen Zuspitzung, welche die Dogmatik der redemtio als dem Haupterfolg des Werkes Christi gegeben hatte, sondern man verlieh ihm die Elastizität des biblischen Sprachgebrauchs und faßte ihn inhaltlich so weit als möglich, so daß er auch positiv Werk und Person Jesu als den Urquell aller nach dem Himmel zu fließenden Ströme bezeichnete (Herder), also ganz im Sinne der Mittlerschaft zwischen Gott und Menschen überhaupt. Im Zusammenhang damit wurde „der Erlöser“ eine Lieblingsbezeichnung für Jesus. Schleiermacher war es dann, der an diesem Punkte die Bestrebungen der Zeit in dogmatische Taten verwandelte. Schon in den Reden charakterisiert er das Christentum vor allem durch den Begriff der Erlösung, nur daß hier bald die Erlösungsidee bald Christus selbst als Erlöser im Mittelpunkt steht. Später überläßt er die Erlösungsidee der spekulativen Theologie und zieht sich in seiner Glaubenslehre zurück auf „die durch Jesus von Nazareth vollbrachte Erlösung“ (§ 11). Er meint damit ganz allgemein, daß Jesus den Übergang von der Gebundenheit durch das sinnliche Selbstbewußtsein zur Herrschaft des höchsten Selbstbewußtseins, d. h. des Gottesbewußt-

seins oder schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls vermittelt. Freilich schränkt er dann den Bereich des Begriffs doch wieder ein, indem er in § 89 die Erlösung nur noch auf die negierende Seite des Vorgangs, auf die Überwindung der Sünde und ihrer Unseligkeit, ja in § 100 sogar lediglich auf die Überwindung der Sünde selbst (s. unten Nr. III 2) bezieht; für die positive Seite führt er jetzt den anderen Ausdruck „vollendete Schöpfung der menschlichen Natur" ein. Dieses Schwanken Schleiermachers ist bezeichnend für die Schwierigkeit, mit der die Dogmatik bei der einheitlichen Auffassung der Bedeutung Jesu zu kämpfen hat[1]. Nur wenige Dogmatiker haben tatsächlich das ganze Werk Jesu unter den Gesichtspunkt der Erlösung gestellt (so K. I. Nitzsch, in gewisser Weise auch moderne Systematiker wie Kähler und Kirn), und auch sie haben im einzelnen weniger den Inhalt und die Beziehungen dieses Begriffs als vielmehr die versöhnende Tätigkeit Jesu behandelt, die den entscheidenden Höhepunkt des Erlösungswerks bedeutet. Vollends Hofmann und Ritschl haben das Augenmerk auf die Versöhnung gerichtet, obgleich auch sie dabei die Erlösung als den der Versöhnung übergeordneten Begriff festhielten. Ritschl schränkte zugleich die dogmatische Bedeutung des Erlösungsbegriffs ein, indem er den des Reiches Gottes als gleichwertig daneben stellte und nur durch beide zusammen das Wesen des Christentums erschöpft sein ließ. Seit Ritschl steigt vielmehr der Begriff der Offenbarung in seiner vertieften Auffassung (s. oben I §§ 22. 30) zum einheitlichen Orientierungspunkt für die dogmatische Wertung Jesu und seines Werkes auf. Freilich Troeltsch kommt von seinen religionsgeschichtlichen Voraussetzungen aus von neuem zu dem Versuche, die Erlösungsidee der wissenschaftlichen Darstellung des Christentums zu Grunde zu legen (RGG 2, 481 ff.).

II. Die Lehre von der Person Christi.

1. Geschichtliche Vorbereitungen. — Ist die Stellung der Person Jesu im Christentum zentral, so mußte die Wandlung der Frömmigkeit, die den Neuprotestantismus kennzeichnet, sich sofort christologisch ausprägen. Wenigstens Ansätze einer neuen Wertung Jesu, teils einfach neben der überlieferten Kirchenlehre teils im Gegensatz zu ihr, mußten hervortreten. Sie liegen vor allem darin, daß man mit der reformatorischen Betonung des geschichtlichen, evangelischen Jesus Ernst macht. Das ist ein Fortschritt, der selbst in den aufklärerischen dürren und sehr ungenügenden Wertungen

---

[1] Zur Bedeutung des Erlösungsbegriffs vgl. auch oben S. 147. 239 f.

Jesu (als Vorbild oder Lehrer) nicht verkannt werden darf. Doch verband sich in ihnen mit dem historischen Motiv das rationalistische, das gerade zur Auflösung der geschichtlichen Inhalte in „natürliche" Gedanken führte. Fruchtbarere Versuche finden sich vor allem bei den Spätpietisten. Manche von ihnen schufen die Anfänge einer neuen Kenotik (s. unten § 45, I 2), andere prägten ihre Frömmigkeit in der Bezeichnung Jesu als Arzt, Mittler, Erlöser, Heiland, Gottessohn aus; sie gingen von der forensischen Auffassung der Erlösung zur „medizinischen" über und betonten so Jesus als den Quellpunkt der historisch-psychologisch wirkenden Erneuerungs- und Heilskräfte. Den Strom der Wissenschaft berührte diese letztere Auffassung erstmals in dem jungen Herder, der sie eng mit dem aufstrebenden deutschen Idealismus und mit seiner Überzeugung von der Immanenz Gottes in der Welt verband. Sein Grundsatz wird es, im menschlichen, durchweg geschichtlich bedingten Leben Jesu seine Gottheit zu erkennen; das Gemälde des evangelischen Jesusbildes ist der religiöse Herzpunkt seiner damaligen Predigten und Schriften. In einer großen Fülle von Bildern, bald biblischen bald freigebildeten, sucht er die religiöse Bedeutung Jesu zu beschreiben: Arzt, Hirt, Priester, König, Held, Mittelpunkt, Mittelbewegkraft, Urkeim, Urkraft, Kraftpunkt, Kraftkeim u. a. Vor allem aber tritt das Ringen nach einer neuen Formel hervor, die Jesus nicht nur als ideales Vorbild, sondern als eine schöpferische, Nachbilder zeugende, originale und einzigartige Macht darstellt. Er greift dazu aus dem Sprachgut der Zeit das Wort „Urbild" heraus. Die Träger der Aufklärung und des werdenden Idealismus hatten es längst auf Gott angewandt; er überträgt es auf Jesus und nennt ihn das Urbild aller andern Gotteskinder[1]).

2. Die ersten systematischen Ansätze. — Freilich handelt es sich hier überall um bloßes Tasten und bloße Versuche. Als eine neue Wissenschaft aufkam, die fähig war zur theoretischen Ausprägung der lebendigen Frömmigkeit, da erprobte sie naturgemäß nach einander die verschiedenen, in der geschichtlichen Vorbereitung gegebenen Elemente.

a) Die spekulative Christologie. — Noch lebte der Gebildete mit Vorliebe in der Welt des Gedankens, wenn nicht in der, die der gesunde Menschenverstand mit seiner flachen Reflexion erschuf, so doch in der höheren des spekulativen Systems. Daher setzte auch das Streben der Aufklärung sich fort, wie überhaupt

---

1) Stephan, Herder in Bückeburg, 1905, s. 223 ff. In seinen späteren Schriften hat freilich Herder diese Anfänge nicht weiter gebildet; vgl. die Ergänzungen zu dem genannten Buche in ZThK 1907, S. 484 ff.

die geschichtlichen Inhalte des Christentums so die Person Jesu in rationale Formen umzuschmelzen. Wichtig schien allein das Prinzip, die Idee. Ihrer geschichtlichen Verwirklichung stand man entweder gleichgültig gegenüber, oder man schätzte sie doch nur als Mittel der Veranschaulichung und als früheste empirische Erscheinung der Idee. Nur so schien ein unmittelbares religiöses Verhältnis zu Christus und durch ihn zu der Gottheit möglich. Es wiederholt sich hier von ganz anderen Voraussetzungen aus die Stellung der Mystik.

Sogar den vom Pietismus her befruchteten Fr. Hch. Jacobi, den begeisterten Verteidiger der Religion, finden wir auf dieser Bahn. Das religiöse Verhältnis zu Christus ist nach ihm nur dann nicht Götzendienst, wenn in Christus im Grunde das religiöse Ideal verehrt wird. „Was Christus außer dir, für sich gewesen, ob deinem Begriffe in der Wirklichkeit entsprechend oder nicht entsprechend, ja ob nur in dieser je vorhanden, ist in Absicht der wesentlichen Wahrheit deiner Vorstellung und der Eigenschaft der daraus entspringenden Gesinnungen gleichgültig. Was er in dir ist, darauf allein kommt es an; und in dir ist er ein wahrhaft göttliches Wesen; du ersiehst durch ihn die Gottheit, so weit du sie ersehen kannst, indem du dich zu den höchsten Ideen mit ihm emporschwingst und unschädlich irrend wähnest, dich nur an ihm dazu emporzuschwingen" (Von den göttl. Dingen u. ihrer Offenb., 1811, S. 62). So hoch er auch die Gestalt Jesu verehrte, er teilt die Grundstimmung des „nüchternen Philosophen", den er in der Debatte mit Matthias Claudius diese Worte sprechen läßt.

Ihre religionsphilosophische Durchführung aber findet diese religiöse Stellung erst auf der von Kant zur Spekulation hinüberleitenden Linie der Entwicklung. Kant (R innerhalb . . .; Streit der Fakultäten) sieht in Christus die von Ewigkeit her in Gott vorhandene Idee des Gott wohlgefälligen Menschen, zu deren Verwirklichung Gott die Welt schuf. Auch das Wort „Urbild" wendet er in diesem Sinne auf ihn an; es hat demnach bei ihm eine andere Bedeutung als bei Herder, nämlich die eines Vernunftbegriffs, einer Idee. Nur so ist Christus der ewige, eingeborene Sohn Gottes. Seine Menschwerdung symbolisiert die Entstehung des wahrhaft menschlichen Lebens im Menschen; sein stellvertretendes Leiden symbolisiert das Leiden der sinnlichen Natur, das der sittliche Mensch in uns unschuldig mitträgt und im Kampfe gegen das Böse erdulden muß. An das Ideal oder an die Idee der gottwohlgefälligen Menschheit, nicht an den historischen Menschen Jesus selbst, lebendig zu glauben, ist notwendig zur Seligkeit. Von dieser Idee gilt, was die Kirchenlehre von jener historischen Person aussagt. Auch für

Fichte (Anweisung zum seligen Leben, 1806, vor allem die Johannes-Exegese in der 6. Vorlesung und dem Anhang) hat die Menschwerdung des Logos eine tiefe Bedeutung, nämlich sofern der Logos in jedem Menschen Fleisch wird, der seiner Einheit mit Gott sich lebendig bewußt geworden ist und den egoistischen Wahn abgelegt hat, Gott gegenüber auf eigene Individualität Anspruch machen zu müssen. Der historische Christus aber, als individuelle Persönlichkeit angesehen, hat nach Fichte keine andere als eine vorübergehende, geschichtliche Bedeutung. Käme er wieder und fände er eine an Gott hingegebene Welt, so würde er vollkommen zufrieden sein, möchten auch sein Name und seine Verdienste in Vergessenheit geraten sein. Denn „nur das Metaphysische, keineswegs aber das Historische macht selig; das letztere macht nur verständig“ (S. 118). Schelling spricht sich in seinen „Vorlesungen über die Methode des akad. Studiums“ (1803) folgendermaßen aus. Der Logos oder der Sohn Gottes ist die Welt, als die ewige Selbstoffenbarung Gottes. In ihr ist Christus nur der Gipfel und allerdings insofern auch wieder der Anfang der Erscheinung Gottes. Das Christentum als geschichtliche Erscheinung hat nur vorübergehenden Wert, und daß Gott, als das ewige Wesen über die Kategorie der Zeit erhaben, in einem bestimmten Augenblick der Zeit die menschliche Natur angenommen habe, ist undenkbar. Der für die Sünden der Welt leidende Sohn Gottes ist nicht der leidende Jesus, sondern die Welt, das Endliche, so wie es durch den Prozeß der Endlichkeit sich hindurchringt; und von dem Endlichen kann gesagt werden, daß es, indem es durch den Kampf hin Geist wird, durch Leiden zur Herrlichkeit eingeht. Anders stellte Schelling die Sache später dar, namentlich in der Abhandlung über die Freiheit (1809; s. oben S. 488). Hier wird die Versöhnung gedacht als Aufhebung des Bösen, welche dadurch geschieht, daß der Geist in persönlicher menschlicher Gestalt als Mittler erscheint, um den Rapport der Schöpfung mit Gott auf der höchsten Stufe herzustellen; denn nur Persönliches, sagt hier Schelling, kann Persönliches heilen, und Gott muß Mensch werden, damit der Mensch wieder zu Gott komme[1].) In dieser Person nimmt Gott die Natur an und verbindet sich mit ihr, und dadurch wird sie zur bloßen Potenz, zur überwundenen Basis des Guten herabgesetzt. In Christi Person ist der Partikularwille und der Universalwille, Natur und Geist, eins geworden. Schellings „Ph der

1) I 7, S. 370. Zu diesen schönen Worten bemerkt Günther, Entw. der Lehre v. d. Person Christi, S. 91, mit Recht, daß ihr „Schellingscher Sinn weit hinter dem zurückbleibt, was sie an und für sich im Zusammenhang einer wirklich ethisch orientierten Lehre bedeuten könnten.“

Mythologie u. Offenbarung“ (Werke, 2. Abt.) endlich kommt hier nicht in Betracht, weil sie auf die Theologie nur wenig Einfluß gewonnen hat. Hegel sagt (RPh, II 238): Christus ist in der Kirche Gottmensch genannt worden; diese ungeheuere Zusammensetzung ist es, die dem Verstande schlechthin widerspricht, aber die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur sollte dem Menschen zum Bewußtsein gebracht werden durch Hervorhebung der Tatsache, daß das Anderssein oder, wie man es auch ausdrückt, die Endlichkeit oder die Gebrechlichkeit der menschlichen Natur nicht unvereinbar sei mit dieser Einheit, wie in der ewigen Idee das Anderssein keinen Eintrag tue der Einheit, die Gott ist. Hegel will sagen: Was die Philosophie in begrifflicher Form begreifen gelehrt hat, ist im Christentum in vorstellungsmäßiger Form und geschichtlicher Wirklichkeit erkannt, nämlich, daß der Mensch, angelangt auf seiner höchsten Entwicklungsstufe, sich seiner Einheit mit Gott bewußt wird und aufhört, Gott als ein ihm fremdes Wesen sich gegenüber anzusehen.

In solchen Gedanken handelt es sich keineswegs um ein müßiges Spiel des Geistes noch um einen bloßen irregeleiteten Drang des Erkennens. Ihre Seele liegt vielmehr in dem alten Bewußtsein des Luthertums: finitum capax infiniti, vor allem in dem Bewußtsein, daß der Mensch auf den (allerdings fälschlich in das Denken verlegten) Höhen seines Daseins die Berührung mit der Gottheit erlebt. Das Rationale, die ewige Vernunftwahrheit, steht hier nicht mehr im Gegensatze zu den Geschichtswahrheiten als bloßen Gebilden des Zufalls, sondern es ist der Geschichte immanent. Nur daß die spekulative Religionsphilosophie dies Bewußtsein, das seinen biblisch-dogmatischen Anknüpfungspunkt eher in der Pneumatologie finden könnte, gewaltsam in die Christologie hineinpreßt; dabei raubt sie trotz aller Ehrfurcht vor dem christologischen Dogma der Christologie ihren eigenen geschichtlich-religiösen Mittelpunkt.

b) De Wette. — Löst die spekulative Christologie die Geschichte in die Idee der Gottmenschheit, zuweilen sogar in die Idee der Welt-Immanenz Gottes auf, so möchte De Wette ihr Interesse mit dem geschichtlichen verbinden. Er behandelt einerseits Jesus als Menschen und wendet hier alle Schärfe seiner Kritik an die Herausarbeitung der geschichtlichen Tatsachen. Er fordert anderseits eine ideal-ästhetische Auffassung Jesu: „Christus gelte uns fortan als göttlicher Gesandter, als Gottmensch, als Ebenbild Gottes; man sei nicht zu karg in seiner Verherrlichung und dinge und markte nicht mit Ausdrücken; aber nie vergesse man, daß dabei nicht von Verstandeswahrheit, sondern allein von religiöser Schönheit die Rede

ist“ (R u. Th, S. 216 f.). Schon diese Worte zeigen, wie De Wette nach einer religiösen Ansicht von der Bedeutung Jesu tastet; aber es bleibt beim Tasten. Die Geschichte ist auch hier nicht als schaffender Quell des religiösen Lebens erfaßt, sondern erhält erst aus unserer Auffassung ihre Weihe. Die historische und ideal-ästhetische Betrachtung stehen unverbunden neben einander, statt daß sie sich zu einem höheren Ganzen verbinden.

c) Schleiermacher. — Schon seine „Reden“ hatten eine wichtige Vorbereitung für die Behandlung der Christologie geboten. Sie zeigen, daß die christliche Religion das Universum am liebsten in der Geschichte anschaut, daß sie kein natürliches, sondern ein positives, geschichtliches Erzeugnis ist, und daß Jesus als Mittler zwischen der Gottheit und dem Endlichen unter dem Gesichtspunkt der Erlösung zu betrachten ist. Jedoch sie stellen das Prinzip der Vermittlung, das im Christentum allein maßgebend sei und immer neue Träger finde, noch über die Person des Mittlers. Erst in der Glaubenslehre zeigt Schleiermachers Christologie sich völlig befreit von dem Bann der Idee; das Denken richtet sich energisch auf Person und Werk Christi als den schöpferischen, historisch-organisierenden Mittelpunkt des Christentums. (S. oben Nr. I.)

Schleiermacher geht bei der Konstruktion der Christologie aus von der Tatsache und dem Inhalte des christlichen Bewußtseins oder von der inneren Erfahrung des christlich bestimmten Ich. Sie sind eng mit der Anschauung Jesu verwachsen. Der Christ findet in sich als Mitglied der christlichen Gemeinschaft das niedere Selbstbewußtsein mit dem höheren harmonisch vereinigt, mithin seine Entsündigung und religiöse Vervollkommnung auf eigentümliche Weise gefördert und ein stetiges Zunehmen dieser Förderung eingeleitet. Forscht er nach der letzten Ursache hiervon, so kann er sie in sich selbst nicht finden, ebensowenig in irgend einem anderen, der mit ihm an der christlichen Gemeinschaft teilnimmt, da er in den anderen sich gleiche, jener Förderung bedürftige Wesen erkennt; auch nicht im Ganzen der christlichen Gemeinschaft, da von vielen Unvollkommenen zusammen keine vollkommene Wirkung ausgehen kann. Finden kann der Christ die Ursache jener Erscheinung nur in dem Stifter der christlichen Gemeinschaft, welcher eben durch diesen Einfluß auch ihr beständiges Haupt bleibt. Was wir Christo verdanken, ist also nicht, wie der Rationalismus behauptet, etwas, das er bloß gelehrt und durch sein Beispiel bekräftigt hat; sondern was er uns leistet, beruht ganz und gar auf dem, was er gewesen ist, und auf dem Prozeß der Entsündigung und Vervollkommnung, zu dem er den schöpferischen Anstoß gegeben hat. Die Lehre von seiner

Person und die Lehre von seinem Werke sind derselbe Inhalt, nur das eine Mal als Sein in ihm, das andere Mal als Wirken auf uns angeschaut. Die Aufhebung unserer Sündhaftigkeit und die Mitteilung der Vollkommenheit, welche wir in der christlichen Gemeinschaft erfahren, weist also zurück auf einen entsprechenden Anstoß, der von Christo ausgegangen sein muß.

In Christo muß demnach das Gottesbewußtsein als in absoluter Kräftigkeit vorhanden angenommen werden, und diese stetige Kräftigkeit des Gottesbewußtseins war ein Sein Gottes in Christo, kraft dessen er das religiöse Urbild der Menschheit werden mußte.[1]) Als geschichtliches Einzelwesen mußte Christus zugleich urbildlich sein, anderseits mußte das Urbildliche in ihm vollkommen geschichtlich werden, und jeder geschichtliche Moment seines Lebens trägt zugleich das Urbildliche in sich. Dadurch ist aber Christus die Verwirklichung des religiös-sittlichen Urbildes der Menschheit, also von unsündlicher Vollkommenheit, er ist die Vollendung der Schöpfung und das höchste Erzeugnis der Menschheit. Ist nun der historische Christus zugleich der urbildliche, so muß er eine übernatürliche Seite haben; er war mehr, als von ihm hat erscheinen können. Anderseits aber muß er als historische Erscheinung durchaus in die Bedingungen des menschlichen Daseins und eines bestimmten geschichtlichen Schauplatzes hineingestellt werden. „Der umgebende historische Lebenskreis erklärt ihn freilich nicht; er ist eingetreten in die Gemeinschaft der Sünde, aber nicht aus ihr entnommen, sondern er ist durch einen schöpferischen göttlichen Akt hervorgegangen aus dem allgemeinen geistigen Lebensquell als das vollendete Subjekt der Religion. Erhaben über den Kampf der Sünde als einer Störung der menschlichen Natur, darf er doch nicht dem doppelten Gesetz der menschlichen Entwicklung und der volkstümlichen Bildung entrückt werden, wenn wir nicht von dem ebionitischen Extrem in das doketische verfallen wollen. Sein menschliches Wachstum drückt den stetigen Übergang von der reinsten Unschuld zu der Vollkräftigkeit und Mannheit des Geistes aus, und er hat den volkstümlichen

---

1) Der Begriff des Urbilds taucht seit 1810 bei ihm auf. Er braucht ihn anders als Kant, vielmehr an Platos Ideenlehre, an ihre Schellingsche Verwertung und an Herder erinnernd (s. oben S. 530 f.). Denn es handelt sich dabei nicht um ein von der menschlichen Vernunft geschaffenes Vorbild, Symbol und Ideal, sondern um einen, obschon mit der Entwicklung der Menschenvernunft zusammenhängenden, so doch ihre empirische Verwirklichung erst schaffenden, gleichsam aus dem göttlichen Hintergrund der Geschichte aufquellenden neuen Anfang. Der Begriff trägt die Elemente der schöpferischen und Nachbilder zeugenden Kraft, der Originalität und Einzigartigkeit in sich. Vgl. oben Nr. 1 bei Herder; Scholz, Chrtum u. Wissensch. in Schlm.s Glaubenslehre, S. 194; Stephan, D. Lehre Schlm.s v. d. Erlösung, S. 123.

Charakter seiner Nation in der Weise in sich aufgenommen, daß derselbe nicht als beschränkendes Prinzip in ihm wirkte, sondern mit dem ungetrübtesten Sinn für alles andere Menschliche verbunden blieb“ (Gaß).

Nun leiden zwar Schleiermachers christologische Ausführungen unter den Einseitigkeiten, in denen seine ganze Frömmigkeit und Theologie befangen ist; sie bedeuten also keine endgültige Lösung des Problems auf neuprotestantischem Boden. Aber sein kräftiges Bemühen, von der religiösen Erfahrung der Vergangenheit und Gegenwart aus die schöpferische und erlösende Bedeutung gerade des geschichtlichen Jesus festzustellen, gibt ihm doch die Möglichkeit, die kirchlichen Formeln nicht durch negative Kritik, sondern durch religiöse Überbietung zu überwinden.

Von seiner Kritik an den kirchlichen Formeln ist — abgesehen davon, daß die Gottheit überhaupt nicht als Natur vorgestellt werden dürfe — hauptsächlich Folgendes zu erwähnen. Zwischen Person und Natur werde ein falsches Verhältnis aufgestellt (§ 96). Sonst bezeichne „Natur“ das Gattungsmäßige, „Person“ das Individuelle, hier dagegen Person das Gemeinsame. Zweiheit der Naturen (= Systeme von Handlungsweisen und -gesetzen) hebe die Lebenseinheit auf, wenn sie weder einander weichen noch verschmelzen, während eine Person ein in allen auf einander folgenden Momenten gleiches Ich sei. Tatsächlich ergebe sich entweder Vermischung oder Sonderung oder Zurücksetzung einer von beiden Naturen. Die Unfruchtbarkeit der orthodoxen Bestimmungen sei besonders greifbar in der Frage, ob Christus auch zwei Willen habe. Denn Ein Wille mache die göttliche oder die menschliche Natur unvollständig. Zwei Willen zerstörten die Personeinheit. Zusammenstimmung sei nämlich nicht Einheit, und der nur begleitende Wille sei stets überflüssig. Nicht minder würde eine Natur ohne besonderen Verstand unvollständig sein, ein zweifacher Verstand aber würde die Personeinheit aufheben, und ein göttlicher (allwissender und intuitiver) Verstand könne nicht dasselbe denken wie ein menschlicher (diskursiver). Was aber die (wegen der Schwierigkeit, so künstliche Bestimmungen richtig zu handhaben) notwendig gewordenen negativen Aussagen über das Verhältnis beider Naturen anlange (die chalcedonensischen Verwahrungen gegen Vermischung, Verwandlung, Sonderung und Trennung), so sei deren Wert gering. Denn sie gäben weder den wirklichen Gehalt des unmittelbaren Eindrucks (Christi) wieder, noch enthielten sie eine Erkenntnis Christi unter der Form der Anschauung, also des objektiven Bewußtseins; auch seien sie nicht dazu geeignet, gegenüber den Gefahren des Doketismus oder Ebionitismus die Grenzen finden zu helfen „zwischen dem Christlichen, das aber durch eigenes Ungeschick oder durch gegnerische Entstellung als unchristlich erscheine, und zwischen dem, was, weil naturalistisch oder weil fanatisch, nicht mehr christlich sei“ (§ 96 2). Ohne die Form eigener Persönlichkeit könne ferner (§ 97 2) die menschliche Natur nicht Eigentum eines Einzelnen werden, und ohne sie wäre Christi menschliche Natur unvollkommener als die unsrige. Man könne nur sagen: die menschliche Natur würde nicht diese Persönlichkeit Christi geworden sein ohne besondere göttliche Einwirkung. Aus der Ausschließung der männlichen Zeugung sei jedoch das Sein Gottes in Christo nicht zu erklären. Der Glaube daran sei zwar unschädlich, wenn der Parallelismus mit heidnischen Sagen vermieden werde, und führe an sich noch nicht zum Doketismus; er sei aber weder biblisch hinlänglich begründet, noch von dogmatischem Wert. Denn den beiden ihn ver-

tretenden Stellen (bei Mt und Lc) ständen gegenüber die beiden Geschlechtsregister, das Schweigen des Johannes, das Fehlen einer Berichtigung bei Johannes gegenüber der Erzählung der Landsleute, die Jesus für einen Sohn Josephs hielten, und die ähnlichen Stellen bei den Synoptikern. Die übernatürliche geistige Persönlichkeit Christi ferner, seine Freiheit von der Erbsünde und Sündlosigkeit überhaupt hätten auf dem Wege der physischen Erzeugung (mit oder ohne menschlichen Vater) nicht entstehen können. Dazu habe es einer schöpferischen Tätigkeit Gottes bedurft. Wollte man die Möglichkeit der Sündlosigkeit auf physiologischem Wege sicher stellen, so müßte man auch den Anteil der Maria beseitigen. Was nun durch das Sein Gottes in Christo werde, sei zwar alles vollkommen menschlich, jeder Moment jedoch auch göttlich (97 3), und das Neue in ihm (Nr. 4), das Sein Gottes, welches sein Innerstes sei, verhalte sich zu seiner gesamten (auch den menschlichen Geist einschließenden) menschlichen Natur, wie sich das zuvor Innerste, d. h. der natürliche menschliche Geist, zum gesamten menschlichen Organismus verhielt, d. h. es durchdringend. Auch die orthodoxe Lehre von der communicatio idiomatum könne nicht mehr festgehalten werden, schon deshalb nicht, weil (Nr. 5) die der menschlichen Natur mitgeteilten göttlichen Eigenschaften in ihr doch als ganz oder zum größten Teil quieszierend, also untätig gedacht werden müßten. Worin bestehe dann aber ihre Mitteilung, da göttliche Eigenschaften doch nur Tätigkeiten seien?

3. Zwischen Schleiermacher und Ritschl. — De Wette gewann keinen Einfluß, aber die spekulative Christologie und die Schleiermachers rangen nun um die Herrschaft; außerdem stiegen die reiche Welt der biblischen Vorstellungen von Jesus und die ältere Kirchenlehre zu neuer Bedeutung empor (s. unten § 45 I).

Wichtig wurde zunächst die Zuspitzung, die Strauß der spekulativen Christologie gab. Sie zeigte, wie verhängnisvoll die Annahme einer Immanenz der Gottmenschheitsidee in der Geschichte für alle Christologie werden konnte. Denn „die Idee liebt es nicht, in ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten und gegen alle übrigen zu geizen; nur die Gattung entspricht der Idee. Das ist der Schlüssel der ganzen Christologie, daß als Subjekt der Prädikate, welche die Kirche Christus beilegt, statt eines Individuums eine Idee gesetzt werde“, nämlich die Idee der Gottmenschheit (Leben Jesu, Schluß; Glaubenslehre, II 214; s. auch oben S. 170. 199 f.). Diese Auffassung bedeutete die endgültige Aufsaugung der Geschichte, die Zerstörung ihrer schöpferischen Kraft durch die Idee. Und sie wurde durch die andere Tat Straußens unterstützt, durch die Behauptung, daß die historisch-kritische Forschung den größten und wichtigsten Teil dessen vernichte, was der Christ von Jesus glaubt.

Obwohl so die Spekulation durch Strauß ihre zersetzende Kraft bewies, verlor sie nicht sofort ihren Einfluß. Vor allem suchte Biedermann die Anregungen von Strauß in der Dogmatik zu verwerten. Er unterscheidet scharf zwischen dem christlichen Prinzip und der Person Jesu Christi. Das christologische Dogma sei mit Recht aufgelöst, sofern es auf die Person Jesu bezogen wurde; als

Ausdruck für das christliche Prinzip aber behalte es dauernde Bedeutung. Das Prinzip des Christentums nun, das auch die Wahrheit der christlichen Religion begründe, sei „die Gottmenschheit, die als Gotteskindschaft religiöse Wirklichkeit im menschlichen Geistesleben wird“ (Dogmatik II, § 795). Die Aussagen über Jesu Person will er aus der Dogmatik in das Gebiet der Geschichte und der Ethik weisen. Aber er vermag diesen Grundsatz nicht durchzuführen. Denn er faßt das Verhältnis von Person und Prinzip doch einigermaßen innerlich, religiös. Das christliche Prinzip sei mit Jesus in die Geschichte getreten; in Jesu Person sei der Menschheit die neue Gotteskindschaft aufgeschlossen: er ist als die historische Offenbarung des Erlösungsprinzips der historische Erlöser (§ 815). Das persönliche religiöse Leben Jesu ist die erste Selbstverwirklichung und der dauernde Quellpunkt, „das welthistorisch gewährleistende Vorbild für die Wirksamkeit des Erlösungsprinzips“. Darum kommt ihm in der Dogmatik zwar nicht die Rolle des Heilsgrunds, aber die des Heilsmittlers zu; sie ist in der Lehre von der Kirche und den Gnadenmitteln zu behandeln, „indem die Darstellung des geschichtlichen Evangeliums von Jesu Christo das fundamentale Vehikel aller christlichen Heilsverkündigung ist“ (§ 816). In Biedermann treten darnach spekulative und Schleiermachersche Einflüsse eigentümlich neben einander.

Vor allem die Vermittlungstheologen aber verwarfen die Unterscheidung von Person und Prinzip. Sie wollten das, was sie für die Errungenschaften Schleiermachers und der spekulativen Religionsphilosophie hielten, mit dem Dogma verbinden; sie sahen nicht, daß sie dabei weder diesem noch Schleiermacher noch der Philosophie gerecht werden konnten. Indem sie ihr religiöses Verständnis Jesu in die altkirchliche und die moderne Spekulation eindeuteten, kamen auch sie zu geschichtsphilosophischen oder gar kosmologischen Sätzen. Weite Verbreitung gewann im Kampfe wider Strauß vor allem die Behauptung, daß die Gottmenschheitsidee sich in einem ganz für Gott aufgeschlossenen und das ganze Geistesleben der Menschheit keimhaft in sich tragenden „Zentralindividuum“, in einem Urmenschen der Gattung und geistigen repräsentativen Haupte der Menschheit persönlich verwirklichen mußte. Schon durch Daub und Marheineke (der „allgemeine Mensch“), ja längst vorher durch mystische Theosophen vorbereitet, wurde sie durch I. A. Dorner (seit 1836) und Göschel genauer ausgebildet; Männer wie Liebner, Ebrard, Rothe, Beck wurden ihre Verfechter.

Die interessanteste Gestaltung hat dieses ganze Streben, das Dogma mit dem evangelischen Jesusbild zu versöhnen, in der Kenotik und bei I. A. Dorner gefunden. Der kenotische Typus

dient überwiegend der Verteidigung des Dogmas und kommt daher in § 45 zur Besprechung. Dorner[1]) dagegen bemüht sich um wirkliche vermittelnde Fortbildung der Kirchenlehre, um wirkliche Ineinsbildung von Gottheit und Menschheit in Jesus.[2]). Er meint, daß ein volles Verständnis des christologischen Dogmas erst dank der spekulativen Philosophie möglich geworden sei. Denn erst ein Schelling und Hegel haben gezeigt, daß Endliches und Unendliches sich nicht ausschließen: finitum capax infiniti. Er faßt nun die menschliche Natur als persönlich; der geschichtliche Christus ist ihm ein wirklicher Mensch. Anderseits den Logos versteht er nicht als Persönlichkeit in Gott, sondern nur als Prinzip der göttlichen Offenbarung. Seine unio personalis mit dem Menschlichen setzt er nicht an den Anfang, sondern an das Ende des geschichtlichen Lebens Jesu. „Da der Menschheit", lehrt er (Glaubenslehre, II 431), „das Werden geordnet ist, Christus aber die wahre Menschheit in einem wirklichen Menschenleben darstellt (§ 103), so kommt ihm ein wahrhaft menschliches Werden zu. Da andererseits Gott in Christus erst dann kann vollkommen offenbar sein, wenn die ganze Fülle des göttlichen Logos auch zur eignen Fülle dieses Menschen in Wissen und Wollen, also gottmenschlich geworden ist: so ist in ihm mit dem Werden der menschlichen Seite notwendig auch ein Werden der Gottmenschheit gegeben, und die Menschwerdung nicht als eine mit einem Mal fertige, sondern als fortgehende, ja wachsende zu denken, indem Gott als Logos jede der neuen Seiten, die von der wahren menschlichen Entwicklung hervorgebildet werden, stetig ergreift und sich aneignet, wie umgekehrt die wachsende aktuelle Empfänglichkeit der Menschheit mit immer neuen Seiten des Logos sich bewußt und wollend zusammenschließt. Trotz dieses Werdens innerhalb der unio ist aber der Logos von Anfang an mit Jesu im tiefsten Wesensgrunde geeinigt, und Jesu Leben immerdar ein gottmenschliches gewesen, indem nie eine vorhandene Empfänglichkeit für die Gottheit ohne ihre Erfüllung blieb. Das menschliche Werden und die Unveränderlichkeit der Gottheit stimmt aber dadurch zusammen, daß Gott als Logos ohne Selbstverlust in Geschichte eingehen kann, für den Zweck steigender Selbstoffenbarung in der Menschheit, diese aber fähig ist, immer mehr in die Unveränderlich-

---

1) Wie seine Christologie in der Dogmatik der Gegenwart fortwirkt, darüber vgl. unten § 45, I 3 bei Seeberg, Beth, Grützmacher, Kähler.

2) Außer seiner Glaubenslehre vgl. seine Entwicklungsgeschichte der Lehre v. d. Person Christi, 2 1845—53, und den Aufsatz in J f. deutsche Th 1874. Die allmähliche Wandlung seiner Christologie skizzieren z. B. Kirn, RE 4, 805ff., und Günther, Entwicklung d. Lehre v. d. Person Christi, 1911.

keit, wieder ohne Alterierung ihres Wesens, gestellt zu werden.“ Christus war nach Dorner „nicht gezwungen, willenlos das Böse zu meiden“ (§ 107, S. 468); nur ethisch, nicht physisch war es für ihn unmöglich, die reine Liebe zu verleugnen. Auch insofern war er wirklicher Mensch. Doch war seine Menschwerdung übernatürlich, seine Übernatürlichkeit aber hat zu ihrer näheren Bestimmung (§ 105) seine jungfräuliche Geburt; sie hinderte zwar nicht, daß er durch seine bestimmte, nur ihm zukommende Individualität als einzelner Mensch von allen anderen unterschieden war (§ 103), machte ihn aber insofern zum Zentralindividuum, als er den „intensiven Vollbegriff“ der Menschheit darstellt und seine Eigentümlichkeit oder Einzigkeit gerade in seiner universalen Stellung (an sich und zu anderen), in seiner Stellung als schlechthin universaler Person besteht.

Eine Weissagung auf eine andersartige, tiefere Erneuerung der Christologie bildet innerhalb der Vermittlungstheologie die „anthropozentrische“ Theorie von Landerer. Er fordert noch kräftiger als Dorner, daß die Vollkommenheit und der spez. Vorzug Christi vor allen anderen Menschen wahrhaft menschlich, niemals die Analogie des Menschlichen schlechthin überschreitend gedacht werde. Göttliches Leben in einer menschlichen Persönlichkeit, das sei der Inhalt des christologischen Dogmas; darum spricht er auch statt von der Menschwerdung etwa von einer Einwohnung Gottes. Aber zu einer umfassenden literarischen Gestaltung seiner Christologie ist Landerer nicht gekommen.[1])

4. Ritschl und seine direkten Wirkungen. — a) Inzwischen hatte die Lage sich weiter geändert. Das geschichtliche Jesusbild war durch die von Baur angeregte Vertiefung der historischen Kritik und durch die Arbeit am „Leben Jesu“ einerseits, durch die Auferstehung der biblischen Vorstellungswelt anderseits immer stärker in den Vordergrund des theologischen Bewußtseins getreten; je mehr seit dem Zerfall der Hegelschen Philosophie die Spekulation der Erfahrung wich, desto stärker wirkte es auf die christologischen Probleme der Dogmatik herüber. Es konnte hier desto leichter Bedeutung gewinnen, als inzwischen auch sonst die historische Persönlichkeit eine höhere Bewertung erreicht und der Begriff der Persönlichkeit einen neuen sittlichen, idealen, ja irrationalen Gehalt empfangen hatte.[2]) Von solchen Stimmungen begünstigt, ent-

---

1) Über ihn vgl. im besonderen Günther, Entwicklung d. Lehre von d. Person Christi, S. 258 ff.

2) Neubewertungen der Persönlichkeit liegen bereits in sehr verschiedener Weise

deckte Ritschl aufs neue die tiefsten Absichten Schleiermachers, ja weiter zurück der Reformation und ließ sich durch sie in der Gestaltung einer eigenartigen modernen Christologie ermutigen.

Nach Luther ist, so erkennt er, im Unterschied von der griechischen und lateinischen Kirche die Gottheit Christi „gerade in seinen menschlichen Leistungen für die Gemeinde offenbar, anschaulich, verständlich“; sie zieht den Glauben nicht als das Fürwahrhalten einer unverständlichen Lehre, sondern als das persönliche Vertrauen um unseres Heils willen auf sich (Rechtf. u. Versöhnung, III 372). Das ist das positive Komplement zu der Abneigung Luthers gegen alle geschichtslosen Spekulationen. „Also haben die Sophisten Christum gemalet, wie er Mensch und Gott sei, zählen seine Beine und Arm, mischen seine beiden Naturen wünderlich in einander, welches denn nur eine sophistische Erkenntnis des Herrn Christi ist. Denn Christus ist nicht darumb Christus genennet, daß er zwo Naturen hat. Was gehet mich dasselbige an? Sondern er träget diesen herrlichen und tröstlichen Namen von dem Ampt und Werk, so er auf sich genommen hat; dasselbige giebt ihm den Namen. Daß er von Natur Mensch und Gott ist, das hat er für sich; aber daß er sein Ampt dahin gewendet und seine Liebe ausgeschüttet, und mein Heiland und Erlöser wird, das geschieht mir zu Trost und zu Gut“ (Erl. A. 35, S. 207f.). Vgl. übrigens schon die Stellen oben § 37,2; auch Ritschl, Rechtf. u. Versöhnung, III 374; Herrmann, Verkehr des Christen mit Gott, [6] S. 115 ff.[1]) Dem entspricht der viel zitierte, aber vor Ritschl fast nie dogmatisch beherzigte Satz, den Melanchthon in der 1. Auflage der Loci geschrieben hat: Hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere, non quod isti (scholastici) docent, eius naturas, modos incarnationis intueri (entsprechend in der Apologie, ed. Müller, S. 105, 101).

So geht denn Ritschl mit einer bis dahin nicht gekannten Folgerichtigkeit von dem praktisch-religiös verstandenen Werke Christi aus, während bei Schleiermacher umgekehrt das Werk Christi in einer notwendigen Ausstrahlung seiner Person aufzugehen schien. Alle Fragen nach der inneren Struktur des Gottmenschen und nach seinem Verhältnis zur immanenten Trinität, darum weiter nach Präexistenz und Art der Geburt, verlieren als religiös wertlos auch

---

bei Herder und Kant vor. Daß die auf beide folgende idealistische Theologie sie ungenügend verwertete, ist ein Hauptgrund dafür, daß sie den Gegensatz zwischen Aufklärung und Orthodoxie so schwer überwinden konnte.

1) Natürlich darf über solchen Stellen nicht vergessen werden, daß die Anerkennung des christologischen Dogmas für Luther eine Selbstverständlichkeit war; vgl. Harnack, DG, [4] III 836 ff.; Herrmann, Verkehr, S. 136.

ihre dogmatische Bedeutung; überdies liegt das Problem, wie Jesus das geworden ist, was er für unsere religiöse und ethische Schätzung bedeutet, jenseits aller wissenschaftlichen, also auch theologischen Feststellungsmöglichkeit. Auch über den Erhöhten spricht Ritschl nur gelegentlich; er hält zwar die Erhöhung fest, aber er hat keinen Inhalt dafür, der nicht auch im beruflichen Wirken des geschichtlichen Jesus offenbar wäre; alles andere ist für uns verborgen. Das Werk Christi nun ist die vollendete Offenbarung Gottes, vorzüglich die Gründung des Reiches Gottes, also die Verwirklichung des göttlichen Endzwecks. Das alles faßt seine Gemeinde in dem direkten Werturteil seiner Gottheit zusammen, indem sie an ihn glaubt und ihm vertraut. Daraus ergibt sich, daß die Anerkennung der Gottheit Jesu nicht eine Bedingung der Gemeinschaft mit ihm oder Gott ist, sondern nur innerhalb der sein Werk an sich erfahrenden Gemeinde, also erst in der Gemeinschaft mit Jesus gewonnen werden kann. Es handelt sich nicht um eine allgemeingültige, theoretische, sondern um eine religiöse Erkenntnis. Ihre Erprobung findet sie in der genaueren Betrachtung des Wirkens Jesu, soweit das NT es schildert. Als Merkmale der Gottheit im christlichen Sinne stellt Ritschl dabei die Herrschaft über die Menschen und die Macht über die Welt auf und weist nach, wie Jesus beide übte. Jesus herrschte nämlich über die Menschen, indem er ihnen in der Richtung auf die Verwirklichung des Reiches Gottes, das sein und seines Vaters gemeinsamer Endzweck war, berufsmäßig diente; er zeigte seine Macht über die Welt, indem seine Selbstbestimmung im Handeln und Leiden erhaben blieb über die aus der Welt aufsteigenden partikularistischen und natürlichen Motive. In alledem offenbarte er Gottes Liebe, Gnade und Treue. So verstanden, lassen die Prädikate Christi sich auf seine Gemeinde und deren überweltlichen Charakter übertragen, wie bereits Luther gezeigt hat (vgl. Unterricht, § 45 e).

Ritschl ist sich bewußt, daß diese Verlegung der Gottheit Jesu in den Willen und auf das sittliche Gebiet eine vergeistigende Umdeutung der Kirchenlehre bildet; aber er glaubt dabei in innerer Übereinstimmung mit dem religiösen Bewußtsein des NTs und der späteren Gemeinde zu stehen, und behauptet darum das Recht, ja die Pflicht seiner Umdeutung. Seine Theorie schließt sich in wichtigen Stücken an Schleiermacher an, weicht aber vor allem durch ihren starken, ebenso einseitigen wie fruchtbaren, ethischen Zug von ihm ab. Ritschl rügt an Schleiermacher im besonderen, daß er die eigentümliche Tätigkeit Christi, wo er sie auf das einzelne freitätige Subjekt beziehe, in ästhetischer, wo er sie auf die Gesamtheit beziehe, in physikalischer und physiologischer Weise bestimme; der

teleologische Charakter der christlichen Frömmigkeit erwarte nämlich einerseits noch andere Bewährung der erlösenden Kraft Christi als die, welche in der Schönheit seines Charakters ausgedrückt sei; anderseits sei es kein zutreffender Ausdruck des ethischen Gesichtspunktes, wenn Schleiermacher den Prozeß des neuen, von Christus ausgehenden Gesamtlebens als ein sittliches Naturwerden des Übernatürlichen bezeichne.

b) Ritschls Grundgedanken sind innerhalb der von ihm beeinflußten Theologengruppe mannigfach aus- und umgebildet worden. Die Dogmengeschichte stellte unter Ritschls Einfluß immer energischer den Abstand des Dogmas vom evangelischen Heilsglauben fest, die Ergebnisse der historischen Kritik wurden an wichtigen Punkten des Lebens Jesu voller aufgenommen; anderseits aber wurde die religiöse Grundlage der neuen Christologie erweitert und dabei von vielen der erhöhte Christus stärker betont.

Besonders eingehend stellten Hermann Schultz und Jul. Kaftan die Christologie dar, beide sehr selbständig gegenüber Ritschl.

Hermann Schultz[1]) will wie Schleiermacher von der erfahrenen Heilswirkung zurückschließen auf den Heilswert der Persönlichkeit, von welcher sie ausgeht; er will als Grundlage des Glaubens an die Gottheit Christi die Gewißheit der christlichen Gemeinde betrachten, ihre Gemeinschaft mit Gott lediglich zu besitzen als Frucht seiner einzigartigen Persönlichkeit und Wirksamkeit. Aber er tadelt es, daß Schleiermacher die Einzigkeit Christi schon aus seiner persönlichen, sittlich-religiösen Vollkommenheit vollständig erklären will, anstatt zugleich, ja in erster Linie aus seiner Stellung als Träger der göttlichen Offenbarung. Selbstverständlich betrachtet dabei auch Schultz Christum nicht als eine metaphysisch göttliche Persönlichkeit, welche menschliche Natur nur eben angenommen hat, sondern als eine menschliche Persönlichkeit in den Schranken der natürlich irdischen Menschheit, in deren Personleben und Lebenswerk jedoch ewiges göttliches Leben zum Ausdruck komme. Das Göttliche in Christo sei als wahrhaft Göttliches im Menschlichen zu denken, was nur möglich sei, wenn man vom Naturgebiet auf das Persönliche, vom Metaphysischen auf das Ethisch-Religiöse übergehe. Die chalcedonensische Naturenlehre, die auf einer aus der Naturreligion geborenen unvollkommenen Metaphysik beruhe und nur in ihren Ver-

---

1) Lehre v. d. Gottheit Christi; Grundriß; J f. deutsche Th, B. 19 f. Freilich scheint Schultz später seine Auffassung an wichtigen Punkten modifiziert zu haben, vgl. den posthumen Aufsatz „Wer saget denn ihr, daß ich sei?“, ZThK 1904. Hier aber ist es wichtiger, die ursprüngliche und dogmatisch ausgeführte Gestalt seiner Christologie beizubehalten; denn sie ist es, die auf die Entwicklung gewirkt hat.

neinungen richtig sei, verwirft er also; doch knüpft er an die freilich stark modifizierte lutherische Lehre von der communicatio idiomatum, besonders an das genus maiestaticum, an und findet in der unser Heil wirkenden Persönlichkeit Jesu die Allgütigkeit, Gerechtigkeit, Treue und Wahrhaftigkeit Gottes offenbart. Er beginnt mit der Lehre von der Gottheit Christi, dessen menschliche Person für den Glauben der Gemeine in die Stellung Gottes eintrete, und läßt dann erst die Lehre von Jesus als dem Christus, als dem sittlich vollkommenen, schlechthin in der Offenbarung Gottes aufgehenden Vollbringer des Werkes Gottes an der Menschheit folgen. Die menschliche Persönlichkeit ist ihm ein Wunder aus dem Majestätsgeheimnisse des Geistes Gottes, aber kein Naturwunder nach der Seite ihrer natürlichen Entstehung, auch keine Zentralpersönlichkeit im Sinne Dorners, die uns berechtige, alle denkbaren menschlichen Anlagen in ihr vorauszusetzen; wohl aber sei sie in ihrer göttlichen Herrlichkeit bei Gott ideell präexistent, die menschliche Verwirklichung des ewigen Logos Gottes, d. h. des ewigen Selbstoffenbarungswillens Gottes, und als Selbstoffenbarung Gottes anzubeten. Die irdische, mit Versuchung, Kampf und Arbeit verknüpfte Lebensführung Jesu von der conceptio bis zum Kreuzestode sei gegenüber jenem göttlichen Christusgedanken eine Erniedrigung; als Säugling habe er kein anderes als das animalische Bewußtsein gehabt, die Erkenntnis seines Christusberufs sei in ihm nur allmählich und in psychologisch verständlicher Weise entstanden; aber der durch den Tod verklärte Jesus sei mit dem ewigen Christusgedanken Gottes schlechthin und für immer eins, also für die Seinen mit der Idee des Guten persönlich identisch; Geist wie Gott, d. h. Einheit von Persönlichkeit und Prinzip.

Julius Kaftan gibt dank seiner andern Fassung der Überweltlichkeit Gottes und seinem mystischen Verständnis des Verhältnisses von Gott und Mensch (s. oben S. 101ff., unten § 45, 2) den Grundsatz auf, Gottheit und Menschheit Jesu an demselben Inhalt seines Lebens nachzuweisen (Dogmatik, S. 459); vielmehr verteilt er sie so, daß jene den Inhalt, diese die Form seines geschichtlichen Wirkens ausmacht. Er will auch nicht wie Ritschl die Gottheit Jesu so verstehen, daß sie eine volle Übertragung auf die Gemeinde und deren Glieder zulasse; sie soll etwas Besonderes und Unübertragbares enthalten (S. 442 f.). Der Aufriß Kaftans hat drei Stufen. Die eigentliche Christologie besteht in der Darstellung des Glaubens an Jesus Christus als die vollkommene innerweltliche Offenbarung Gottes, d. h. in der Erkenntnis seiner Gottheit. Und zwar meint die Gemeinde in dem Bekenntnis zu seiner Gottheit unmittelbarer Weise den er-

höhten Herrn, weil sie in der Zugehörigkeit zu ihm das überweltliche Heil, die Teilnahme an Gottes Geist und Leben, besitzt; seinen Inhalt aber empfängt dieser Glaube in dem von den Evangelien gezeichneten Lebensbilde Jesu. Daß der geschichtliche und nun erhöhte Heiland ewig aus Gott ist, liegt als notwendige Voraussetzung darin, „ohne daß sich im Glauben als solchem die Aufmerksamkeit auf dies Geheimnis des göttlichen Lebens richtet“ (S. 431). Aus der Erkenntnis der Gottheit Christi quillt nun ein helles Licht für einen weiteren Umkreis dogmatischer Fragen. Zunächst zeigt sie die rechte Deutung des im geschichtlichen Leben Jesu vorliegenden einzigartigen Stückes der Wirklichkeit, daß es nämlich nach jeder Richtung hin ein göttliches Leben ist in menschlicher Gestalt. Sein Inhalt ist z. B. die Verwirklichung des göttlichen Liebeswillens über die Menschen, seine Form die menschlich-sittliche Berufstreue; unter jenem Gesichtspunkt ist Jesus die vollkommene Offenbarung Gottes im Fleisch, unter diesem das vollkommene Vorbild des Gehorsams gegen Gott, der sittlichen Berufstreue und der inneren Freiheit von der Welt. Kaftan fühlt sich auch genötigt, dem in dieser Wertung Jesu ausgesprochenen Paradoxon bis an die Grenze des Erkennens nachzugehen, was freilich nicht mehr in Glaubensurteilen selbst, sondern nur in theologischen, obschon von einem Glaubensurteil ausgehenden Reflexionen geschehen kann. Er kommt dabei zu dem Satze, daß Jesus nach seiner Gottheit von Ewigkeit in Gott ist; als sinnlichen Ausdruck dafür läßt er in festen Grenzen den Präexistenzgedanken zu; als Folgerung leitet er daraus die Sätze ab, daß die Erscheinung Jesu Christi, auch abgesehen von der Sünde (obschon durch sie beeinflußt), ein notwendiges Ereignis in der Menschengeschichte ist[1]), und daß schon sein Eintritt in die Geschichte einzigartig war, wofür auf dem Boden der kritischen Bibelforschung der Gedanke der jungfräulichen Geburt freilich nur Bild sein kann.

Einfacher gestaltet sich die Christologie bei andern Dogmatikern. H ä r i n g leitet aus der Betrachtung des Werkes Christi den Satz ab: „Er gehört für unser Heilsvertrauen als Gottes Selbstoffenbarung wirklich auf Gottes Seite, so gewiß er als der, welcher Gott persönlich offenbart, wirklich zu uns gehört“ (Glaube, S. 426). Das Wirken des Erhöhten besteht darin, daß er sein irdisch-geschichtliches Wirken wirksam macht (S. 421). Das Prädikat Gott erklärt Häring dann für berechtigt, wenn es eben diese Überzeugung ausdrücken soll; für richtiger aber hält er es, diese Überzeugung in andere, häufigere Worte des NTs zu kleiden: Gottes Sohn, Herr, einfach Jesus Christus.[2])

1) Vgl. unten S. 561.

2) „Der Glaube an Christus verbindet, während das Wort von seiner Gottheit

Die höchste christologische Aufgabe ist es nun, diese unmittelbaren Glaubensaussagen immer genauer zu fassen und zu begründen. Dabei tritt die Frage der Präexistenz in den Vordergrund. Häring läßt ihre Behauptung als Grenzgedanken gelten, sieht aber darin keinen wesentlichen Bestandteil des Heilsglaubens (S. 451).

Reischle (vgl. außer seiner Glaubenslehre die Auseinandersetzung mit Häring, ZThK 1897f., sowie Aufsätze und Vorträge 1906, 91—115) behandelt zunächst den Menschen Jesus als Mittler; dabei tritt hervor das „Sein Gottes in Jesu", sofern er Träger und Bringer göttlichen Lebens ist, das „Sein Jesu in Gott", sofern er der vollkommene, Gott wohlgefällige Mensch, unser Vorgänger und Vertreter vor Gott ist. Diese Aussagen aber vollenden sich erst im Glauben an den lebendigen und erhöhten Herrn[1]), sowie in der Überzeugung, daß Jesu Personleben aus dem heiligen Geist, d. h. aus Gott als dem sein eigenes Wesen Mitteilenden stammt, und daß der ewige göttliche Logos schon in den vorbereitenden Kundgebungen Gottes wirksam ist, in Jesu Christo aber zur vollkommenen persönlich-geschichtlichen Erscheinung gelangt ist. Das Prädikat Gott hält Reischle fester als Häring. Ganz ähnlich ist die Lehre Kirns; nur daß er das Prädikat der Gottheit bei seite läßt und den Gedanken der vorzeitlichen Existenz Christi beim Vater noch deutlicher durch den ersetzt, daß die in Christus gegebene Gottesoffenbarung übergeschichtlichen Charakter besitzt. Endlich vertritt auch Lobstein diesen Typus in mehreren Schriften, ohne ihn bisher in einem vollständigen dogmatischen Aufriß verwirklicht zu haben (Einleitung, S. 229 ff., mit vielen Literaturangaben; Die Lehre v. d. übernatürl. Geburt Christi, [2] 1896; Die altkchl. Christol. u. der evang. Heilsglaube, 1896; Der ev. Heilsglaube an d. Auferstehung Jesu Christi, ZThK 1892; Études christologiques, 1890—94).

c) Stärkere Abwandlungen bringen Wendt, Thieme und Herrmann[2]). Wendt erkennt in dem Sohnesbewußtsein Jesu

---

auch trennen kann, unter unsern geschichtlich gewordenen Verhältnissen vielfach trennen muß. Ja auch abgesehen von dem gegenseitigen Verstehen und Nichtverstehen wird das Gemüt des einzelnen an Christus Glaubenden leicht dadurch bedrückt und verwirrt, während das Bekenntnis zu Jesus als dem Herrn mit Dank und Freude erfüllt" (Glaube, S. 426).

1) Das Verhältnis zu ihm nennt er lebendig-persönlich, aber nicht unvermittelt (Ein Wort z. Kontroverse über die Mystik in d. Th, S. 46 ff.).

2) Auch Joh. Weiß, Die Nachfolge Jesu u. d. Predigt der Gegenwart, 1895, ist hier zu nennen. Er versteht Ritschl so, daß nur die den Glauben der Gemeinde darstellende Dogmatik christozentrisch sein soll, nicht jede individuelle Frömmigkeit und religiöse Erziehung. Der beste Ausdruck für den christlichen Heilsstand scheint ihm die Formel „Nachfolge Christi" zu sein.

denselben geheimnisvollen paradoxen Doppelzusammenhang Jesu mit der *Gottheit und Menschheit*, der *sich überall dem christlichen Bewußtsein* eingeprägt hat. Aber er bemüht sich mehr um eine metaphysisch-psychologische Erklärung als die übrige Ritschlsche Theologie. „Das Göttliche in Jesu Christo ist die in seinem Geiste vorhandene und lebendig wirksame Gotteskraft, vermöge deren er einerseits intuitiv das Vaterwesen und den auf das himmlische Reich Gottes bezüglichen Heilswillen Gottes erkannte, und andrerseits zur Bewährung vollendeter ethischer Reinheit und Stärke befähigt war"; oder: der Mensch Jesus war der „Träger der Fülle des heiligen Geistes" (System, S. 376). Dieser göttliche Wesensbestand aber macht ihn — das wird durch eine anthropologische Theorie unterbaut — erst recht zum normalen Menschen, wie er nach der Bestimmung Gottes sein und werden soll (S. 382). Auf Präexistenz und Gottheit Jesu verzichtet Wendt; den Gedanken der jungfräulichen Geburt will er durch den andern überbieten: Gott hat Weltlauf und Menschengeschichte so eingerichtet, daß im rechten Moment das zum Mittler seiner vollendeten Heilsoffenbarung prädestinierte und qualifizierte Organ in Erscheinung treten mußte (S. 391).

Nach Thieme (Von d. Gottheit Christi, 1911; Die neuesten Christologien im Verhältnis z. Selbstbewußtsein Jesu, ZThK 1908; Die chr. Demut, I, 1906) sagt unsere Erfahrung: wer Gott recht erleben will, *kann nicht an Jesus vorbeileben*, sondern *muß ihn durch Jesus* hindurch erleben. Das Verhältnis Jesu zu Gott deutet er dann auf Grund seiner Untersuchung des Selbstbewußtseins Jesu als „Stellvertretereinheit" oder als Einheit der Geltung gegenüber andern (V. d. Gottheit Jesu, S. 43). Darin ist nicht einmal die sittliche Homousie, die Gleichheit des heiligen und schöpferischen Liebeswesens enthalten. Daher hangen die Menschen nicht schon, wenn sie an Jesus hangen, auch an der göttlichen Liebe, sondern „erst wenn sie durch seine Person hindurch zu Gott selbst emporgedrungen sind" (S. 46). Folglich darf Christus nicht Gott genannt werden; er steht nur auf Gottes Seite der ganzen Menschheit gegenüber, als der universale Welterlöser, in seiner schlechthin einzigen Gottinnigkeit und sündlosen sittlichen Gottähnlichkeit. Gott hat jene geheimnisvolle Stellvertretereinheit durch ein weltherrliches Wunderwirken in der Welt zu stande gebracht, das an Wert neben der Weltschöpfung steht (S. 59).

Herrmann übernimmt nicht den Gesamtgehalt der Ritschlschen Christologie, verfolgt aber die religiös fruchtbarste Linie bis in die letzten Tiefen. Der geschichtliche Jesus ist für ihn durchaus der im Neuen Testament zugängliche, nicht etwa erst der von der Forschung

herauszuarbeitende Jesus; und zwar faßt er ihn nach der Seite ins Auge, die allen Wandlungen der Zeitverhältnisse überlegen und daher stets gegenwartskräftig ist, nämlich nach seinem im NT vorliegenden inneren Leben. Dessen Eindruck bringt den sittlich ringenden Menschen zum Bruch mit seiner Vergangenheit und zum Beginn einer neuen Existenz in der vollständigen Hingabe an Gott als die weltbeherrschende Macht des Guten. Dabei bleibt Jesu Gestalt aufs engste mit dem neuen Leben verflochten; sie ist eben die Offenbarung Gottes auch an den heute lebenden Menschen (s. oben S. 103f. 110. 192). Wir erfassen „in dem, was Jesus uns antut, den auf uns gerichteten Ausdruck der Gesinnung Gottes, oder Gott selbst als auf uns wirkenden persönlichen Geist" (Verkehr, S. 116). Diese Erfahrung legt Herrmann trotz aller Einwendungen in dem Bekenntnis zur Gottheit Christi nieder, indem er zugleich das Dogma von der Gottheit Christi „als ein ganz unvollkommenes Gedankengebilde" kräftig ablehnt (Verkehr, S. 144). Das Prädikat der Gottheit kann also nicht im vollen Sinn auf die Gemeinde übertragen werden (S. 218). Es drückt vielmehr aus, daß „Sinn und Wille des ewigen Gottes uns in dem geschichtlich wirksamen Willen dieses Menschen entgegentritt" (S. 141), daß demnach Jesus unser Glaubensgrund ist. Dagegen sind alle Gedanken über Jesus, die aus unserem Erleben Gottes in Jesu erwachsen, nicht Grund, sondern Erzeugnis des Glaubens. Dahin gehört aus der Christologie vor allem der Gedanke, daß Jesus jetzt, befreit von den irdischen Schranken, lebt und vollendet ist, und daß wir ihm in einer unermeßlich reichen Zukunft näherkommen werden (S. 230f.); einen Verkehr mit dem Erhöhten, abgesehen von der Wirkung des evangelischen Jesus, verwirft Herrmann als Täuschung unserer Phantasie und Verderbung der christlichen Zukunftshoffnung.

Herrmanns Unterscheidung von Glaubensgrund und Glaubensgedanken hat sich seitdem vielfach fruchtbar erwiesen, aber in der Anwendung auf die Christologie, besonders auf die Auferstehung und Erhöhung auch starken Widerspruch erfahren, zumal sie sich hier durch die Frage nach dem Verhältnis des Glaubens zur historischen Forschung über Jesus weiter kompliziert. Kähler (s. unten § 45, I 3) versucht den „ganzen biblischen Christus", den er völlig mit dem geschichtlichen gleichsetzt und ebenso scharf wie Herrmann gegenüber der historischen Forschung verselbständigt, als Glaubensgrund zu behaupten. Aber auch Häring fordert[1]), obwohl

1) Seine Ausführung richtet sich gegen Reischle, der sich ähnlich wie Herrmann geäußert hatte (ZThK 1897, 201 ff.). Von der übrigen Literatur zur Wertung der Auferstehung vgl. Lobstein in ZThK 1892; E. Haupt in StKr 1892; Loofs, Die Auf-

er die Botschaft der Auferstehung erst dem durch Jesu Charakterbild Berührten verständlich werden läßt, doch die Anerkennung, daß „zum tragfähigen Grund des Glaubens die Auferstehung mitgehört" (Glaube, S. 128 ff.; ZThK 1897 f.); er gibt überdies wie die Mehrzahl der Theologen auch der historischen Jesusforschung größere Bedeutung für den Glauben als Herrmann und Kähler. Titius (ThRsch 1904, S. 129 ff.) läßt der Unterscheidung von Glaubensgrund und Glaubensgedanken überhaupt nur ein relatives Recht. Neuerdings wird die Erörterung besonders durch Wobbermin weitergeführt (G u. Historie in d. Religionswissenschaft, 1911, Ergänzungsheft zu ZThK). Er sucht die Lage terminologisch zu klären, indem er das Wort Geschichte für die selbständige und selbständig auf die Gegenwart wirkende Überlieferung, Historie für die wissenschaftliche Arbeit an der Vergangenheit reserviert. Dann ist der geschichtliche Jesus der neutestamentliche, der historische vielmehr das im Fluß begriffene Ergebnis der Forschung. Für die Grundlegung unseres Glaubens nun kommt nur der geschichtliche Jesus in Betracht. Wobbermin aber setzt ihn nicht wie Kähler gleich dem biblischen (die Einzelheiten des biblischen Jesusbildes würden unweigerlich wieder in die Forschung und damit in die Arbeit am „historischen Jesus" verstricken); sondern er meint damit die Hauptzüge, die in der Geschichte der Christenheit bis in die Gegenwart hinein wirksam sind; stimmt er darin Herrmann bei, so rechnet er im Unterschied von ihm dazu außer dem inneren Leben Jesu die „Erhebung zum Vater nach erlittenem Kreuzestode".[1]). —

So haben die Anregungen Ritschls ihre Bedeutung auch auf christologischem Gebiete darin erwiesen, daß sie eine ganze Fülle verschiedener Gestaltungen erzeugten. Gemeinbesitz ist für alle[2]) die Absolutheit der Gottesoffenbarung in der geschichtlichen Gestalt

---

erstehungsberichte und ihr Wert, 1898; Eck, Über d. Bedeutung d. Auferstehung Jesu f. d. Urgemeinde u. f. uns, 1898; A. Meyer, Die Auferstehung Christi, 1905.

1) Eigenartige Anknüpfungen an Herrmanns Gedanken finden sich z. B. auch bei Kirn, Glaube u. G, 1900, bei E. W. Mayer, Das chr. Gottvertrauen u. d. Glaube an Christus, 1899, S. 149 ff., sowie bei O. Ritschl, ZThK 1893.

2) Auch Harnack läßt sich in dieser Reihe nennen. Das zeigt neben vielen andern Stellen die Antwort, die er auf Eckes (Die theol. Schule A. Ritschls, I, 1897) Feststellung der Annäherung vieler Ritschlianer an die konservative Theologie gegeben hat; vor allem der Satz: „Aber auch das andere wird bleiben, daß es keinen Gattungsbegriff, sei es der des Reformators, Propheten, Religionsstifters usw., gibt, unter den man Jesus Christus subsumieren darf. Es gibt vielerlei Offenbarungen, aber für uns gibt es nur einen Meister und Herrn" (Reden und Aufsätze, II 364). — Ebenso gehört wohl Th. Steinmann trotz vielfacher Anklänge an die religionsphilosophische und religionsgeschichtliche Theologie hierher. Für ihn ist Jesus — nämlich der Jesus der Evangelien, nicht das Ergebnis der geschichtlichen Forschung

Jesu Christi und daher der „Glaube an Christus“.[1]) Im übrigen ist die erstgenannte Gruppe von Theologen (b) vorzüglich durch das Streben ausgezeichnet, von dem Boden Ritschls aus die im Glauben an Christus liegende Fülle der christologischen Gedanken noch mehr als Ritschl selbst zu entfalten. Dagegen bringt Herrmann unter zwei anderen wichtigen Gesichtspunkten die schärfste Zuspitzung der von Ritschl angebahnten Entwicklung. Niemand reinigt so energisch wie er das Glaubensverhältnis zu Christus von allen Versuchungen, in der Annahme fremder Glaubensgedanken ein wertvolles Element des Glaubens zu wähnen. Und niemand führt so kräftig wie er die gegenseitige Auseinandersetzung der beiden Elemente weiter, die Ritschl in seiner Theologie zu ihrem Rechte bringen will, aber oft nur naiv verbindet: der historischen Kritik am Neuen Testament und der religiösen Gründung auf den geschichtlichen Jesus. —

Freilich eines wird in der Ritschlschen Theologengruppe nirgend herausgearbeitet: die Glaubensgedanken, die in dem durch Gottes Offenbarung in Christus berührten Menschen erwachsen, wenn er die Offenbarungsansprüche fremder Religionen kennen lernt.[2]) Daher entsteht bei vielen Vertretern der jungen Generation der Eindruck, daß die Ritschlsche Theologie eine falsche Isolierung Christi pflege und im Widerspruch zur Religionsgeschichte stehe (s. unten S. 551).

5. Die neuesten Wandlungen. — Ritschl hat auch auf die übrigen theologischen Gruppen gewirkt. Auf der konservativen Seite sind manche von seinen christologischen Grundsätzen fast selbstverständlich geworden (s. unten § 45, I, 3). Unter den Altliberalen entstand eine dogmatische Scheidung. Die vor allem durch Biedermann (s. oben S. 537 f.) eingeführte Trennung von Person und Prinzip Christi hält am schärfsten A. Dorner aufrecht. Er sieht im Prinzip der Gottmenschheit den wesentlichen Besitz des Christentums und bewertet den historischen Christus dogmatisch noch geringer als Biedermann[3]). Auch Pfleiderer trennt in seiner

— selbst Prinzip des Christentums; denn er ist der ewige Quellpunkt der geistigen Religion und der Konzentrationspunkt der lebendig gegenwärtigen Offenbarung (Die geistige Offenbarung Gottes in d. gesch. Person Jesu, 1903).

1) Über den Unterschied dieser theologischen Gruppe von der konservativen Theologie s. unten § 45 I 3, 3. Absatz.

2) Vgl. den Hinweis von Titius, ThRsch 10, 1907, S. 463.

3) In der kurzen Zusammenfassung „Die chr. Lehre nach d. gegenwärtigen Stande d. theol. Wissenschaft“, 1904, weiß Dorner nur das eine über die Bedeutung des historischen Jesus zu sagen: „So mag man den historischen Christus, soweit man ihn historisch glaubt noch erkennen zu können, zur Illustration des christlichen Prinzips in den Momenten verwenden, wo eben das Prinzip der Gottmenschheit rein heraustritt, und auf diese Weise dasselbe an ihm anschaulich machen“ (S. 16).

Religionsphilosophie beides, sieht das Wesentliche im Prinzip und stellt Jesus unter die originalen religiösen Genies; aber er gibt dem Idealbild persönlicher Güte und Heilandsliebe, das in Jesus verwirklicht ist, entscheidende Bedeutung für die Verwirklichung des Prinzips. Vollends in seinem dogmatischen „Grundriß" verzichtet er auf die Unterscheidung und findet in dem Glauben an Jesus als den Weltheiland zweierlei: 1. daß er der geschichtliche Mittler der vollendenden göttlichen Heilsoffenbarung, 2. daß er das bleibende Vorbild des menschlichen Heilslebens ist (S. 158 f.). Lipsius behielt die Unterscheidung von Person und Prinzip bei, ging aber fortschreitend dazu über, vielmehr die notwendige Zusammengehörigkeit beider zu betonen. Die dritte Auflage seiner Dogmatik[1]) ordnet die christologischen Aussagen tatsächlich nach ganz anderen Grundsätzen. Schon die Überschrift des Hauptkapitels meidet den Begriff des Prinzips; sie lautet: „Die geschichtliche Offenbarung des Heils und die Begründung der Heilsgemeinschaft in Christus" (S. 456). Dann wird ausdrücklich neben der ethischen Bedeutung Jesu als des Stifters der Gemeinde und des Quellpunkts ihres Prinzips die religiöse hervorgehoben, daß er der Vermittler der vollkommenen göttlichen Offenbarung ist (S. 546). Statt wie Ritschl von der Gottheit Christi, spricht er von dem einzigartigen Sein Gottes in Christo; „indem die Gemeinde Gott als die Liebe in Christus gegenwärtig weiß, erfährt sie zugleich die gnadenreiche Gegenwart Gottes im religiösen Gesamtleben und in allen einzelnen Gläubigen" (S. 574).

Während so aus dem Liberalismus eine Entwicklungslinie zu Ritschl herüberführt, bildet umgekehrt die moderne religionsgeschichtliche und religionsphilosophische Theologie gewisse Elemente der Ritschlschen Theologie bis zur Berührung mit wichtigen Zügen der altliberalen Auffassung Christi fort (s. oben S. 141. 377 ff.). Bis ins tiefste von den Gedanken der Immanenz Gottes in der gesamten Natur und Geschichte, der Entwicklung und des Relativismus durchdrungen, stieß man sich an der absoluten Sonderstellung, die Jesus in der Ritschlschen Theologie von der christlichen Erfahrung aus erhielt, und stellte ihn wieder in den Fluß der Religionsgeschichte hinein als den bedeutendsten Propheten oder religiösen Genius.

Statt des Glaubens an Jesus wurde hier zunächst wieder die „Religion Jesu" Mittelpunkt; die eigentliche Christologie fiel hinweg; an die Stelle der christologischen Aussagen trat die begeisterte Dar-

1) Vgl. Baumgartens Einleitung zur dritten Auflage, S. XXIII ff.

stellung des „historischen Jesus". Freilich wußte man in ihm eine ganz andere religiöse Fülle anschaulich zu machen als einst die Aufklärung und der Altliberalismus. Jesus gilt hier als einzigartige geschichtliche Persönlichkeit, die durch ihre innere Größe die weltumfassende geistige Bewegung des Christentums schuf; aber man sagt weiter von ihm: er zieht uns hinein in seinen Glauben an Gottes heilige Vaterliebe und in sein heiliges Liebesleben und macht uns damit wahrhaft froh und frei, verleiht unserm Leben wahren Wert und bleibende Bedeutung (A. Meyer, Was uns Jesus heute ist, 1907, S. 41 f.). Naturgemäß übernahmen auch zunächst nicht Systematiker, sondern Historiker wie Bousset, Weinel, A. Meyer u. a. die öffentliche Führung.[1])

Allein der Eindruck der Schriften von Herrmann und Kähler (s. oben S. 548 f.), der Versuch einer religionsgeschichtlichen Auflösung des Jesusbildes in Auswirkungen älterer Mythen (A. Drews, P. Jensen) oder in soziale Vorgänge (Kalthoff), endlich die Anklage auf Heiligen- und Heroenverehrung durch die konservative Theologie wirkten dahin zusammen, daß die Bemühung um den „historischen Jesus" wieder hinter die systematische Herausarbeitung der neuen Stellung zurücktrat. Vor allem drei Versuche bedürfen der Erwähnung.

Rittelmeyer (RGG 1, 1909, S. 1779 ff.) sieht in den Tatsachen des Lebens Jesu die „Offenbarung der Naturgesetze höchsten göttlichen Geschehens". „Wo immer ein Mensch sich so völlig Gott hingibt wie Jesus, da erscheint in ihm Gott und tritt der Welt gegenüber, offenbarend, richtend, rettend"; da besteht eine lebendige und aller wissenschaftlichen Beschreibung überlegene Einheit des Göttlichen und des Menschlichen, und bei andauernder Unvollkommenheit der Welt ein Leiden, „das man wohl als ein Leiden Gottes für die Menschen bezeichnen kann, und das immer auch heilende, sühnende und erlösende Bedeutung haben wird". Über die immerhin behauptete „historische Einzigartigkeit Jesu" läßt sich nur sagen, daß hier eine einzigartige religiös-sittliche Anlage mit besonderen geschichtlichen Verhältnissen zusammentraf; „das weitere verliert sich für uns in den Tiefen des göttlichen Lebensgeheim-

1) Vgl. außer der im Text genannten Schrift von Meyer besonders Bousset, Jesus, RV 1907; Weinel, Ist das „liberale" Jesusbild widerlegt? 1910. Aus der zahlreichen Literatur, welche die Einzelheiten des biblischen Jesusbildes in religionsgeschichtliche Beleuchtung rückt und dabei doch ihren religiösen Wert festzustellen sucht, vgl. etwa Meyer, Die Auferstehung Christi (Die Berichte über Auferstehung, Himmelfahrt und Pfingsten), 1905; E. Petersen, Die wunderbare Geburt des Heilandes, RV 1909. Zu dem religionsgeschichtlichen Stoff selbst vgl. außer dem genannten Buch von Weinel besonders Joh. Weiß, Jesus v. Nazareth Mythus oder G? 1910.

nisses". Die neufriesische Theologie, vorzüglich Bousset, versuchte der Gestalt Jesu, und zwar nun nicht mehr der „historischen", sondern der neutestamentlichen, dauernde Bedeutung zu sichern; Bousset leitet zu diesem Zwecke nicht nur die grundlegenden Symbole unseres Glaubens von ihm her, sondern deutet ihn selbst als „das andauernd wirkungskräftigste" Symbol der unserer Vernunft innewohnenden ewigen Wahrheiten des Glaubens (Die Bedeutung d. Person Jesu f. d. Glauben, 1910; auch im Protokoll des 5. Weltkongresses für freies Christentum und religiösen Fortschritt).

Der bedeutendste Versuch der Neubildung aber geht von Troeltsch aus (Die Bedeutung d. Geschichtlichkeit Jesu f. d. Glauben, 1911; Die Zukunftsmöglichkeiten d. Chrtums, Logos I, 1910, S. 172 ff.; RGG 2, 1910, 1437—56). Er stellt auf sozialpsychologischem Wege fest, daß jede Religion der Gemeinschaft und des Kultus bedarf; Gemeinschaft und Kultus aber müssen zum Mittelpunkt nicht einen Gedanken, sondern eine Persönlichkeit haben. Von diesem Gesichtspunkte aus erkennt er nicht nur an, sondern fordert er, daß Jesus im Mittelpunkt des Christentums bleibt. „Eine Christusmystik, in der jeder Gläubige sich als Ausstrahlung von diesem Zentralpunkt empfindet und die Gläubigen sich immer neu verbinden in der religiösen Deutung und Verehrung Jesu als der uns über uns selbst emporhebenden und als der durch die Jahrhunderte welthistorischer Wirkung verstärkten Gottesoffenbarung, das wird immer der Kernpunkt aller echten und wahren Christlichkeit bleiben, so lange es eine solche gibt". So verwirft er die Trennung von Person und Prinzip. Er hat auch für die christozentrische Theologie des späteren Schleiermacher, Ritschls und Herrmanns von seinem sozialpsychologischen Gesichtspunkte aus eine hohe Würdigung; ihr Fehler sei nur, daß sie eben nicht diesen, sondern „das erlösende Wunder der Autorität Christi" zu Grunde legen. Von der historischen Kritik fürchtet er keine tödliche Gefahr; denn er ist überzeugt, daß sich die Tatsächlichkeit Jesu, die Grundzüge seiner Predigt und seiner religiösen Persönlichkeit immer fester herausstellen lassen werden. Notwendig aber sei vor allem die Abstreifung eines Anthropozentrismus, der von unsrer besonderen Erfahrung aus der Person Jesu absolute Bedeutung zuschreibe. Nur für unseren westasiatisch-europäisch-amerikanischen Kulturkreis sei Jesus „die tiefste und stärkste Quelle des uns möglichen und uns bestimmten Lebens in Gott" (oben S. 141); aber dieser Kulturkreis ist nicht absolut, und spätere mögliche Kulturkreise werden die religiöse Wahrheit vielleicht in ganz anderen Formen besitzen. Doch wird in diesen das Christentum „mitenthalten" sein, soweit es wirklich Wahrheit ist.

Literatur: Außer den dogmatischen, dogmengeschichtlichen und theologiegeschichtlichen Lehrbüchern vgl. folgende Monographien: F. Chr. Baur, Die chr. Lehre v. d. Dreieinigkeit u. Menschwerdung Gottes, 3 Bde., 1841—43; Dorner (s. oben S. 559); Hr. Schultz (s. oben S. 543); Loofs, Christologie, RE 4, 1898, 16—56; Scheel, Christologie, RGG 2, 1910, 1740—72. Dazu über das 19. Jh.: S. Faut, Die Christologie seit Schleiermacher, 1907; das stoffreiche und bis in die Gegenwart führende Buch von E. Günther, Die Entwicklung d. Lehre v. d. Person Christi im 19. Jh., 1911; endlich spez. für die Gegenwart noch K. Thieme, Die neuesten Christologien im Verhältnis zum Selbstbewußtsein Jesu, ZThK 1908, S. 401—72. Die Wandlungen der religiösen Schätzung Jesu zeichnen (ohne Rücksicht auf den Kampf um ihre christologische Ausprägung): Pfannmüller, Jesus im Urteil der Jahrhunderte, 1908; Weinel, Jesus im 19. Jh., neu bearbeitet 1907; O. Baumgarten, Jesus Christus in d. Gegenwart, RGG 3, 1911, 410—33.

III. Die Lehre vom Werke Christi.

Auch für die Lehre vom Lebenswerke Christi hat Schleiermacher neue, obschon keineswegs durchweg haltbare, so doch bahnbrechende Sätze aufgestellt, bahnbrechend gerade in ihrer zugleich kritischen und positiven Richtung. Soweit sie Antithesen gegen die juristische Deutung bildeten, welche die Orthodoxen dem Werke Christi gegeben hatten, waren sie übrigens durch die frühere Kritik zum Teil besser vorbereitet als seine Lehre von der Person Christi.

1. Kritik der Kirchenlehre vom 16. bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts. — Besonders die kirchliche Lehre vom munus sacerdotale ist von den heterodoxen Parteien und von der neueren Theologie angegriffen worden; doch blieben auch die beiden anderen Momente nicht unangefochten [1]). Die Socinianer lehrten, Christus sei vor seinem Tode noch nicht wirklicher, sondern bloß designierter König, rex designatus, gewesen; ebenso verlegen sie seine priesterliche Tätigkeit gänzlich in sein himmlisches Leben, unterscheiden sie überhaupt nicht scharf von seinem königlichen Amt; den Unterschied finden sie nur darin, daß er, was er als Priester wollte, als König konnte. Auf Erden war Christus nur Prophet und hat als solcher den Willen Gottes offenbart, das Sittengesetz vervollkommnet und, was er lehrte, durch sein Beispiel bestätigt. Wichtiger aber als diese positive Seite des socinianischen Lehrbegriffs ist die negative, nämlich die Polemik gegen die kirchliche Genugtuungslehre, also gegen ein Moment des munus sacerdotale. Gegen diese wandten die Socinianer namentlich folgendes ein. 1. Es vertrage sich weder mit der Majestät noch mit der Güte Gottes, entweder Bestrafung unserer Sünden oder Genugtuung für sie zu verlangen. Denn, wenn er die eine oder andere forderte, so würde er dadurch zeigen, daß er uns unsere Sünden entweder nicht vergeben könne oder nicht vergeben wolle. 2. Vergebung und Genugtuung höben einander auf. Die Sündenvergebung beruhe auf Gottes barmherziger Liebe; durch diese werde aber die Genugtuung fordernde Gerechtigkeit ausgeschlossen, ebenso würde die Barmherzigkeit durch die Genugtuung fordernde Gerechtigkeit ausgeschlossen (Dum debitum remittitur, condonatur; dum vero pro eo satisfit, exigitur: Wird die Schuld vergeben, so wird sie erlassen;

---

1) Vgl. schon oben § 42, 2.

wird aber die Satisfaktion für sie geleistet, so wird die Schuld vielmehr eingefordert). 3. Übertragung von Schuld und Strafe sei undenkbar; beides sei etwas Persönliches. Dergleichen sei bei einem äußerlichen Schuldverhältnisse, wie einer Verpflichtung zu einer Geldbuße, wohl möglich, aber nicht wo es sich um moralische Schuld handle. 4. Gott könne sich in keinem Fall eine Schuld doppelt bezahlen lassen. Dies würde aber der Fall sein, wenn Christus stellvertretend gelitten und außerdem stellvertretend das Gesetz erfüllt hätte. 5. Was Christus erduldet habe, entspreche weder quantitativ noch qualitativ dem, was angeblich wir hätten erleiden sollen. Quantitativ deswegen nicht, weil Christus als der Auferstandene offenbar nicht den angeblich uns gebührenden ewigen Tod erlitten habe, geschweige denn die Verdammnis aller einzelnen Menschen; qualitativ deshalb nicht, weil sein Leiden nicht eigentlich Strafe gewesen sei, sondern Kampf um den Preis der Erhöhung. 6. Zum tätigen Gehorsam sei Christus verpflichtet gewesen, diesen habe er also nicht stellvertretend leisten können. 7. Endlich: die kirchliche Lehre von der stellvertretenden Gesetzeserfüllung durch Christum sei schädlich, weil sie den Wahn erzeugen könnte, wir brauchten eben wegen jener Stellvertretung das Gesetz nicht mehr zu erfüllen. Überhaupt sei Gott durch Christi Tun und Leiden nicht wirklich erst versöhnt worden, sondern im Tode Christi sei Gottes Gnade gegen uns zur Erscheinung gekommen, habe sich darin erwiesen; denn Christi Tod sei uns ein Vorbild standhafter Frömmigkeit bis zum Äußersten, und letztere sei die Bedingung zur Seligkeit; ferner sei der Tod Christi der Übergang zu seiner Erhöhung gewesen, also zu dem Zustande, in welchem es ihm als Weltregierer fortan möglich geworden sei, in jeder Beziehung für uns zu sorgen, insonderheit uns durch sein Wort und seinen Geist von Sünden zu reinigen.

Gegenüber diesen Einwendungen der Socinianer suchte nun Hugo Grotius (gest. 1645) dasjenige, was er für den Kern der rechtgläubigen Satisfaktionslehre hielt, zu vertreten (Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi adversus Faustum Socinum Senensem, 1617). Tatsächlich schwächte er jedoch die kirchliche Theorie auch seinerseits ab. Die Weltordnung, lehrte er, fordere, wie die Ordnung jedes Gemeinwesens, daß die Sünde nicht ungestraft bleibe, weil ihre Straflosigkeit die Autorität des Gesetzes schädigen würde. Ohne weiteres erlassen durfte also Gott dem Menschengeschlecht die Schuld nicht; dies würde gegen das Interesse des Gemeinwesens, dem er vorsteht, gewesen sein. Denn als rector et princeps ist Gott hier zu betrachten, nicht als pars offensa. Es handelt sich nicht um persönlichen Zorn, sondern um die in der Stellung als Regent begründete Gerechtigkeit. Anderseits war wesentlich nur dies, daß die Strafe infolge der Sünde verhängt wurde, nicht aber, daß sie gerade über den verhängt wurde, der gesündigt hatte. Es konnte vielmehr eine commutatio, ein Tausch, oder eine compensatio, ein Ersatz, stattfinden. Die Genugtuung durch Christus nun ist eine durchaus angemessene Ersatzleistung des Unschuldigen für die Schuldigen gewesen. Durch sie hat Gott einerseits als durch ein auffallendes Strafexempel sein Mißfallen an der Sünde bezeugt, anderseits von der Menschheit diejenige zerstörende Wirkung auf ihr Wohl ferngehalten, welche die Verhängung der ewigen Verdammnis über alle Menschen unstreitig gehabt haben würde. Die uns Sündern zu Gute kommende Schulderlassung ist durch Christi Satisfaktion bedingt, ist aber gleichwohl ein besonderer Akt Gottes, durch den er infolge der satisfactio vicaria die Schuld vergibt, wenn der Mensch an Christum glaubt.

Wie Hugo Grotius, so wollten auch spätere Arminianer, z. B. Limborch, zwischen der strengkirchlichen und der socinianischen Theorie vermitteln; sie legten dabei besonders Wert auf die Lehre der Schrift von dem Opfer Christi. Diese

Seite hätten die Socinianer außer acht gelassen; sie machten Christum zu einem Priester ohne Opfer und lösten das sacerdotale munus in das regium auf. Ein Übersehen des sakrifizialen, also des Opfercharakters des Todes Christi werfen diese Arminianer aber auch der Kirchenlehre vor. Die Kirchenlehre betrachte die von Christo geleistete Genugtuung als ein objektiv vollständiges Äquivalent; Opfer seien aber in Wahrheit keine objektiv die Schuld aufwiegende Leistung, sondern sie würden von Gott nur als genügende Leistung angesehen und akzeptiert, ohne es an sich schon zu sein. Indem Gott sich mit dem dargebrachten Opfer begnüge, vollziehe er einen neuen Gnadenakt, während die Kirchenlehre einen solchen durch ihre Auffassung der Tragweite der Leistung Christi als eines wirklichen Äquivalents ausschließe. Gott wollte also, lehrten diese Arminianer, daß ein Opfer Alle versöhnen sollte; aber zur oblatio als dem einen Moment des hohenpriesterlichen Amtes müßte hinzutreten die intercessio; jene bewirkte nur, daß Gott den Menschen die Sünden zu vergeben bereit ist; die wirkliche Sündenvergebung oder die Aneignung der Wirkung des Opfers vermittelt Christus im Himmel durch die intercessio. Diese ist nämlich praesentia et apparitio Christi coram patre et continua applicatio remissionis ad salutem per oblationem sanguinis sui partam. Daß Limborch und seine Parteigenossen nur von einer acceptilatio Gottes wissen wollen, ergibt sich aus dem Bemerkten von selbst. Dadurch war aber gleichsam ein Eckstein aus dem kirchlichen Lehrgebäude herausgenommen.

Ein weiteres Moment der Auflösung des kirchlichen Systems war die Leugnung des verdienstlichen und stellvertretenden Charakters der obedientia activa. Schon vor dem Entstehen der Konkordienformel hatte ihn Georg Karg in Abrede gestellt (s. oben S. 525), hatte aber seine Lehrmeinung widerrufen. Indessen der reformierte Theologe Johannes Piscator, gestorben 1625 als Professor in Herborn, machte sie von neuem geltend, indem er behauptete: ad obedientiam vitae obligatus fuit Christus. Dasselbe tat mit noch größerem Erfolg 1768 Toellner in seiner Schrift: Der tätige Gehorsam Jesu Christi.

Daß der Rationalismus die kirchliche Theorie nicht wiederherstellte, versteht sich von selbst. Er wußte im Grunde nur mit dem prophetischen Amt Christi etwas anzufangen; das königliche Amt reduzierte er auf das bloße Lehramt, und Paulus bezeichnete Christum ausdrücklich als den Lehrregenten. Am unbequemsten war aber namentlich den vorkantischen Aufklärungstheologen, was Bibel und Kirche über die hohenpriesterlichen Leistungen und Leiden Christi lehrten. Sie stellten dieser Lehre namentlich folgende Sätze gegenüber. Gestraft werden kann nur, wer gesündigt hat; für den Strafbaren hat aber die Strafe Gottes den Zweck der Besserung. Die Möglichkeit der Strafaufhebung und insofern der Vergebung schließt den Begriff der Strafe aus. Gott kann den Sünder nicht als unschuldig ansehen, weil er es nicht ist, also auch die Unschuld eines anderen ihm nicht zurechnen. In der Schrift ist die Vorstellung von dem Opfertode Jesu nur Akkommodation, eine bloße Zeitidee, welche damals allerdings ihren Nutzen hatte. Der Tod Christi hat nur die erweckliche Bedeutung des Märtyrertums für die Wahrheit der Lehre. Der neuere Rationalismus, welchen Wegscheider vertritt, führte im wesentlichen zu denselben Ergebnissen wie jener ältere. Doch gab Wegscheider zu, für die Unaufgeklärten und einmal von Jugend auf daran Gewöhnten sei die biblische Vorstellung vom Versöhnungstode Christi auch noch jetzt nicht ohne Frucht und Trost. Aber daneben finde sich im NT noch ein zweiter Lehrtypus, wonach Glaube und Besserung vollkommen zur Sündenvergebung ausreichen; jene andere Fassung sei also nur eine akkommodative symbolische Lehrweise gewesen. Auch die Supranaturalisten kehrten nicht zur kirchlichen

Lehre zurück, sondern hielten sich meist an Theorien, die der des Grotius nahe kamen, faßten also den Tod Jesu nur als Strafexempel. Storr freilich fand darin nicht lediglich das Strafexempel, sondern zugleich die Spitze eines Gehorsams, infolge dessen *Gott Christo das Recht geben konnte, den Sündern, seinen Brüdern,* seine Seligkeit ohne ihr Verdienst mitzuteilen.

2. Schleiermacher (s. oben S. 554). — Er zeigt sich unabhängig von der scholastisch-kirchlichen Fassung der lutherischen sowohl als der reformierten Anschauung, steht aber der letzteren doch näher als der ersteren[1]).

Die orthodoxen reformierten Dogmatiker waren auch ihrerseits darüber einig, daß sowohl der aktive als der passive Gehorsam des Erlösers zum Erlösungswerk nötig sei. Freilich im Speziellen gingen sie nicht alle Einen Weg; denn die einen sahen im aktiven Gehorsam bloß eine conditio sine qua non für die stellvertretende Wirkung des passiven, hielten aber für unmittelbar stellvertretend und imputabel lediglich die obedientia passiva; andere lehrten auch von der obedientia activa wie die Lutheraner, daß sie stellvertretend und uns angerechnet sei. Daneben aber zeigt sich mehr bei den Reformierten als bei den Lutheranern noch ein anderer Gedanke, nämlich einmal die Unterscheidung des Gehorsams Christi gegen das Gesetz als göttliche Rechtsforderung und des freiwilligen sittlichen Gehorsams gegen Gott, und zweitens die Verknüpfung der Stellung Christi als des Hauptes der Gemeinde mit dieser zweiten Art des Gehorsams. Christus hat nach dieser Anschauung uns nicht nur vom Fluche des Gesetzes befreit und den äußeren Rechtsverband des Gesetzes oder das Gesetz als Heilsweg aufgehoben, sondern er hat in seiner ganzen Berufserfüllung auch einen über den bloßen Gesetzesgehorsam weit hinausliegenden vollendeten Gehorsam bewährt, und zwar als Haupt seiner Gemeinde. Dank der Einpflanzung in Christum besteht nun eine Lebensgemeinschaft der Gläubigen mit ihm, welche als solche ein neues Leben gewährleistet und wirkt. Diese Voraussetzung erzeugte eine Gedankenreihe, die weniger von der Tatsache der geleisteten Satisfaktion als von der in Vollzug gesetzten Lebensmitteilung ausgeht.

An diese Seite der reformierten Anschauung hat Schleiermacher mit Vorliebe angeknüpft und auf die Idee der mystischen Lebensgemeinschaft mit Christo das größte Gewicht gelegt; in ihr erkennt er das notwendige Medium der erlösenden und versöhnenden Wirkungen Jesu. Der Christus in uns, der in uns sub-

1) An die Vorbereitung der Schleiermacherschen Theorie im Spätpietismus erinnert mit Recht B. Steffen, Hofmanns u. Ritschls Lehre über die Heilsbedeutung des Todes Jesu, *1910*, BFchr *Th*, S. 29 f.

jektiv gewordene historische Christus, ist ihm der Mittler aller Heilswirkungen, und zwar besteht die erlösende Tätigkeit Christi[1]) darin, daß er die Gläubigen in die Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins, die versöhnende Tätigkeit darin, daß er sie in die Gemeinschaft seiner ungetrübten Seligkeit aufnehme (§§ 100. 101). Das Verhältnis zwischen Erlösung und Versöhnung sei aber so zu fassen, daß diese aus jener folgt. Das Mittel der Erlösung sei die Stiftung und Erhaltung eines neuen Gesamtlebens und einer darauf gegründeten besonderen Gemeinschaft, deren Glieder Christus beruft und beseelt, nicht durch bloße Lehre und durch Beispiel, sondern durch eine Selbstdarstellung in Wort und Werk, die ein die ganze Person des Gläubigen umbildendes neues Bewußtsein und Leben hervorbringt. Folge der Versöhnung sei zunächst das Verschwinden des Bewußtseins der Strafwürdigkeit; daher sei ihre erste Frucht die Sündenvergebung; die zweite Frucht aber, der dauernde Zustand der Vereinigung, stelle sich dar in dem Frieden mit Gott als dem wirklichen Besitz der Seligkeit. Als sekundäres Moment der Versöhnung und mittelbar der Erlösung komme auch das Leiden Christi in Betracht; denn Christi Tätigkeit habe in ihrer Vollkommenheit erst erscheinen können, wenn sie keinem Widerstande wich, also in der Hingebung in das Todesleiden; und Christi Seligkeit habe in ihrer Vollkommenheit nur erscheinen können in ihrer Unüberwindlichkeit sogar durch das größte Leiden. Sein Leiden müsse aber in seiner Totalität als Eines angesehen werden; am wenigsten gebühre sich eine besondere Betonung der körperlichen Leiden, weil die Erhabenheit über diese nichts Außerordentliches sei. Seine Lebensführung sei unter den Begriff des Berufes zu stellen; denn nur dadurch ergebe sich die Möglichkeit, das ganze Werk Christi einheitlich anzuschauen.

Die herkömmliche Lehre von den drei Ämtern erklärt Schleiermacher für zweckmäßig, sofern sie die Geschäfte Christi als potenzierte Umbildungen derjenigen vollständig darstellt, durch die sich im Alten Bunde die göttliche Regierung offenbarte (§§ 102—105). Quelle seiner prophetischen Lehrtätigkeit war aber weder das Gesetz noch die allgemeine menschliche Vernunft, sondern die rein ursprüngliche Gottesoffenbarung in ihm; ihr Inhalt war wesentlich die Selbstdarstellung, der Ausdruck dessen, was persönlich in ihm lebte, zur Hervorbringung eines Eindrucks von seinem innersten Wesen, seiner Person, seinem Beruf und seinem Verhältnis zum Vater. Seine prophetische (messianische) Weissagung fiel mit seiner

---

1) Über den sonst bei ihm herrschenden weiteren Sinn des Erlösungsbegriffes vgl. oben S. 528 f.

Lehre zusammen, mit der Verkündigung begann aber auch schon die Verwirklichung des Gottesreiches, und dieses ist zugleich das eigentliche durch Christus vollbrachte (prophetische) Wunder.

Was das Hohenpriestertum Christi betrifft, so bedürfen beim tätigen Gehorsam der Korrektur die beiden kirchlichen Sätze (104 3), daß Christus das Gesetz erfüllt habe und daß er es an unserer Stelle oder zu unserem Besten erfüllt habe. Christi tätiger Gehorsam war allerdings die vollkommene Erfüllung des göttlichen Willens. Da jedoch kein Zwiespalt zwischen ihm und dem göttlichen Willen stattfand, so war er für ihn kein äußerliches Gesetz. Des mosaischen Gesetzes Erfüllung aber übernahm er nicht freiwillig, sondern er war ihm unterworfen; und darin, daß er es erfüllte, bestand nicht etwa allein sein tätiger Gehorsam, sondern dies war nur Ein Moment seiner Erfüllung des göttlichen Willens. Was den zweiten Satz betrifft, so nahm er uns die Erfüllung des göttlichen Willens weder ab (denn von ihm beseelt sollen wir diesen immer mehr auch selbst erfüllen), noch deckte er durch den Überschuß seiner Gottgefälligkeit unseren Mangel an Gottgefälligkeit. Denn vor Gott besteht nur das Vollkommene; daher hat auch Christus nichts Überschüssiges geleistet. Zu unserem Besten endlich gereicht das δικαίωμα oder der Gesamtgehorsam Christi nur insofern, als er unsere Aufnahme in seine Lebensgemeinschaft bewirkt, kraft deren das ihn bewegende Prinzip auch das unsrige wird.

Beim leidenden Gehorsam kommen namentlich folgende Sätze Schleiermachers in Betracht. Nicht in den Einzelnen (§ 104 4), wohl aber in jeder abgeschlossenen menschlichen Gemeinschaft ist soviel Übel als Sünde; und wenn ein sündloses Mitglied der Gemeinschaft Übel erduldet, so leidet er die Strafe für andere, welche nun, da die Ursächlichkeit dieser Sünde sich erschöpft hat, vom Übel nicht mehr getroffen werden. Demnach hat Christus, eingetreten in die Gemeinschaft des sündlichen Lebens, um uns in seine Lebensgemeinschaft aufzunehmen, für diejenigen gelitten, mit denen er in Gemeinschaft stand, und zwar für das ganze menschliche Geschlecht. Das hohenpriesterliche Gepräge seines Leidens lag aber in der höchsten Steigerung seines Mitgefühls der Sünde. Mit der Sünde überwand er jedoch auch deren Zusammenhang mit dem Übel. Durch Christi Leiden ward daher die Strafe hinweggenommen, weil in seiner Gemeinschaft das Übel fortan wenigstens nicht mehr als Strafe empfunden wird. Insofern hat er auch der göttlichen Gerechtigkeit genuggetan, welche den Zusammenhang zwischen Sünde und Übel geordnet hatte. In seinem Leiden bis zum Tode kommt seine sich selbst schlechthin verleugnende Liebe zur Er-

scheinung, in dieser aber die Art, wie Gott in ihm war, und die Unerschütterlichkeit seiner Seligkeit. Der hohenpriesterliche Wert seines leidenden Gehorsams besteht also vorzüglich darin, daß wir Gott in Christus sehen und Christum als den Teilhaber der ewigen Liebe, die ihn ausgerüstet hat.

Die Mißverständnisse, welche Schleiermacher abwehrt, sind besonders folgende. 1. Die tiefe Bedeutung des Leidens Christi liegt nicht in seinen sinnlichen Einzelheiten, und die Gesamtheit des Leidens Christi darf nicht zu allegorischen Spielereien zerteilt werden, zumal da diese Einzelheiten ihm nur als Opfer widerfahren sind, ohne daß er als Hoherpriester selbsttätig sich zu ihnen entschlossen hätte. 2. Christi Leiden war nicht in dem Sinne Hinwegnahme der Strafe, als wäre sein Leiden gleich gewesen der unendlichen Summe von Übeln, welche das Strafmaß für die Sünden des menschlichen Geschlechts darstellt. Denn um diese Unendlichkeit zu behaupten, müßte man die göttliche Natur in Christo als beteiligt an seinem Leiden betrachten, während von alters her mit Recht die göttliche Natur für leidensunfähig gilt. 3. Am allerwenigsten darf angenommen werden, daß Gott selbst für Christum sein Leiden als Strafe geordnet habe, so daß der göttliche Zorn über die Sünde von ihm empfunden worden wäre. Denn Christus konnte nicht, was der Natur der Sache nach nur Mitgefühl in ihm sein konnte, als sein persönliches Selbstbewußtsein haben; ferner kann man nicht eine absolute Notwendigkeit göttlicher Strafen auch ohne Rücksicht auf ihren Naturzusammenhang mit dem Bösen annehmen, weil diese Annahme eine unwürdige Vorstellung von der göttlichen Gerechtigkeit einschließen würde.

Stellvertretende Genugtuung ist überhaupt kein sachgemäßer Ausdruck für die Zusammenfassung der fraglichen Momente der hohenpriesterlichen Funktion Christi; eher könnte man Christum bezeichnen als unseren genugtuenden Stellvertreter. Christus hat allerdings genug für uns getan durch seine Gesamttat, nämlich als zeitlicher Anfang der Erlösung und fortdauernde, ausreichende Quelle eines geistigen und seligen Lebens. Aber darin war er nicht Stellvertreter. Denn, was er begründete, waren wir zu begründen nicht verbunden; es fortzusetzen aber sind wir trotz seiner Tat verpflichtet. Nur das Leiden Christi ist stellvertretend. Das Mitgefühl der Sünde hatte er in bezug auf alle; die Übel aber, die er litt, litt er trotz seiner Sündlosigkeit. Dieses Stellvertretende ist jedoch nicht genugtuend. Denn unselig müssen doch alle erst werden, um von ihm aufgenommen zu werden; ferner schließt sein Leiden anderes Leiden derselben Art nicht aus. Kurz, stellvertretende Genugtuung ist kein sachgemäßer Ausdruck für den ganzen Gehorsam Christi. Unser genugtuender Stellvertreter könnnte er eher heißen. Denn vermöge seiner urbildlichen Würde stellte er die Vollendung der menschlichen Natur dar, ferner sieht und würdigt Gott vermöge unseres Einsgewordenseins mit Christo die Gesamtheit der Gläubigen nur in ihm, und unserem unvollkommenen Sündenbewußtsein dient sein Mitgefühl der Sünde zur Ergänzung.

Seine Hingebung in den Tod war nun ein freier Entschluß, jedoch nicht in dem Sinne, als ob er sich willkürlich zum Leiden als solchem bestimmt und eine willkürliche Selbstpeinigung vollzogen hätte, ja Selbstmörder gewesen wäre. Denn, hätte er ohne Pflichtverletzung sein Leben erhalten können, so wäre er zur Selbsterhaltung auch verpflichtet gewesen. Aber freilich sein Tod konnte nicht ein bloßes Ereignis sein, sondern mußte in dem Sinne Tat sein, daß er die volle Herrschaft des Geistes über das Fleisch bekundete, was er als natürlicher Tod nicht gekonnt hätte. Kurz — freie Tat, aber nicht willkürliche, sondern berufsmäßige, mußte sein Tod sein.

Endlich als König (§ 105) hat sich Christus erwiesen durch Begründung seines Gemeinwesens und Erteilung von (zu bleibender Geltung bestimmten) Gesetzen für dieses. Aber nur das Innere des Menschen ist das unmittelbare Gebiet seiner Herrschaft. Begonnen hat sie nicht erst nach seiner Erhebung über die Erde. Übrigens beschränkt sie sich im wesentlichen auf das regnum gratiae. Sollte dem Logos zugleich das regnum potentiae (Macht über die Welt nach Art der allgemeinen göttlichen Regierung) zugeschrieben sein, so wäre das Ausdruck eines Wissens ohne christlich religiöse Bedeutung. Der Fleischgewordene hat es jedenfalls nicht beansprucht. Nur vermöge seines Gebotes, die Welt in das Gebiet der Erlösung hineinzuziehen, hat er mittelbar auch eine Macht über die Welt ausüben wollen. Auch die Lehre vom regnum gloriae ist zu beseitigen. Potentia und gloria sind nur Attribute des regnum gratiae.

3. Weiterbildungen unter biblischem Einfluß. — Von Schleiermacher und den religiösen Strömungen, die in ihm an der wissenschaftlichen Arbeit der Theologie teil zu nehmen beginnen (s. oben Nr. I und II 1), gehen gemeinsame Züge auf die weiteren Bemühungen um die tiefere Auffassung des Werkes Jesu über. So vor allem der, daß man nicht in erster Linie an seinen Tod und die Sündenvergebung, sondern an das Ganze seiner Person und seines Wirkens denkt. Sein Beruf, seine Offenbarung der göttlichen Liebe und Herrlichkeit, seit Ritschl vor allem seine Begründung des Reiches Gottes (s. oben S. 232) treten in den Vordergrund, und zwar nicht neben seinem Heilswerk, sondern als die wirkenden Mittel dazu; Tod Jesu und Sündenvergebung werden lediglich besondere, obschon mit ausschlaggebende Momente der Gesamtbetrachtung[1]). Im Zusammenhang damit wird der Gedanke der Stellvertretung, der besonders die lutherische Kirchenlehre beherrscht hatte, durch den der Gemeinschaft zwischen Jesus und den von ihm in den Zusammenhang seiner Liebeswirkungen Hineingezogenen, dem Reiche Gottes Eingegliederten, ersetzt oder doch irgendwie stark zurückgedrängt. Endlich Gottes erlösende Liebe erscheint nicht mehr als die Folge des geschichtlichen Werkes Jesu,

1) Daher entsteht bei vielen Dogmatikern bis in die Gegenwart eine Vorliebe für den Gedanken, daß Christus auch abgesehen von der Sünde hätte Mensch werden müssen. Es wurde schon früher mehrfach behauptet (so von A. Osiander); neuerdings wird es vor allem im Anschluß an den Satz Schleiermachers, daß Christus als zweiter Adam die Schöpfung vollendet hat (s. oben S. 529), sowie an theosophische und spekulative Sätze näher ausgeführt. Unter den Vertretern des Gedankens sind Dogmatiker wie I. A. Dorner und J. Kaftan (s. oben S. 545).

sondern als ihr Grund und ihre Kraft. Der Streitpunkt ist vor allem, in wiefern sich nun trotzdem wenigstens die innerste Absicht der Kirchenlehre aufrecht erhalten läßt: d. h. eine Bedeutung des Werkes Jesu für Gott, eine im Werke Christi sich ausdrückende Spannung zwischen Liebe und Heiligkeit oder Gerechtigkeit in Gott, eine Befriedigung des strengsten christlichen Gewissensurteils über die Sünde, eine Sonderwertung des Todes und der Auferstehung Jesu. Dabei gipfelt der Streit zumeist in der Stellung zu dem Gedanken einer Sühnebedeutung Jesu.

In dem Erlanger v. Hofmann[1]) gewann Schleiermachers Einfluß eine eigentümliche Verbindung mit dem des Spätpietismus, besonders dem Collenbuschs und Menkens (vgl. auch oben S. 530 und unten § 45 I 2). Hofmann bestritt die kirchliche Lehre vom Strafleiden und der ganzen stellvertretenden Genugtuung Christi, leitete aber auf Grund seines tief dringenden heilsgeschichtlichen Verständnisses der Schrift von neuem einen starken Strom biblischen Geistes in das kirchliche Bewußtsein und die theologische Erörterung des Heilswerkes hinein. Er will neben dem Christus für uns vor allem den Christus in uns zur Geltung bringen; an der Sünde betont er nicht nur die Schuld, sondern den Mangel an Heiligkeit und sittlicher Leistung; neben der Wirkung Jesu auf Gott stellt er in den Vordergrund den geschichtlichen Vollzug der Erlösung in der Menschheit. Freilich bringt er seine Heilstheorie auch in einen eigentümlichen Zusammenhang mit seiner von dem Theosophen Baader beeinflußten Trinitätslehre.

In Christi Menschwerdung wird nach Hofmann das innergöttliche Verhältnis zwischen Vater und Sohn zu dem geschichtlichen Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen Jesus, und jenes Verhältnis vollzieht sich in der Rechtbeschaffenheit Jesu bis in seinen

---

1) Der heftige literarische Streit, in welchen Hofmann mit seinen lutherischen Kollegen Philippi, Thomasius u. a. geriet, ward zunächst hervorgerufen durch seinen „Schriftbeweis", vgl. bes. in der 1. Ausg. den 2. T., Abt. I, S. 212 f. und 332 f. Einigermaßen modifiziert erscheint seine Ansicht in der 2. Ausgabe des Schriftbeweises v. 1858. Zwischen beiden Ausgaben liegen aber noch einige Spezialabhandlungen, namentlich seine „Schutzschriften für eine neue Weise, alte Wahrheit zu lehren", 1856, 1857, und seine „Begründete Abweisung eines nicht begründeten Vorwurfs" in der Z f. Prot. u. K 1856, Februar u. März. Vgl. Weizsäckers Abhandlung: Um was handelt es sich in dem Streit über die Versöhnungslehre? J f. deutsche Th 1858, S. 154—188. — Vgl. Joh. Haußleiter, Grundlinien der Th Hofmanns in seiner eigenen Darstellung, 1910 (darin auch eine Skizze der Versöhnungslehre aus den „Schutzschriften"); Ph. Bachmann, Hofmanns Versöhnungslehre und der über sie geführte Streit, 1910, BFchrTh; B. Steffen, Hofmanns u. Ritschls Lehren über die Heilsbedeutung des Todes Jesu, 1910, BFchrTh; H. Pöhlmann, Die Erlanger Th, 1907.

Tod. Hierin ist die Urbildlichkeit der Person und des ganzen Lebens Christi für die beabsichtigte Gemeinschaft zwischen Gott und der Menschheit anerkannt. So ist prinzipiell ein neues Verhältnis zwischen Gott und der Menschheit verwirklicht; es soll ins Eigentum der Menschheit übergehen, so weit sie an ihn glaubt. In der Betrachtung des Werkes Christi nun wird das Leiden unter das Tun subsumiert. Denn, was Christus an Leiden bis in den Tod von der Feindschaft der Sünde und des Satans erfahren hat, sei durch die Freiheit, mit der er sich ihm unterworfen hat, seine Leistung; und zwar ist nach Hofmann — er folgt hier wohl den Anregungen Schleiermachers — sein gesamtes Handeln der Berufsgehorsam des gottverordneten Heilsmittlers.

Dieser Gedanke ist die Voraussetzung für Hofmanns spez. Abweichungen von der orthodoxen Lehre, namentlich für folgende Antithesen. 1. Was Christus als seinen eigensten Beruf geleistet hat, kann er nicht an der Stelle anderer geleistet haben; denn die anderen waren ja hierzu nicht verpflichtet. 2. Hat er seinen besonderen Beruf im Leben erfüllt, so hat er darin nicht das Gesetz im allgemeinen erfüllt, also auch nicht das Gesetz an der Stelle anderer erfüllt. 3. Gehört sein Leiden zu seiner Berufsleistung, so ist es nicht die stellvertretende Leistung der Strafe für andere. 4. Die in dem orthodoxen System aufgestellte arithmetisch-juristische Gleichung zwischen den göttlichen Forderungen an die Menschheit einerseits und den Leistungen Christi anderseits läßt sich nicht durchführen. 5. Gott brauchte sich nicht erst bezahlen zu lassen, um gnädig sein zu können. Er zürnte zwar der sündigen Menschheit als sündiger; aber in dem Leben und Sterben Christi vollzog Gott seine Liebesgemeinschaft mit der Menschheit, zunächst mit dem persönlichen Anfang einer neuen Menschheit, mittelbar aber mit dieser selbst, und daher liegt in dem ganzen bis in den Tod sich bewährenden berufsmäßigen Leben Christi die Versöhnung.

Dadurch ist jedoch nicht ausgeschlossen, daß den Leiden Christi eine besondere Bedeutung beizulegen ist. Erst im Leiden und Sterben kam nämlich das Äußerste zur Verwirklichung, welches der Mittler des Heils leiden und leisten konnte. Nicht bloß die Liebe Gottes gegen die Menschheit, sondern auch sein Haß gegen die Sünde betätigte sich in dem Leben und Leiden Christi. Der Abschluß des bisherigen durch die Sünde bestimmten Verhältnisses begann damit, daß der schöpferische Anfänger des neuen Verhältnisses sein Leben entfaltete unter der durch die Sünde gegebenen Bedingtheit der menschlichen Natur; er setzte sich damit fort, daß er, der Gerechte, berufsmäßiges Wirken eben gegen die Sünde übte, und vollendete sich damit, daß er sich widerfahren ließ, was die Feindschaft der Sünde wider Gott über ihn verhängte. Er ließ die Sünde als die Feindschaft wider das Heilswerk bis zu ihrer Erschöpfung über sich ergehen, und so ging das durch die Sünde bestimmte Verhältnis Gottes aus in ein die Sünde gutmachendes Ende, sofern dieses Ende zugleich jenem Verhältnis selbst und dem göttlichen Liebesratschluß entsprach. Christus unterwarf sich dem Zorn Gottes gegen die Menschheit zwar nicht durch Erleidung eines direkten göttlichen Strafaktes, aber doch durch Erfahrung des Übels, welches in der Menschheit etwas vom göttlichen Zorn Gewirktes ist. Sein Gehorsam sühnte aber die Sünde, weil er die Gegenleistung war gegen die Sünde Adams.

Indem er der Anfänger der neuen sündlosen Menschheit wurde, hat er das von der Sünde Adams herrührende Mißverhältnis der Menschheit zu Gott zu einem gottgefälligen Abschluß gebracht und auf diese Weise die Sünde gutgemacht. Nicht bloß durch ihn sind wir versöhnt, sondern in ihm; daher auch seine Person und seine Geschichte recht erkennen — die rechte Erkenntnis unserer Versöhnung ist. Es ist nicht ein anderer neben und außer der Menschheit, der das geleistet hat, was die Menschheit hätte leisten sollen, sondern der Menschensohn, an dem sie ihren andern Adam hat. In dem Mittler der Versöhnung war nicht bloß die versöhnende göttliche Liebe gesetzt, sondern zugleich die versöhnte Menschheit, die Menschheit des neuen Adam. Daraus folgt ferner, daß die Rechtfertigung mit der Versöhnung identisch ist. In der Gerechtigkeit Christi ist die neue Menschheit für Gott Gegenstand des Wohlgefallens. Für die Gesamtheit ist in der Person Christi die Gewißheit der Sündenvergebung enthalten, welche der Einzelne im Glauben auf sich bezieht, sofern er im hl. Geist des Willens ist, der in Christo neu anhebenden Menschheit anzugehören.

Diese Konstruktion v. Hofmanns hat nun Ritschl im wesentlichen als richtig anerkannt; nur gesteht er, es sei ihm nicht klar, wie im Leiden und Tode Christi nach v. Hofmann der Haß Gottes gegen die Sünde sich direkt bewährt haben solle, und in welchem Sinne sich in dem Tode Christi die Feindschaft der Sünde gegen das Heilswerk erschöpft haben solle; endlich bestreitet Ritschl, daß der Opferwert des Todes Christi richtig gewürdigt werde, wenn man ihn lediglich als Widerfahrnis bezeichne.

Ritschl selbst stellt die Lehre von der Versöhnung in engsten Zusammenhang mit der von der Gemeinde als einem Ganzen. Jesus gründet in seiner Gemeinde eine Gemeinschaft von Menschen, die ungeachtet ihres gerade durch Person und Evangelium Jesu aufs äußerste verschärften Schuldgefühls doch eben durch Jesus ihren Widerspruch gegen Gott und daher ihr Mißtrauen gegen Gott aufgehoben weiß und in Jesus den Zugang zu Gott durch diesen selbst eröffnet findet[1]).

Der Tod Christi hat den Wert des Opfers, nämlich des Bundesopfers und des allgemeinen Sündopfers, nicht sofern seine Gegner ihm den Tod angetan haben, sondern sofern er diesem Verhängnis als der durch Gottes Fügung festgestellten Folgerung aus seinem eigentümlichen Beruf in seinem Gehorsam zugestimmt hat. Diese Bedeutung des Todes Christi wird auch in der sym-

---

1) Ritschl und seine Schüler, besonders Herrmann, haben auch an diesem Punkte die Fülle und Tiefe der Aussagen Luthers von neuem aufgedeckt. In Betracht kommt seine Abneigung gegen den Begriff der Satisfaktion, den er am liebsten den Juristen überlassen möchte (Erl. A. 11 ², 306 f.; abgedruckt z. B. in Herrmanns „Verkehr des Christen mit Gott“, S. 111 f.), außerdem aber seine Neigung, Gott nicht als Empfänger, sondern als Veranstalter des Heilswerkes Jesu zu betrachten und Jesum als den Kämpfer, der alle Feinde des Heils, Sünde, Tod, Hölle und Teufel überwindet. Vgl. die kurze Übersicht Kirns, RE 20, 563 f.

bolischen Verbindung ausgedrückt, daß er in seiner Lebensvollendung sowohl dem Vorbilde des Priesters als dem des Opfers entsprochen habe. Der Tod Christi als höchste Probe des Gehorsams Christi gilt als das Opfer zur Erlösung, weil sein Tod verstanden werden konnte als ein Kompendium seines wertvollen Lebens im Dienste Gottes oder im Dienste der zu gründenden Gemeinde. Der Berufsgehorsam Christi kann gedeutet werden als Gabe an Gott oder als Opfer und priesterliche Leistung, weil sein Guthandeln, Dulden und Wahrheitreden nicht bloß abgeleitet wird aus dem Auftrag Gottes, sondern zugleich aus der freien Zuwendung Christi zu Gott. Denn durch diesen Berufsgehorsam hat er sich in der speziellen Gemeinschaft der gegenseitigen Liebe mit Gott erhalten. Nun hat er aber seinen Berufsgehorsam nicht bloß für sich geleistet, sondern zugleich in der Absicht, die Menschen in dieselbe Stellung zu Gott als Vater zu versetzen, die er einnimmt. Christus lebt in der Absicht, seine Gemeinschaft mit Gott auf seine Jünger zu übertragen. Gerade in dieser Absicht hat er ferner auch die gesteigerten Leiden und den Tod als die Probe seiner Gemeinschaft mit Gott mit Geduld und Ergebung in Gottes Willen übernommen. Endlich hat er in dieser Weise alles geleistet, was die Echtheit seiner Gemeinschaft mit Gott und die allgemeine Möglichkeit gleichartiger Gemeinschaft bewähren konnte. In diesen Rücksichten also hat er zum Zweck der vollständigen Gründung seiner Gemeinde diese als der königliche Priester vor Gott vertreten. Nach alttestamentlicher Voraussetzung darf kein lebendiges Geschöpf unberufen in die Nähe Gottes kommen, ohne vernichtet zu werden. Aber die nach göttlicher Ordnung dargebrachte Gabe ist die Bedeckung, das Schutzmittel, unter welchem die Bundesgenossen Gottes in die Nähe Gottes gestellt werden. So werden auch durch die Lebensvollendung Christi die Gläubigen zu Gott geführt, ihm nahegebracht. Diese Hinzuziehung findet unter den Umständen statt, daß sie ursprünglich durch ihre Sünden und ihr Schuldgefühl von Gott getrennt sind. Also dient der Opferakt der priesterlichen Lebensvollendung Christi eben insofern zur Ausstattung der neuen Gemeinde mit der göttlichen Sündenvergebung, als er in ihrer Gründung jene Getrenntheit der Menschen von Gott in die Gemeinschaft mit Gott als ihrem Vater umwandelt.

Nämlich die Versöhnung ist auf Gott unter dem Attribute des Vaters zurückzuführen, nicht unter dem des Gesetzgebers und Richters, weil Recht und Religion Bestimmungsgründe menschlicher Gemeinschaft von entgegengesetzter Art sind. Auch das Sittengesetz ist nicht in der Form des öffentlichen Rechts zu

denken. Das Rechtsgesetz ist das System von Handlungen, welche aus Zwecken eines bestimmten Staates notwendig folgen. Das Sittengesetz hingegen ist das System von Gesinnungen, Ansichten und Handlungen, welche aus dem allumfassenden Zwecke des Reiches Gottes und aus dem subjektiven Motive der allgemeinen Liebe notwendig folgen. Dennoch wird der Fehler, das Sittengesetz in der Form des (öffentlichen) Rechts zu denken, in der Weltanschauung begangen, welche die Voraussetzung der Versöhnungslehre in der lutherischen und reformierten Theologie bildet. Jene Rechtsordnung, welche zwischen den Menschen und Gott als ursprüngliche angenommen wird, ist die Formel des Pharisäismus. Dieser aber bezeichnet die Verkehrung der ethischen Religion als solcher und bildet deshalb den direktesten Widerspruch gegen das Christentum.

Es ist ferner ein Widerspruch, die Versöhnung von der Liebe Gottes abzuleiten, aber zugleich die Genugtuung, welche Christus durch stellvertretende Strafduldung zu leisten habe, von dem Zorn Gottes. Denn die Sünder können nicht zugleich und in derselben Beziehung als Gegenstände der Liebe und des Zornes Gottes gedacht werden. Der biblische Begriff der Gerechtigkeit Gottes aber drückt aus (s. oben S. 468) die Folgerichtigkeit der Leitung der Menschen zum Heil, welche sich teils an den frommen und aufrichtigen Anhängern des Alten Bundes bewährt, teils in Aussicht genommen wird für die Gemeinde, an der sich die Herrschaft Gottes zu ihrem Heil vollenden soll. Sofern die Gerechtigkeit Gottes zu diesem Zweck sich trotz aller von den Israeliten ausgehenden Hemmungen gemäß seiner leitenden Heilsabsicht durchsetzt, ist sie die Treue. Deshalb ist auch im NT die Gerechtigkeit Gottes als der Maßstab der eigentümlichen Wirkungen anerkannt, durch welche die Gemeinde Christi zu stande gebracht und ihrer Vollendung entgegengeführt wird, kann also von der Gnade Gottes nicht unterschieden werden. Die Annahme der doppelten Genugtuung Christi in der reformatorischen Schultheologie nennt Ritschl als Folgerung aus widerspruchsvollen Voraussetzungen in sich verworren; die seit Töllner erfolgte Einführung der Grundanschauung Abälards in die Theologie des Protestantismus bezeichnet er als einen entschiedenen Fortschritt, da die Grundanschauung Abälards eigentlich die Ansicht des Apostels Johannes sei (Rechtf. u. Versöhnung III, c. 6 § 50, vgl. c. 8 § 58).

Die Gesamtheit des Werkes Christi erörtert Ritschl im Zusammenhang der Lehre von den Ämtern Christi. Er tritt der überlieferten Koordination der drei Ämter entgegen, stellt das königliche an die Spitze und ordnet diesem Priestertum und Prophetentum als

Attribute unter. Das königliche Wirken Christi, lehrt er (ebenda § 46), gilt ihm selbst als die Hauptsache, indem er als der Christus anerkannt sein will; es hat seine Erscheinung sowohl in den prophetischen Leistungen, die sich in der Richtung von Gott auf die Menschen bewegen, als in den priesterlichen, welche sich in der umgekehrten Richtung (von den Menschen auf Gott) bewegen. Christi königliche Tätigkeit habe ihre Relation an der Gründung und Erhaltung seiner Religionsgemeinde; zum Zwecke dieser habe er Gott vollständig geoffenbart und sei deshalb königlicher Prophet; zu demselben Zwecke habe er die Seinigen vor Gott vertreten und sei insofern königlicher Priester.

Von Ritschl weicht Lipsius dadurch scheinbar ab, daß er ausdrücklich sagt, die durch Christum herbeigeführte Versöhnung sei nicht nur Versöhnung der Menschen mit Gott, sondern zuerst Versöhnung Gottes mit den Menschen, ein tatsächlich neues Verhältnis, in welches Gott zu den Menschen trete und welches er für das Bewußtsein der Gläubigen offenbare (Hauptpunkte der chr. Glaubenslehre, S. 27), nachdem die dazu erforderlichen Voraussetzungen, die (in Christi Leben, Leiden und Sterben stellvertretend vollzogene) vollkommene Gerechtigkeit und vollkommene Sühne, erfüllt seien. Indessen dies ist lediglich so gemeint, daß der an sich ewige Versöhnungswille Gottes in Christus für die Gemeinde geschichtliche Wirklichkeit geworden sei (Dogmatik, § 665), oder daß das geschichtliche Bewußtsein um die Versöhnung, die geschichtliche religiöse Erkenntnis der göttlichen Gnade an die geschichtliche Heilsgemeinschaft geknüpft sei, die Christus gegründet. Die orthodoxe Lehre von einem transzendenten Versöhnungswerke Christi in der Richtung auf Gott, durch welches Gott selbst von dem Konflikte zwischen seiner Gnade und seiner Gerechtigkeit erlöst worden und sein Versöhnungswille erst zu stande gebracht sei, lehnt er ausdrücklich ab; er meint also nicht eine juridische, sondern eine ethische Repräsentation der Menschheit durch Christus, infolge deren Gott auch die Gemeinde als rein, d. h. ihre Schuld als gesühnt ansieht; die Sühnopferidee sei hierfür nur die dem äußerlich juridischen Verhältnisse Gottes zu den Menschen entnommene Vorstellungsform. Auch den Satz Ritschls bestreitet Lipsius nicht, daß Christi persönliche Lebensabsicht nicht direkt auf die Beseligung aller einzelnen Individuen, sondern auf die Jüngergemeinde als Ganzes gerichtet war, auf die Einzelnen aber nur, soweit sie eben Glieder der christlichen Gemeinde werden. Hier vermißt er jedoch den ergänzenden, von den Reformatoren stark betonten Gedanken, daß die Gemeinde die Einzelnen durch die Botschaft vom Heil zu der persönlichen Gewißheit führen soll, daß diese

Botschaft einem jeden individuell gilt, zu einer Gewißheit, die nur durch eine individuelle Erfahrung des göttlichen Gnadentrostes im eigenen Innern, durch das testimonium spiritus sancti zu gewinnen sei. Die Schleiermachersche Unterscheidung zwischen Erlösung und Versöhnung findet er nicht korrekt, weil sie in Wahrheit lediglich zwei verschiedene Seiten an dem Erlösungsbegriff zum Ausdruck bringe und die Erlösung als das prius hinstelle (§ 637). Er selbst unterscheidet beides und setzt die Versöhnung an die erste Stelle. Als versöhnend betrachtet er die heilstiftende Liebe gegenüber der natürlichen Gottesferne und der selbstverschuldeten Gottentfremdung der Menschen, als erlösend gegenüber dem Gefesseltsein der Menschen durch die Welt, das Gesetz, die Sünde und das Übel.

Näher als Lipsius schließt sich auch hinsichtlich der Lehre vom Werke Christi Herm. Schultz an Ritschl an; doch ergänzt er dessen Theorie und gestaltet sie — namentlich durch seine Unterscheidung der erlösenden und der versöhnenden Wirksamkeit — formell um (Grundriß d. Dk, §§ 42—46). Als Lebenswerk Jesu gilt auch ihm das Reich Gottes und als sein Kernpunkt der Königsberuf; innerhalb des letzteren bezeichnet er aber das prophetische, auf die Gemeinde gerichtete Tun Jesu wesentlich als erlösend, das gleichfalls dem königlichen unter- und eingeordnete, auf Gott gerichtete priesterliche als versöhnend; nicht für das Bewußtsein der Einzelnen, wohl aber objektiv in der Beziehung auf die Gemeinde stellt er das erlösende voran. Indem nämlich Christus in das Gemeinschaftsleben der natürlichen, von der Welt beherrschten Menschheit den Geist Gottes einführe, sei er ihr Erlöser. Nach dieser Seite betrachtet seien der Tod und das Leiden nur der Höhepunkt der prophetischen Offenbarung des Zweckes Gottes und seiner Macht über die Welt, das Lösegeld an die knechtenden Gewalten, die Aufhebung der Gesetzesreligion, die höchste Versiegelung der Liebe Gottes, also Bundes- und Passahblut. Priesterlicher Versöhner aber sei Christus — nicht indem er die Seinen von dem Übel und dem Schmerze der Sünde losgemacht, sondern indem er es ihnen ermöglicht habe, mit Gottes Zweck geeint im Glauben sich nicht mehr vom Gericht bedroht, sondern auch in ihrer Sünde und ihrem Übel von seiner Vaterliebe umfaßt, also der Vergebung ihrer bereuten Sünden versichert zu wissen. Zu diesem Zwecke habe er 1. ein mit Gott geeintes, also vor Gott gerechtes Menschenleben herstellen müssen, in das die Gemeinde eintreten konnte, und 2. das der alten Menschheit (aber nicht den vom Widerspruch mit Gottes Zweck sich Lösenden) geltende Gericht des Zornes Gottes in seinem Recht anerkennen und auf sich nehmen müssen, um es zu freiem Leiden aus Glauben und Liebe zu wandeln.

4. Die Gegenwart. — Die von Ritschl beeinflußten Theologen haben auch auf diesem Lehrgebiet mit aller Kraft daran gearbeitet, seine Anregungen ohne seine Einseitigkeiten und darum noch fruchtbarer auszugestalten. Vor allem suchen sie unter Festhaltung der von Schleiermacher, Hofmann und Ritschl geschaffenen Grundlagen die bereits von Ritschl betonte Paradoxie des Gedankens der Sündenvergebung noch kräftiger zu betonen, sowie von da aus die dauernde Bedeutung, die Jesus für das von ihm neugestaltete Verhältnis von Gott und Menschheit hat, zu zeigen und den Reichtum der biblischen Gedanken darüber dogmatisch zu verwerten. Dabei treten neben dem Begriffe des Opfers die der Sühne und sogar der Stellvertretung wieder stark in der Dogmatik hervor.

Vorangegangen ist Th. Häring (Zu Ritschls Versöhnungslehre, 1888; Zum Begriff d. Sühne, StKr 1888; Zur Versöhnungslehre, 1893; D. chr. Glaube). Der Mittelpunkt auch seiner Lehre ist, daß wir es uns infolge der Sünde nicht zutrauen können, ohne gänzliche Abhängigkeit von der vollkommenen Offenbarung Gottes in Christo einen festen und reumütig-bußfertigen Glauben an Gottes Liebe zu fassen (Glaube, S. 410 f.). Dabei wird ihm der Gedanke besonders wichtig, wie Jesus in seinem durch das Gefühl der Gottverlassenheit so qualvollen und versuchungsreichen, aber vertrauensvoll durchgekämpften Todesleiden nicht nur die vollendete Tiefe der menschlichen Sünde, sondern auch die unverbrüchliche Zusammenordnung von Sünde und Gericht einzigartig sieht und bußweckend anschaulich macht; diese Zusammenordnung ist so unverbrüchlich, daß sie nicht vor ihm, dem Schuldlosen, Halt macht, sondern gerade ihn trifft und treffen soll, damit an ihm die sonst mit ihrer Sünde und Gottes Gericht es leicht nehmende Menschheit inne werde, was es um die Sünde sei. Die Absicht Gottes ist auch hier die Erweckung wahrer Reue als unerläßlichen Moments im wahren Glauben; „aber das Geschick Jesu, das sie weckt, wird noch unmittelbarer unter den bestimmten Gesichtspunkt gestellt: der Gerechte an der Stelle der Ungerechten, damit die ganze Gottwidrigkeit der Sünde in dem ihn treffenden Gericht zur Anerkennung komme“. Dadurch nun, daß Christus so durch seine Hingabe den Zweck Gottes mit der Welt verwirklicht, hat sie „den denkbar größten Wert für Gott“, wie auch im Neuen Testament die Geschichte Jesu immer von der Teilnahme der unsichtbaren Welt begleitet wird (S. 415 f.).

Ähnliche Gedanken finden sich jetzt vielfach in der Dogmatik, z. B. bei Jul. Kaftan, Reischle und Kirn[1]). Titius stimmt gelegent-

1) Kirn (Grundriß, S. 115) unterscheidet vier Gruppen von Versöhnungstheorien: 1. Straftheorien, die den rechtlichen Begriff der Vergeltungsstrafe in den

lich wenigstens der „Anknüpfung einer wirksamen Veränderung des Verhältnisses Gottes zur Menschheit an die Person Christi“ zu (Th Rsch 1900, S. 229, vgl. auch 1905, S. 406). Wendt erkennt zwar erhebliche Wahrheitsmomente in der kirchlichen Versöhnungstheorie an, ist aber in seiner eigenen Darstellung zurückhaltend.

Jul. Kaftan erstrebt abgesehen von den auf dieser Linie liegenden Ergänzungen eine andere, die neben dem ethischen[1]) auch den mystischen Zug der Religion zur Geltung bringen will (außer der Dogmatik s. besonders den Aufsatz über die Lehre von der Erlösung, ZThK 1908). Er vermißt neben der Lehre von Rechtfertigung und Versöhnung eine solche über die Erlösung im engeren Sinne, nämlich über die Erlösung von der Welt (= Wiedergeburt). Die Tatpredigt des Kreuzes und vorzüglich der Auferstehung reißt den Menschen los von seiner Fesselung an die Welt; sie führt uns dahin, „daß wir im Ewigen als in unserer Gegenwart leben lernen, und daß wir dies ewige göttliche Leben so verstehen, wie es uns an Jesus Christus offenbar geworden ist“ (Dogmatik, S. 528); sie offenbart und gibt uns ein überweltliches Gut, das uns aus dem Getriebe der Welt befreit (S. 532). Erst nach der Erlösung stellt Kaftan die Versöhnung oder Rechtfertigung dar; sie verwirklicht sich fort und fort in der Gemeinde, indem das Evangelium, hier vorzüglich das vom Kreuze, die Gewißheit weckt, daß mit Christi Tod die Schuld getilgt und die Strafe aufgehoben ist (S. 537). Das Werk Jesu, an sich betrachtet, besteht darin, daß er durch sein freiwilliges Eingehen auf den Willen des Vaters und den darin bewährten Gehorsam die richtende und beseligende Offenbarung Gottes zu unserm Heil ermöglicht hat; veranschaulicht wird das im Bilde des dreifachen Amtes (S. 557 ff.). Vor allem bemüht Kaftan sich auch, die Notwendigkeit des Todes Christi zu erweisen und so die Lehre von der

---

Mittelpunkt stellen; 2. Sühnetheorien, die den engeren Begriff der Strafe durch den umfassenderen der Sühne ersetzen und dadurch zugleich für den versöhnenden Wert des aktiven Gehorsams Christi Raum gewinnen; 3. Garantietheorien, die nicht in der Gutmachung der Sünde, sondern in der Gewährleistung einer neuen gottgemäßen Menschheitsentwicklung die eigentliche Bedeutung des Werkes Christi aufzeigen; 4. deklaratorische Theorien, die sich mit der Verkündigung der Vergebung, also dem prophetischen Amte, ohne mittlerische Leistung, begnügen. — Kirn selbst hält die Verbindung der Sühne- und Garantietheorien für das Richtige und trifft damit die Absicht der meisten Schüler Ritschls, aber auch der meisten heutigen spezifisch konservativen Theologen. Vgl. außer dem Grundriß auch seinen Vortrag: Die Versöhnung durch Christus, 1902.

1) Der Gegensatz hängt nicht nur von der Art der Frömmigkeit, sondern auch von der Auffassung des Sittlichen ab; lehrreich dafür ist z. B. die Besprechung der Kaftanschen Stellung durch Reischle, Chr. Welt 1903, Sp. 98 ff.

stellvertretenden Genugtuung durch eine dem christlichen Gottes- und Heilsbegriff besser entsprechende Betrachtung zu ersetzen. Es darf sich dabei nur um eine Notwendigkeit handeln, die aus dem im Wesen Gottes begründeten Heilszweck und aus dem sittlichen Zustand der Menschheit folgt. Kaftan zeigt dabei erstens, wie der hl. Gott sich unter den Sündern nur so offenbaren konnte, daß ihre Gegenwirkung den Heilsmittler tödlich und unter den denkbar schwersten Leiden traf; er zeigt zweitens, wie nur der Tod (und die Auferstehung) des Heilsmittlers in Gottes Hand das Mittel werden konnte, die Sünder innerlich zu überführen, zu gewinnen und zu beseligen (Dogmatik, § 60).

Herrmann kämpft auch in diesem Allerheiligsten des Glaubens vor allem gegen die Einschiebung einer Theorie zwischen Gott oder Jesus und den Glauben. Er zieht dabei die Folgerung aus seiner Unterscheidung von Glaubensgrund und Glaubensgedanken (s. oben S. 548). „Nach der socinianischen und rationalistischen Lehre hat Christus die göttliche Sündenvergebung verkündigt, nach der orthodoxen Lehre hat er sie ermöglicht, in Wahrheit spendet er sie uns“: denn wir können die Vergebung Gottes nur dadurch empfangen, „daß er uns unsere Sünde zur Pein macht und uns doch zugleich das Unbegreifliche merken läßt, daß er selbst uns sucht und uns nicht aufgibt“ (Verkehr, S. 113). Wo es geschieht, da „ahnt auch der Glaube, daß Gott nur durch die Tatsache der im Leiden vollendeten sittlichen Persönlichkeit Jesu mit den Sündern wieder in Verkehr treten konnte. Ja noch mehr. Der Gläubige sagt sich dann unwillkürlich im Rückblick auf das Werk Jesu: was wir hätten leiden sollen, leidet er . . . Die Not unseres Schuldgefühls nimmt schließlich immer wieder ihr Ende in der Erkenntnis: der eine Mensch, durch den wir Zugang haben zum Vater, hat, weil er wußte, daß uns nicht anders zu helfen sei, sich selbst geopfert und damit unsere Last auf sich genommen“ (S. 109). Aber solche Gedanken werden verhängnisvoll, wenn sie der Ausgangspunkt des Verständnisses Jesu und der Grund der Gewißheit unserer Vergebung sein wollen; dann fördern sie nämlich den bequemen Wahn, daß die Spannung zwischen Gott und dem Sünder statt durch eine unbegreifliche Offenbarung der persönlichen Liebe vielmehr durch einen dem Verstande durchsichtigen Rechtshandel aufgelöst werden könne (S. 110f.). Es handelt sich also darum, daß der Gedanke nicht übernommen, sondern immer wieder aus der Begegnung mit Jesus im Glauben neu geboren werden soll.

Die letzten Neubildungen der systematischen Theologie haben sich dem Werke Christi bisher nur spärlich zugewandt; sie suchen vorläufig die Auseinandersetzung mit den älteren Richtungen wesent-

lich auf den Gebieten der Lehre von Gott und der Person Jesu. Nur Rittelmeyer hat als Seitenstück zu seiner Christologie auch eine Lehre vom Werke Jesu skizziert (ZThK 1912, S. 31—40; vgl. oben S. 552). Er schildert „die Lebenstat Christi“ nach drei Richtungen hin, d. h. nach ihrer ideellen, ihrer historischen und ihrer psychologischen Seite. Bei der 1. Betrachtungsweise ergibt sich ihr Wesen, nämlich „die volle Offenbarung des Gotteslebens“; bei der 2. ihre Wirklichkeit, nämlich „die volle Erschließung des Gotteslebens“; bei der 3. ihre Wirkung, nämlich „die Übertragung des Gotteslebens“. Bezeichnend ist, daß auch Rittelmeyer im einzelnen überall die Gedanken und Bilder des Dogmas aufnimmt, so die drei Ämter, Sühne, Genugtuung, Stellvertretung, Erhöhung. „Sie werden nur überall völlig aus dem Mythologischen ins Psychologische, aus dem Juristischen ins Ethische, aus dem Rituellen ins Religiöse erhoben. Sie werden nicht bloß als Deutungen des Sterbens Christi, sondern als Notwendigkeiten seines Lebens verständlich gemacht.“ Dabei tritt auch hier wie in der Christologie die Absicht kräftig hervor, alles Exklusive und Absolute abzustreifen. Denn jene dogmatischen Gedanken werden „über alle willkürliche Vereinzelung und scheinbare Unwiederholbarkeit hinausgehoben und als innere göttliche Lebensgesetze zum Bewußtsein gebracht, die überall gelten, wo das Göttliche, z. B. in der Form des Guten, in der Menschenwelt erscheint“ (S. 37).

Literatur: F. Chr. Baur, Die chr. Lehre v. d. Versöhnung in ihrer gesch. Entwicklung, 1838; A. Ritschl, Rechtf. u. Versöhnung, I. B.; H. Schultz, Der sittl. Begriff des Verdienstes u. seine Anwendung auf d. Verständnis d. Werkes Christi, StKr 1894; A. Krauß, Das Mittlerwerk nach d. Schema des munus triplex, J f. deutsche Th 1872; Gottschick in ZThK 1901, sowie Z f. KG, B. 22—24; vgl. auch unten § 45, II 3; Kirn, Erlösung, RE 5, 1898, 460—69, und Versöhnung, RE 20, 1908, 552—76 (weitere Literaturangaben); Bensow, Die Lehre v. der Versöhnung, 1904; Rob. Gerhard, Die chr. Versöhnungslehre nach ihren verschied. Auffassungen, 1886.

§ 45. Verteidigungsversuche.

I. Die Person Christi.

Die Anerkennung der Tatsache, daß das orthodoxe Dogma dem aus den Evangelien hervorleuchtenden lebendigen Bilde der Person des Erlösers nicht entspreche, hat zunächst einen großen Teil der neueren Dogmatiker veranlaßt, bei Festhaltung der Grundbestimmungen der Synode von Chalcedon (451) eine „kenotische“ Abwandlung der alten lutherischen Lehre zu versuchen. Geringer ist die Anzahl derer, die unter Protest auch gegen diese Neuerung das unbedingte Festhalten nicht nur der chalcedonensischen Entscheidungen, sondern

auch ihrer nachreformatorischen Ausgestaltung gefordert haben. Anderseits ist man heute geneigt, sogar jene zu modernisieren.

1. Unbedingte Verteidigung der Kirchenlehre. — Eine solche ist vor allem von Philippi (Glaubenslehre IV, 1, 1861, S. 218 f.) unternommen worden. Und zwar beruft er sich 1. auf die Menschwerdung Gottes als unantastbare, geoffenbarte Tatsache; 2. behauptet er, die Ausdrücke „Person" und „Natur" würden hier in einem anderen als dem gewöhnlichen oder modernen Sinne gebraucht.

Aber jene erste Behauptung ist eine petitio principii. Die Kritiker können eben nicht zugeben, daß mit dem johanneischen Satze „das Wort ward Fleisch" das gemeint ist, was die Orthodoxen hineingelegt haben. In Wahrheit weist dieser Ausspruch nicht auf eine mit der Konzeption oder Geburt Jesu vollendete Assumtion der Menschennatur oder eines bestimmten Menschen durch den persönlichen Logos; er ist vielmehr darauf zu beziehen, daß das (unpersönliche) ewige Offenbarungsprinzip in dem ganzen Lebenswerke und insofern allerdings auch in der (übrigens physiologisch und psychologisch rein menschlichen) Person Jesu sich geschichtlich verwirklicht und verkörpert hat. Aber auch die zweite Behauptung, die über den Sprachgebrauch der Christologie und Dreieinigkeitslehre, führt nicht zu dem erstrebten Ziel. Philippi lehrt einmal, der Mensch sei hier nicht ein für sich seiendes Ich. Er sagt weiter, die Kirche nehme den Begriff der Persönlichkeit nicht im modernen Sinne des Selbstbewußtseins und der Selbstbestimmung, sondern im Sinne der selbständigen Insichabgeschlossenheit der auf sich selber ruhenden Ichheit; Bewußtsein und Willen dagegen fasse sie als Momente des geistigen Wesens, wofür (nämlich für Wesen) er aber auch den Begriff der Natur substituiert („weil zwei Naturen, auch ein doppeltes Wissen und Wollen", S. 222). Allein was hilft es, zwar unter dem Namen der Person die Doppelheit des Selbstbewußtseins und der Selbstbestimmung abzulehnen, sie jedoch unter dem Namen der Natur zuzugestehen, was Philippi ausdrücklich tut? Was nun aber den Begriff „Natur" betrifft, so soll nach der einen Stelle (S. 220) die Menschennatur Jesu nur eine menschliche Seele und einen menschlichen Leib umfaßt haben, hingegen nicht eine selbständige Subsistenz, nach einer anderen (S. 222) mindestens ein besonderes Selbstbewußtsein und eine besondere Selbstbestimmung. Die erstere Bemerkung führt, wenn unter Seele nur das Prinzip des animalischen Lebens gemeint ist, unfehlbar zur apollinaristischen Häresie; wenn der νοῦς eingeschlossen sein soll, zu einer doppelten Persönlichkeit, also zum Nestorianismus. Denn Geistigkeit eines Individuums ohne besondere Persönlichkeit ist undenkbar. Von den vor,

durch und nach Schleiermacher erhobenen Bedenken ist kein einziges gehoben.

2. Die kenotische Erweichung der Kirchenlehre. — Die meisten Vertreter der theologischen Repristination konnten sich gerade in der Christologie am wenigsten mit bloßer Wiederaufnahme der Kirchenlehre begnügen. Denn sie ist in besonderem Maße durch den Pulsschlag der lebendigen Frömmigkeit bedingt. Die lebendige Frömmigkeit war nun seit dem Anfang des 19. Jahrhunderts wenigstens bei den Höhergebildeten in eine eigentümliche Verbindung mit der philosophischen Spekulation getreten. So erklärt es sich, daß die Christologie auch dort, wo sie dogmatisch orthodox sein wollte, weithin auf die Spekulation, vor allem auf die Logosidee, einging; hier, nicht in der theologia crucis, gewann sie die Gesichtspunkte für die Deutung des Dogmas. Anderseits stand die evangelische Frömmigkeit jetzt stärker als je seit den Anfängen des Christentums unter dem Einfluß der Bibel, vor allem des evangelischen Jesusbildes. Nun hatten schon der Täufer Menno Simons und der Pietismus gezeigt, welches Ergebnis aus dem Zusammentreffen des überkommenen christologischen Bekenntnisses und der inneren Gebundenheit an den evangelischen Jesus erwächst. Zinzendorf konnte — trotz sonstiger Übernahme sogar der communicatio idiomatum — gelegentlich schon lehren, daß der Heiland „seine Gottheit verlassen habe bei der κενώσει, beim Hingang in die Zeit, in der Mutter Leib, in das erste Grab“; „er hatte sich für die ganze Zeit seines Auf-Erden-Seins selbst in eine solche Vakanz gesetzt, seine Gottheit ruhte“ (Plitt II 166 f.; Becker, Zinzendorf u. sein Chrtum, S. 387 ff.). Auf ähnliche Bahn kamen Collenbusch, J. A. Urlsperger, Wizenmann u. a. Überbrückten schon die selbständig denkenden Pietisten den Gegensatz zwischen dem christologischen Dogma und dem evangelischen Jesusbild gern mit kenotischen Theorien, so empfahl sich dieser Ausweg erst recht bei dem spekulativen Verständnis des Dogmas.

Er wurde tatsächlich von der Theologie des 19. Jahrhunderts energisch beschritten[1]). Zwar wurden auch sonst verschiedene Versuche gemacht, das christologische Dogma dem religiösen Verständnis näher zu bringen, in Verbindung teils mit der trinitarischen Spekulation, teils mit der Lehre vom Zentralindividuum (s. oben § 44, II 3). Aber breitere Geltung in konservativen Kreisen erhielt nur die Kenotik. Ihr erster Bahnbrecher wurde Sartorius (seit 1832), zu umfassender wissenschaftlicher Ausprägung brachte die neue Lehre Thomasius

1) Die historischen Zusammenhänge mit dem Pietismus sind noch nicht aufgedeckt.

(Z für Protmus u. K, 1845; Abschluß in seiner Dogmatik „Christi Person u. Werk", 1853 ff.), Liebner (Die chr. Dk aus d. christol. Prinzip dargestellt, I 1849), Geß (Lehre v. d. Person Christi, 1856, [2] stark verändert 79—87), dann noch einmal Frank (Wahrheit, 1878 ff. [3] 93 f.). Aber auch die meisten übrigen lutherischen Konfessionalisten, z. B. Hofmann, Luthardt, Kahnis, Zöckler, der Unionstheologe J. P. Lange, der Reformierte Ebrard u. a. folgten in mannigfacher Weise dem neuen Stichwort, das Bibel und Dogma so fruchtbar zu verbinden schien.

Die gemeinsame Auffassung all dieser Männer von der Entäußerung (κένωσις, s. oben § 43, 2) war, daß man sie nicht der menschlichen Natur des Gottmenschen zuschrieb, sondern dem göttlichen Logos selbst; sie soll sich in der Menschwerdung vollzogen haben, nicht erst innerhalb des mit der Menschwerdung gesetzten menschlichen Zustands; die Menschwerdung bedeutete darnach eine wirkliche Selbstbeschränkung des Logos, nicht eine bloße assumtio der menschlichen Natur; ja man behauptete, daß der Logos sich selbst dazu bestimmt habe, seine göttliche Daseinsform in die menschliche umzusetzen. Damit glaubte man dem Jesusbilde der Evangelien gerecht zu werden, zugleich aber die Einheit des Gottmenschen, die in der Kirchenlehre noch nicht ganz hergestellt sei, zu vervollständigen; ja das Schema der communicatio idiomatum ließ sich jetzt durch Ausbau des in der Kirchenlehre fehlenden genus tapeinoticum (s. oben § 43, S. 518) ebenmäßig abrunden. Die sedes doctrinae war naturgemäß die Stelle Phl 2 6. Aber auch dogmengeschichtlich suchten die Kenotiker, vor allem Thomasius, ihre Theorie als die rechte Krönung besonders der lutherischen Kirchenlehre zu erweisen; die Flüche der Konkordienformel über jede solche Auffassung der Selbstentäußerung (Müller, S. 550, 39; 684, 49) beachtete man nicht.

Im übrigen aber nahm der gemeinsame Grundsatz sehr verschiedene Gestaltungen an. Am weitesten ging der Biblizist Geß. Nach seiner Auffassung geht der Logos aus dem Leben des Sichselbstsetzens in das des Gesetztseins über; er verbindet sich, während sonst von Gott für jeden Leib eine Seele geschaffen wird (s. oben S. 307), mit einem Menschenleib, sein göttliches Selbstbewußtsein erlischt, keine göttlichen Eigenschaften als solche bleiben in seinem Besitze. Also trat für die Zeit des Erdenwandels Jesu eine Veränderung der Trinität ein: die ewige Zeugung des Sohnes durch den Vater und die Hauchung des Geistes durch den Sohn setzten aus! — Eine andere Konsequenz zog Liebner. Wurde die Kenose von der älteren Orthodoxie auf den Menschgewordenen, von der

üblichen neueren Kenotik auf die Menschwerdung bezogen, so spricht er von einer ewigen Kenosis des Sohnes. Sie besteht darin, daß er sich ewig zur Form macht für den Vater als Inhalt; die Menschwerdung ist nur die Fortsetzung dieses ewigen Prozesses, wie die nach außen gerichtete Offenbarung die Fortsetzung der innertrinitarischen Offenbarung ist. Anderseits wird auch die Menschheit so verstanden, daß sie in der Synthese mit Gott an einem bestimmten Punkte der Geschichte ihren Gipfel finden muß. Der Gottmensch bleibt hier Gott gerade in seiner Menschheit; die Menschwerdung ist „göttlich frei notwendig". So gibt Liebner das Musterbeispiel einer spekulativen kosmologischen Kenotik.

Im Vergleich damit ist Thomasius nüchtern und besonnen. Auch er will den Sohn aus der Trinität nicht heraustreten lassen. Er begnügt sich darum mit dem Satze, der Logos habe sich, indem er Mensch ward, der „relativen" göttlichen Eigenschaften und Funktionen begeben, d. h. derer, die auf die Welt bezogen sind, der Allmacht, Allgegenwart und Allwissenheit. Der Sohn Gottes behielt also, während er auf seine Weltstellung verzichtete, die immanenten göttlichen Eigenschaften, d. h. die ewige Heiligkeit, Wahrheit, Liebe und absolute Freiheit (s. oben S. 450). In Wahrheit gelangt aber auch Thomasius zu einem zwiefachen Ich im erniedrigten Gottmenschen. Denn er scheut vor einer Aufhebung des göttlichen Selbstbewußtseins in der Herablassung zurück, er läßt dem Logos den Vollbesitz seines göttlichen Selbstbewußtseins und behält doch auch das ursprünglich endliche Selbstbewußtsein des Menschen, in den sich der Logos inkarniert. Ferner kann Gott vermöge seiner Absolutheit der Eigenschaften der Weltbeziehung nicht entraten. Ein depotenzierter, nicht mehr allwissender und nicht mehr allmächtiger Gott ist überhaupt kein Gott mehr. Vollends ein Gott, der nicht einmal mehr weiß, daß er eigentlich ein depotenzierter Gott ist (Geß), ist nahezu ein mythologisches Gebilde.

Frank unterscheidet sich dadurch von Thomasius, daß er sagt: „Die Kenose will nicht begriffen sein als Verzicht auf gewisse göttliche Eigenschaften, etwa die transeunten und relativen, sondern auf die Form der Subsistenz fällt das Hauptgewicht, in Übereinstimmung mit der Tatsache der menschlichen Erscheinung Christi". Es handle sich um die Umsetzung des Logosbewußtseins in die Bewußtseinsform eines endlichen (wenn auch des Unendlichen fähigen) Menschen: „Der ewige Gottessohn hat kraft eines freien Aktes der Selbstbestimmung sein persönliches Selbstbewußtsein depotenziert in die umschränkte, im zeitlichen Werden stehende Bewußtseinsform der von ihm angenommenen und für sich bereiteten menschlichen

Natur“ (Wahrheit [3] II 151). Frank steht hier Geß näher. Er findet ja schon in der Gottesbildlichkeit (kreatürlichen Ebenbildlichkeit), einer Qualität, die über das rein Menschliche gar nicht hinausgeht, den hinreichenden Anknüpfungspunkt für die Fähigkeit des Menschgewordenen, Gefäß für göttlichen Inhalt zu sein, und kommt anderseits dem Geßschen Subordinatianismus entgegen, indem er dem präexistenten Sohne Gottes Absolutheit nur in der Form der Bedingtheit zuschreibt. Aber er läßt nicht wie Geß sein Inkognito in der Welt für sein eigenes Bewußtsein ein Inkognito sein, so daß er nicht mehr wüßte, daß er ein depotenzierter Gott ist, sondern der in die Schranken menschlichen Bewußtseins Eingegangene kennt sich nach Frank als den ewigen Sohn Gottes, der als solcher im Himmel ist, unbeschadet seines irdischen Daseins, er weiß sich als identisches Ich für den früher gehabten Besitz der göttlichen Herrlichkeit und die nunmehrige Niedrigkeit. — Soweit für diese Fassung auf das christliche Bewußtsein der Gemeinde hingewiesen wird, beruht sie auf einem gewiß ehrwürdigen, aber eben doch mehrdeutigen Grunde. Die angezogenen Schriftstellen aber können, auch wo sie nicht bloße Theologumena enthalten, nicht ohne weiteres als dogmatische Sätze herüber genommen werden, weil die Apostel manches zusammenschauen und identifizieren, was der Theologe unterscheiden muß, und manches hypostasieren und personifizieren, was der Theologe als unpersönliche Realität fassen muß. Interessant ist, wie Frank im Gegensatz zur alten Dogmatik nun den Logos konsequenter Weise zum Subjekt der Erhöhung macht. Der Logos bereichert seine vorweltliche Herrlichkeit durch die im Christuswerk erworbene Erlöserherrlichkeit; doch ist diese eine ewige Bestimmtheit des Logos, so daß also kein Gegensatz zwischen ihrem Erwerb und der Unveränderlichkeit Gottes bestehe. Freilich — wen wird diese Überbrückung des Zwiespalts befriedigen? [1])

3. Erweichungen und Umprägungen der Kirchenlehre in der Gegenwart. — Zunächst wirkte die Kenotik,

---

1) Scharf bekämpft wurde die Kenotik z. B. von Philippi, von Schneckenburger (Z. kchl. Christologie, 1848), von I. A. Dorner (Aufsätze über die Unveränderlichkeit Gottes, J f. deutsche Th 1856—58; s. auch oben S. 539), von Biedermann, von Ritschl, von H. Schultz. Loofs kommt zu dem Ergebnis: „Alle Theorien, die wir armseligen Menschen von der «Menschwerdung Gottes» uns machen, sind vermessen; und die vermessenste von allen ist, weil sie das Innerste des menschwerdenden Logos glaubt beschreiben zu können, die moderne Kenosislehre“ (RE 10, 263). — Zur Geschichte der Theorie vgl. außer den Büchern, welche die ganze Christologie umspannen (etwa die von I. A. Dorner und H. Schultz), besonders Günther, D. Entwicklung der Lehre v. d. Person Christi im 19. Jh., 1911, S. 162 ff. 390 ff; Loofs, Kenosis, RE 10, 1901, 246—63.

durch das Ansehen eines Frank getragen, noch weiter. Das zeigt die „Lutherische Dogmatik“ von A. v. Oettingen. Freilich will dieser eine Depotenzierung des göttlichen Wesens selbst nicht zugeben und ersetzt außerdem, um durch einen positiven Ausdruck den gottwürdigen Charakter des Vorgangs darzutun, den Begriff der Kenose durch den der intensiven Konzentration der Selbstbezeugung Gottes. Gott hat sich schon in seiner Schöpfung des Menschen und seinem Walten als Gott der Geschichte fortgehend gegenüber der Welt auf das beschränkt oder konzentriert, was seinem Heilswillen diente; in der sich selbst hingebenden Liebe des Heilsmittlers vollzieht er dann die intensivste Konzentration seiner Erlöserliebe und Erlösermacht. Dabei geht freilich der persönliche göttliche Logos doch in bloße Potenzzustände oder in relative Passivität des göttlichen Wollens und Wissens ein. Tatsächlich handelt es sich also auch hier um eine Kenose; doch treten dabei mehr Zurückhaltung gegenüber den Rätseln des göttlichen Daseins und stärkerer geschichtlicher Sinn zu Tage. Bachmann beschreibt den für Jesu „ganzes geschichtliches Dasein grundlegenden Akt der Entäußerung“ in folgender Weise. Der Sohn gibt „die absolute Selbst- und Weltmacht, die ihm in seinem ewigen Verhältnis zum Vater eignet, in die Weise menschlicher, d. i. relativer Selbst- und Weltmächtigkeit dahin, um im Vollzug der letzteren jene erstere als Gabe des Vaters sich zuzueignen“. Die Gottheit des Menschgewordenen besteht darin, daß er „in der Identität des Subjekts mit sich, dem ewigen Sohne, und damit in seiner unmittelbaren und wesentlichen Zugehörigkeit zu Gott verharrt, daß er infolge davon im stande ist, das menschliche Leben auf allen seinen Stufen mit dem korrelaten Inhalt des göttlichen behufs voller persönlicher Einheit zu erfüllen und demgemäß in allen seinen Betätigungen die entscheidende Großtat der heiligen Liebe Gottes zur verlorenen Welt, also das göttliche Erlösungswerk zu vollbringen“ (Grundlinien, S. 87 ff.). — Zu den Kenotikern zählen auch die Ausländer A. Matter (Die chr. Lehre, deutsch v. Holthey-Weber, 1898—1901) und O. Bensow (Die Lehre von der Kenose, 1903).

Eine beherrschende Stellung aber hat die Kenotik nicht mehr. Der Einfluß der Ritschlschen und der historisch-kritischen Theologie, dazu aber der des evangelischen Jesusbildes selbst und der lebendigen Frömmigkeit führen allmählich immer deutlicher zu einer vollen Umprägung der Kirchenlehre. Zunächst tritt die Menschheit Jesu kräftiger als je hervor. Männer wie Schlatter, Th. Kaftan und M. Meyer (Jesu Sündlosigkeit, 1906, BZStr) sprechen ungescheut sogar von Irrtümern Jesu, z. B. in seinen Weissagungen. Und wenn

Lemme (Jesu Irrtumslosigkeit, 1907, BZStr) die Irrtumslosigkeit Jesu behauptet, so ist doch auch seine Stellung (s. S. 22 f.) innerlich gebrochen[1]). Ferner ist die in der Kenotik lebendige Teilnahme für die Frage, wie der ewige Sohn zum geschichtlichen Christus wurde, und für die ganze Innenstruktur des gottmenschlichen Bewußtseins Jesu weithin verschwunden. Schon W. Schmidts Dogmatik sagt: „Das menschliche Leben des Gottessohnes erscheint unter dem Gesichtspunkt der Erniedrigung, der die Erhöhung nach der Vollendung seines Lebenswerks folgt. Das Daß bekennt die Schrift; in eine Erörterung der Frage nach dem Wie . . . tritt sie nicht ein“ (II 381 f.). Diese Stimmung ermöglicht es, daß die Kritik am Dogma auch in der konservativen Theologie beständig wächst: die ganze Lehre von den zwei Naturen Christi wird tatsächlich von den führenden konservativen Theologen aufgegeben, meist irgendwie zu Gunsten der Schleiermacherschen Formel des Seins Gottes in ihm. Bei manchen, z. B. Schlatter, verbindet sich mit dieser Stellung wie bei den kritischen Theologen die Abneigung gegen die griechische Theologie überhaupt. Aber auch wo man nicht so weit geht, gibt man die dogmatischen Formulierungen in hohem Grade preis; Ihmels z. B. will zwar an die altkirchliche Lehrweise anknüpfen, findet aber doch sie selbst der Fortbildung bedürftig und schon ihren Titel „Zweinaturenlehre“ sehr bedenklich (Centralfragen, S. 183).

Der Unterschied von der kritischen Theologie bleibt trotzdem groß genug. Er besteht erstens darin, daß die konservative Theologie nicht nur von der Erfahrung, die der heutige Christ an Jesus macht und unter dem Eindruck der Schrift beständig vertieft, auch nicht nur von dem historisch-kritisch festgestellten Selbstbewußtsein Jesu ausgeht, sondern von dem sogenannten „ganzen biblischen Christus“; d. h. sie schmilzt eigene Erfahrung an Jesus, Jesu Selbstbewußtsein (ohne viel historisch-kritische Sichtung) und die Glaubensaussagen der biblischen Schriften in ein Ganzes zusammen, das dann die autoritative Grundlage und Quelle der dogmatischen Christologie bildet (vgl. oben I §§ 3, 4; 30, 4). Der Unterschied der konservativen von der kritischen Theologie besteht zweitens darin, daß sie die unmittelbare volle Gotteserfahrung, die der Christ unter dem Eindruck des neutestamentlichen Jesus macht, nur als Auswirkung der wesenhaften, metaphysischen Gottheit Jesu verstehen zu können glaubt und dabei stets in der Gefahr ist, das praktisch religiöse Verhältnis des Menschen zu Jesus von der vorhergehenden Anerkennung seiner Gottheit abhängig zu

1) Vollständiger hält L. Schulze, Die Irrtumslosigkeit Jesu, 1908, sie aufrecht (in der Sammlung „Für Gottes Wort und Luthers Lehre“, I 7).

denken. Damit hängt endlich ein Drittes zusammen: die kritische Theologie findet das religiöse Geheimnis eben darin, daß wir an einer Person der Geschichte den ewigen und lebendigen Gött erfahren; die konservative Theologie dagegen verlegt das Geheimnis weiter zurück, indem sie den Eindruck Jesu auf uns zunächst durch die Behauptung seiner Gottheit zu erklären sucht, dann aber in ihren Formeln über die innergöttlichen Beziehungen das Geheimnis, das sie der Geschichte und Erfahrung vorher geraubt hat, desto kräftiger ausdrückt und betont (s. oben S. 490 f.). — Daher versteht die konservative Theologie zumeist die Stellung derer nicht, die sich in Jesus von Gott selbst ergriffen wissen und ihn darum als die endgültige Offenbarung Gottes an uns und als den Herrn der Christenheit erkennen, ohne ihm wesenhafte metaphysische Gottheit beizulegen; vollends bei den modernsten kritischen Theologen, die Jesus lediglich als einen, obschon den größten, religiösen Heros auffassen, sieht sie höchstens katholischen Heiligendienst oder moderne Heroenverehrung[1]).

Für die positive Lehrbildung öffnen sich nun zwei Wege; manche Theologen suchen einen organischen Zusammenhang mit dem kirchlichen Glaubenszeugnis und dem Dogma aufrecht zu halten und erstreben nur bessere dogmatische Konstruktionen, die andern begnügen sich mit dem Rückgang auf die Bibel, der religiös-kritischen Ordnung und wissenschaftlichen Ausprägung der biblischen Vorstellungen.

Wenn wir zunächst den ersten Weg betreten, so begegnen wir bei Kunze (Die ewige Gottheit Jesu Christi, 1904) und Ihmels (Centralfragen, S. 81 ff.) zwei sehr konservativen Versuchen der Fortbildung. Immerhin gehen beide in noch höherem Maße als schon die Kenotiker vom geschichtlichen, evangelischen Jesus aus. Daher behaupten sie die volle menschliche Persönlichkeit Jesu, während nach der lutherischen Kirchenlehre die menschliche Natur

---

1) Die Wortführer der konservativen Theologie sind hier durchaus einig mit nichtchristlichen Angreifern der modernen Theologie wie A. Drews oder Schnehen. — Innerhalb der konservativen Dogmatik betont Schnedermann dank dem starken historischen Zuge seiner Theologie auch Jesus als das Ur-Subjekt, als den „Anfänger und Vollender" des Glaubens. Er hat die „entscheidende Vollendung und Wendung des Glaubens Israel gebracht, zunächst in eigener Erkenntnis und Erfahrung in seiner Seele und sodann in Verkündigung und Lehre an die Genossen des israelitischen Glaubens, und zwar beides nicht nur mit voller Gewißheit, sondern auch in Verknüpfung mit seiner eigenen Person als zur Durchführung des Neuen berufen." Das Erstaunliche und Einzigartige dieser Wendung machte ihn dann zum Objekt des Glaubens als Gottes Offenbarung und als den zum Messias Berufenen (Das Wort vom Kreuze, 1906, besonders S. 71 f.).

ihre Hypostase nur in der göttlichen findet (s. oben § 43, 1 a). Eine Beschränkung des menschlichen Elements durch das gottheitliche soll desto weniger versucht werden, als es sich nicht um ein Nebeneinander der beiden Bestandteile handelt, sondern darum, „daß gerade in dem menschlichen Leben Jesu göttliches Leben uns begegnet“ (Ihmels, Centralfragen, S. 101). Hier stellen sich Ihmels und auch Kunze bewußt auf den von Ritschl gelegten Grund. Freilich kommen sie doch zu ganz anderen Ergebnissen. Kunze möchte wirklich am Menschen Jesus gottheitliche Allmacht, Allwissenheit und Weltregierung aufweisen, was freilich nur mit starken Reduktionen und gewaltsamen Umdeutungen möglich ist. Ihmels macht keinen solchen Versuch. Er stellt im Angesicht des neutestamentlichen Gesamtbildes von Jesu Leben, Selbstbewußtsein und Wirken die Alternative auf: war er ein Schwärmer oder der, der er mit seinem Anspruch auf Gottheit sein wollte? Der Glaube, dem in Jesus Gott selbst begegnet, gibt die Antwort im Sinne der vollen Gottheit Jesu, einschließlich jungfräulicher Geburt und persönlicher Präexistenz. Die erkenntnismäßige Schwierigkeit, die sich aus dem Verhältnis von wahrer Gottheit und wahrer Menschheit ergibt, betont Ihmels stärker als Kunze; er verargt es keinem, wenn er bei der einfachen Konstatierung beider stehen bleibt. Aber er deutet doch unter Berufung auf Schöberlein[1]) an, daß er selbst die Verbindung durch eine Theorie herstellen möchte, die sowohl den biblischen Gedanken der Selbstentäußerung wie den der Unveränderlichkeit Gottes festhält. Wie die Liebe sich in der helfenden Selbsthingabe an Andere zugleich selbst ganz behauptet, so schüttet das göttliche Leben sich ganz in der Wirklichkeit eines Menschenlebens aus, ohne sich selbst aufzugeben (S. 99. 182). In den Einzelheiten der Christologie macht Ihmels mehr Ernst als Kunze mit dem Grundsatz, daß es sich um Glaubenserkenntnis handelt. Kunze sieht z. B. die Auferstehung Jesu schon kraft der geschichtlichen Forschung feststehen (NkchZ 1907, 518 ff.), Ihmels nur kraft des christlichen Glaubens (Wahrheitsgewißheit, [2] S. 324 ff.)

Noch weiter weichen R. Seeberg und Th. Kaftan zurück, und zwar wieder in sehr verschiedener Weise. Freilich haben sie ihre Auffassung bisher fast lediglich popularisierend vertreten, ohne streng wissenschaftliche Gedankenführung. Seeberg geht ganz vom Menschen Jesus aus. Aber es liegt ihm alles daran, „daß die Person des Menschen Jesus sich mit dem persönlichen Gott

1) Schöberlein war ein sehr konservativ gestimmter Vermittlungstheologe; oder anders gewendet, ein sehr milder, durch Theosophie und Mystik beeinflußter Lutheraner, † 1881.

vereinigte und daß dadurch der Mensch Jesus unser Herr wurde". Auch darin bleibt er Ritschl ähnlich, daß er bei Jesus wie bei Gott das Element des Willens betont. Wie schon der fromme Christ sich fortgehend als Träger des göttlichen Willens fühlt, so ursächlich und ohne Brechung durch die Macht der Sünde Jesus; „was uns durch ihn wird, wird ihm aus Gott, und was in uns klein und bruchstückweise, gehemmt und zerstreut geschieht, geschah in ihm ganz". Kanon der Deutung des Lebens Jesu ist ihm vor allem, was der Auferstandene im Evangelium quadraginta dierum vor der Himmelfahrt gesagt hat und nach Seebergs Meinung gesagt haben muß. Auf die Tatsachen der Geschichte und der Erfahrung sucht er nun eine „Hypothese" zu gründen, die dann durch ihren Erfolg, d. h. durch wirkliche Erklärung der Tatsachen selbst „in das Tatsächliche rückt". Sie besteht in der Aussage, daß Gott den Menschen Jesus wie einst den ersten Menschen zu seinem Organ schuf und gestaltete. Sein Leben floß direkt aus Gott. „Der Mensch Jesus war von Gottes persönlichem Willen in jedem Augenblick und für jede Betätigung geleitet." Er ist eine Art Menschwerdung und direkte geschichtliche Auswirkung des göttlichen Heilswillens. Er ist Gott „im Sinne totaler Vereinigung mit Gott, mit Gott, sofern er die Willensenergie ist, daß eine Kirche sei" (s. oben seine Trinitätslehre § 38, 4). Natürlich handelt es sich dann auch nicht um volle persönliche Präexistenz. Eine Brücke zu dem Satze: „Er war Gott, wie der Vater und mit dem Vater" wird vorläufig nirgends geschlagen. (Grundwahrheiten, 12. Vorlesung).

Seebergs Schüler Beth und R. Grützmacher verstehen diese Ausführungen als eine Wiederaufnahme der Dornerschen Gedanken (s. oben § 44, II 3) und bekennen sich wenigstens teilweise selbst dazu. Freilich Grützmacher faßt Dorner vorläufig in sehr ungeklärter Weise mit seinen Gegnern zusammen: „So ganz ohne Sinn war doch die Zweinaturenlehre nicht und auch die Kenotik des 19. Jahrhunderts und I. A. Dorners Entwicklungschristologie dürfte Elemente in sich bergen, deren Verknüpfung und Weiterführung zu einem tieferen Verständnis der Gottmenschheit Jesu führt" (Gegen d. rel. Rückschritt, S. 91). Enger schließt Beth sich an Dorner an (Der Entwicklungsgedanke u. d. Chrtum, 1909, S. 222 ff.). Auch über Einzelheiten wie die Jungfrauengeburt denken beide verschieden. Beth ahnt nur, „daß in jenen evangelischen Erzählungen . . . viel mehr Wahrheit enthalten ist, als manche Schulweisheit sich träumen läßt" (ebenda S. 248). Grützmacher ist dagegen „in der Erfahrung seines Glaubens der wunderbaren Entstehung seines göttlichen Heilands gewiß" und nimmt „aus der offenbarten Ge-

schichte die Kenntnis der Formen, in denen Gott tatsächlich seine Wunder vollzogen hat" (Die Jungfrauengeburt, 1906, BZStr, S. 40).

Gerät nach alledem die modern-positive Gruppe mit ihrer Christologie wieder in die Nähe eines älteren Vermittlungstheologen, so nähert sich Th. Kaftan, der ehedem Kenotiker war, neuerdings stark den konservativen Schülern Ritschls. Ihm erscheint die Jungfrauengeburt ebenso kritisch verdächtig wie religiös wertlos. Die persönliche Präexistenz leugnet er zwar nicht, bleibt aber lieber bei dem Satze, daß Jesus „vom Vater in Ewigkeit geboren", daß er aus Gott hineingeboren sei in die Menschheit. Positiv begnügt er sich mit der Behauptung der wesenhaften Gottessohnschaft Jesu. „Der Mensch Jesus von Nazareth stand in einem schlechthin einzigartigen Verhältnis zu dem lebendigen Gott, einem Verhältnis, das nicht nur niemals sonst gewesen ist, sondern auch keinem erreichbar ist, sintemal es konstitutiv war für seine Person" (Moderne Th, S. 25f.; Zur Verständigung, S. 66). Als das Wesentliche des zweiten Artikels im Apostolikum bezeichnet er: „und das alles durch Jesum Christum, seinen eingebornen Sohn, der durch seine Erscheinung, sein Leben und Sterben und sein Auferstehen der einige Mittler ward zwischen Gott und den Menschen" (Moderne Th, S. 37).

Kaftans Lehre bedeutet außer einer verstärkten Aufnahme Ritschlschen und Lutherschen Geistes zugleich eine Wendung vom Dogma zur Bibel. So führt er unwillkürlich auf den zweiten Weg, d. h. zu den Theologen, die im Biblizismus wurzeln. Kähler[1]) erkennt die Gewißheit, daß wir in Christo Gott haben, als die Hauptsache; aber sie scheint ihm schwer festzuhalten, ohne daß wir, wenn schon in rechter Bescheidenheit, auch einigermaßen einsehen, wie die Einheit von Gottheit und Menschheit in ihm vorhanden ist (Kreuz, S. 8). Jene Hauptsache nun gewinnt für ihn sofort die Form des Bekenntnisses zur Gottheit Christi. Dazu führt ihn schon das Ansehen der Bibel, zwar nicht einzelner Stellen aber ihres Gesamtgeistes, der überdies in seiner Eindruckskraft durch die Erfahrung aller Höhenzeiten der Kirchengeschichte unterstützt wird. Recht wichtig wird dieses biblisch-geschichtliche Zeugnis freilich erst dadurch, daß es sich in ein entscheidendes Erlebnis umsetzt. Denn ohne das Bekenntnis zur Gottheit Christi glaubt er keine Gewißheit der Gotteserkenntnis, keinen Freimut des Gebetes an Christus und keine Zuversicht für den Sieg des Glaubens haben zu können (Zeitfragen, II 146 ff.). Wie schon in diesen popularisierenden Ausführenden ein bloßes Postulat mitwirkt, so auch im

1) Vgl. außer seiner Wissenschaft der chr. Lehre noch: Das Kreuz Grund u. Maß für d. Christologie, 1911, BFchrTh; Dogmat. Zeitfragen, II. B.

spezifisch dogmatischen Zusammenhang. Hier lehrt Kähler: „Wesenszusammenhang mit dem überweltlichen Gott und nicht bloß Ausnahme von erfahrungsmäßiger menschlicher Beschaffenheit ist erfordert, um die Selbständigkeit Jesu gegenüber der Menschheitssünde, seine Berufsübung in ihrer erzeugenden Macht und übergeschichtlichen Wirkung und seinen Lebensausgang in seiner Unterschiedenheit von der durch ihn vermittelten menschlichen Vollendung zu erklären" (Lehre, S. 336). Die Vereinigung der Gottheit und der Menschheit denkt Kähler als eine „Wechselwirkung zweier persönlicher Bewegungen, nämlich einerseits einer erzeugenden Wirkung von dem Standpunkte der ewigen Gottheit, anderseits einer aufnehmenden Wirkung von dem Standpunkte der werdenden Menschheit aus", oder als „die fortschreitende sittliche Aneignung des gottheitlichen Lebensinhaltes von Seiten der persönlichen Leibesseele Jesu" (Lehre, S. 339). Auch er ist sich dabei des Anschlusses an I. A. Dorner bewußt (S. 342). Doch soll jeder christologische Satz sich am Kreuze orientieren; die Tatsache des Kreuzes verpflanzt die ganze Christologie „aus der Metaphysik und ihrer zeugungsunfähigen Denknotwendigkeit in die Geschichte und damit in das Reich unserer Wirklichkeit" (Kreuz, S. 13).

Auch Schaeder faßt sowohl die Gottheit als die menschheitliche Lebensform Jesu scharf ins Auge. Er sucht dabei wenigstens ein Stück weit in die innergöttlichen Lebenszusammenhänge einzudringen. Und zwar betont er einerseits die volle persönliche und ewiggottheitliche Präexistenz des Sohnes und seine Beteiligung an der weltschöpferischen Tätigkeit Gottes überaus kräftig, beschränkt aber anderseits seine Gottheit, indem er sie als Gottessohnschaft in ewiger Abhängigkeit von Gott auffaßt. Der Sohn ist nur ein subordiniertes Glied der Trinität. Darum ist auch seine Menschwerdung nicht seine Eigentat, sondern eine Tat Gottes an ihm, eine allmächtige Umsetzung seiner Seinsweise durch Gott (s. oben § 38, 4; Zur Trinitätsfrage, S. 19 ff.; Die Christologie d. Bekenntnisse u. d. moderne Th, 1905, BFchrTh; Theol. Literaturblatt 1911, S. 235 f. u. a.).

Die größte religiöse Tiefe und Freiheit erreicht innerhalb seiner Gruppe trotz oder dank seiner wirklich biblischen Haltung Schlatter. Für ihn ist „das Amt des Christus" der Ausgangspunkt der Christologie. Darin ist die Einzigkeit seiner Sendung und seines Werkes, seine ganze eigentümliche Verbindung von Dienst und Herrschaft begründet. So geht denn auch Schlatter vom geschichtlichen Jesus aus, und in der Deutung seines Werkes von seinem Selbstbewußtsein. Alles Reden Jesu ist Selbstaussage, ist Christologie, „nicht im Sinn der griechischen Theologen, die sich zu verdeutlichen suchten,

wie Gott in ihm gegenwärtig war, sondern so, daß er seinen Hörern sagt, was er von ihnen verlange, wodurch sie ihn verlieren, was er ihnen gewähre“ (Dogma, S. 346). Im Mittelpunkte steht die ewige Gottessohnschaft, in dem Sinne, „daß das, was in der Zeit war und geschah, aus der Ewigkeit stammte und das, was der irdische Christus ist, eins mit dem sei, was Gott ist“ (S. 357). Wenn wir von seiner Ewigkeit und Gottheit sprechen, so wollen wir nicht darüber spekulieren, sondern aussagen, „wie wir unser Verhältnis zu ihm bestimmen, als was er uns gilt und wie wir ihn werten, . . . daß wir uns unter ihn stellen mit völligem Glauben und ganzem Gehorsam“ (S. 359). Eingeschlossen darin ist die Gewißheit, daß Jesu Werk sich nirgends vom Wirken des Vaters trennt. Daher spricht Schlatter auch von der Allgegenwart Jesu. Zwar gibt ihm Gott einen Platz an seiner Seite, aber er läßt ihn zugleich überall bei seinen Gläubigen sein — woraus freilich nicht auch die Allgegenwart des Leibes Christi gefolgert werden soll (S. 365 f.). Auch die Jungfrauengeburt behauptet Schlatter; sie war nicht nötig, um Jesum über den Zusammenhang der Erbsünde zu erheben, bezeichnet ihn aber als die Gabe Gottes an die Welt. Doch hält er das für bloße Theologie und fordert nur, daß der Christ sich mit der Absicht des Bekenntnisses zur jungfräulichen Geburt eins fühle (356. 641 f.). Zwischen dem Wirken des Erhöhten und dem des Geistes macht er sachlich keinen Unterschied. Verschieden ist nur die Weise ihres Wirkens. Die des Erhöhten verbindet sich mit der Erinnerung an Jesus; ist aber „die produktive Macht unsres Eigenlebens zu Gott hin gewendet, so sprechen wir mit Grund von der Wirkung des Geistes“ (S. 378). Die Herrmannsche Formel, die Gottheit Jesu sei ein Glaubensgedanke (s. oben § 44, II 4), hält Schlatter für wohlgeeignet, „den alten Mißbrauch der Christologie zu überwinden“. Nur soll sie nicht „mit den psychologischen Theorien der Kantianer vermengt werden“ und sich nicht mit der Vorstellung verbinden, „der Glaube sei eine frei bildende, aus sich selbst heraus produktive Kraft, so daß er nicht an die Wahrheitsregel gebunden und nicht auf das Wirkliche gerichtet bleibt, sondern sich das Recht zuspricht, festzustellen, was er wünscht“ (S. 358 f.). Da natürlich Herrmann beide Forderungen anerkennen wird, darf eine weitgehende Übereinstimmung behauptet werden. Die Theorien über die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Jesus verwirft Schlatter sämtlich; denn keine natürliche Analogie reiche zu ihrer Verdeutlichung aus. Der die Persönlichkeit des Christus hervorbringende Vorgang besteht in der Hervorbringung des menschlichen Wollens aus dem göttlichen, und zwar des menschlichen Wollens mit seiner Leiblichkeit und naturhaften

Art; „Gott öffnet sich für den Menschen und nimmt ihn zu einer vollkommenen Gemeinschaft in sich auf“ (S. 364).

Gerade Schlatters Ausführungen zeigen deutlich: je reiner religiös und persönlich die konservativen Theologen sprechen, desto weniger unterscheiden sie sich von den Schülern Ritschls. Die alte Christologie darf auch auf dieser Seite der Theologie als aufgelöst gelten, oder vielmehr als religiös überboten. Die Versuche der Modernisierung sind trotz angestrengtester Arbeit erfolglos geblieben; auch wo man nur eine Fortbildung will, bahnt man tatsächlich eine Umprägung an, und zwar im biblischen Geiste und zugleich in der wissenschaftlichen Tendenz, die seit Schleiermacher und Ritschl die kritische Theologie leitet. Daß man in den theologischen Konsequenzen der religiösen Stellung zu Jesus, vor allem auch in Einzelheiten wie der Jungfrauengeburt, der Präexistenz und der Auffassung des Erhöhten zu andern Ergebnissen kommt, ist Folge der Stellung zur Bibel, zum metaphysischen Postulat und zum religiösen Geheimnis (S. 579 f.). Den Ausschlag aber gibt nicht dies, sondern die religiöse Würdigung des neutestamentlichen Jesus. Sie weicht nirgend weit von dem Worte ab, das auch bei den kritischen Theologen häufig wiederkehrt: Gott in Jesus. Und alle kritischen Theologen werden dem konservativen Feine zustimmen, wenn er die Bedeutung Jesu darin sieht, daß er „fort und fort die Menschheit auffordert, durch seine Person sich zu Gott führen zu lassen und zu ihm ein persönliches Verhältnis zu gewinnen“ (Inwiefern ist Jesus ein Offenbarer Gottes, 1906, S. 12). Zahlreichen kritischen Theologen wird er damit sogar viel zu wenig sagen.

II. Das Werk Christi.

1. Unbedingte Verteidigung der Kirchenlehre. — Eine solche ist auch beim Werke Christi kaum von irgend einem namhaften Dogmatiker der letzten Jahrzehnte unternommen worden — außer von Philippi (Glaubenslehre, IV, 2 24 f.). Er hält an dem Satze fest, Gott würde Billigung der Sünde bekunden, wenn er nicht wesentlich durch Strafe gegen sie reagierte; er müsse stellvertretende Genugtuung einfordern, um eine Vermittlung zwischen seiner Güte und seiner Strafgerechtigkeit herbeizuführen und das Recht aufrecht zu erhalten. Andernfalls würde er willkürlich verfahren. Die Einforderung der Satisfaktion schließe aber die Sündenvergebung nicht aus; denn die Schuld bezahlten nicht die Sünder, sondern Gott selber in seinem Sohne; dadurch werde die Bezahlung weder illusorisch, da der Sohn persönlich vom Vater verschieden sei und auf unserer Seite stehe, noch unsittlich, da der Unschuldige

freiwillig für fremde Schuld sich strafen lasse. Ferner lasse sich eine solche Übertragung oder Übernahme der Schuld und Strafe sehr wohl rechtfertigen, obgleich es sich dabei nicht um etwas Dingliches, sondern um etwas Persönliches handle. Denn ein Volk könne sich in seinem Fürsten zusammenfassen, die Idee der Bürgschaft sei allgemein anerkannt, Schuld wirke in Familien und Stämmen fort, bis sie durch den Tod eines Unschuldigen gesühnt sei, die unschuldige Antigone sühne den Frevel des Hauses des Laios; kurz, es lasse sich durch Repräsentation „gleichsam“ eine Identität der Personen herstellen auf teils physischer teils ethischer Basis oder auf der der Einheit der Natur und der Liebe. Als unser Bruder könne Christus unsere Schuld durch Erleidung der uns gebührenden Strafe sühnen, und er habe in der Tat nicht nur den zeitlichen, sondern (als Gottmensch) den intensiv unendlichen und den ewigen Tod erlitten, so daß die unendliche Intension seiner Leistung gleichwertig sei für die unendliche Extension der Verhaftung, die sich über alle Menschen erstrecke. Zur stellvertretenden Strafduldung habe aber ohne Nimisfactio Christi stellvertretende Gesetzeserfüllung hinzutreten müssen, damit die Sündenvergebung zugleich Gerechtsprechung würde (S. 158—174).

Was den unendlichen Wert der Leistung Christi betrifft, so will er ihn nicht mit Thomasius daraus ziehen, daß sie als Einzeltat zugleich die Bedeutung einer Gesamttat der Menschheit habe, sondern daraus, daß man den metaphysischen Wert der Person ergänzend zu dem ethischen der Tat hinzurechnen dürfe. Auch im übrigen ist ihm Thomasius (Christi Pers. u. W., III 1) noch nicht kirchlich genug (S. 234 f.). Aber er sieht, wie dieser, in der Versöhnung die Aufhebung einer inneren Spannung (zwischen Gnade und Gerechtigkeit) in Gott selbst, nicht das Offenbarwerden, sondern die Bewirkung des Gnadenverhältnisses; in der Sühne etwas, was sich von der Strafe nur dadurch unterscheide, daß in ihr die Strafe nicht bloß erlitten, sondern zur Tilgung der Schuld gelitten und so gelitten werde, daß dieser Zweck dadurch erreicht werde; in dem leidenden Christus Objekt eines göttlichen Strafgerichts.

Philippi hält also die orthodoxe Lehre durchaus aufrecht. Aber er hat keineswegs dargetan, daß die juristische Betrachtungsweise deshalb erforderlich und möglich werde, weil Gott die Sünde nicht ohne weiteres vergeben kann; er hat nicht gezeigt, wie es in Gott Eigenschaften geben kann, die einer wirklichen Ausgleichung bedürfen. Er hat weder bewiesen, daß die alttestamentlichen Opfer, mit denen der Tod Christi in Analogie gestellt wird, auf die Umstimmung Gottes vom Zorn zur Gnade angelegt sind, noch begreif-

lich gemacht, wie es Gott möglich ist, einen Unschuldigen und des Schuldgefühls Unfähigen zu strafen. Die von der Antigone hergenommene Analogie weist auf nicht sowohl christliche als hellenische Voraussetzungen für diese Art von Stellvertretung.

2. Erweichungen der orthodoxen Theorie. — Der ethisch-religiöse Geist und der verstärkte Einfluß der Bibel hinderten in der Repristinationstheologie doch zumeist die volle Wiederaufnahme der altprotestantischen Kirchenlehre. Auch die Bestreiter Hofmanns (s. oben § 44, III 3) wollten doch das juristische Verständnis des Werkes Jesu abstreifen. So bildeten sich verschiedene Erweichungen, meist Versuche der Vermittlung zwischen Bibel und Kirchenlehre. Hier seien wenigstens zwei genannt.

Geß (J f. deutsche Th 1857, S. 679 f., 1858, S. 713 f., 1859, S. 467 f.; StKr 1889) stellt in Abrede, zwar nicht daß der Kreuzestod Christi ein Gericht Gottes über den mit unseren Sünden beladenen Christus gewesen sei, wohl aber daß Christus den Zorn Gottes als Zorn wider ihn selbst, sein Leiden als eine ihm angetane Strafe Gottes empfunden habe (was eine Selbsttäuschung eingeschlossen hätte). Aber allerdings gibt er zu, daß Christus „den Fluch im Tode", das „innere Geschiedensein der Seele von Gott" oder das Fremdsein Gottes geschmeckt habe; ja er lehrt, nur Er habe den Fluch der Sünde wirklich, d. h. so, wie er von Gott gemeint sei, schmecken, heilig (Gott verherrlichend) und eben dadurch sühnend tragen können; Christi Tod habe also genugtuende Kraft gehabt, sei Erweisung der Gerechtigkeit Gottes gewesen; es komme ihm daher stellvertretende Bedeutung zu. Nicht als Leiden an sich, sondern als heiliges, Gott preisendes Leiden sühne Christi Leiden. Daß in der stellvertretenden Genugtuung Christi eine Ausgleichung zwischen der göttlichen Liebe und Heiligkeit gegeben sei, bestreitet Geß; die Heiligkeit selber verlange ebensowohl Errettung des Sünders, als Vergeltung der Sünde. Der Heilige sei die Liebe, weil er der Heilige sei. Endlich leugnet er, daß die kirchliche Vorstellung von der obedientia activa als Erfüllung des von uns nicht erfüllten Gesetzes neben dem leidenden Gehorsam biblisch sei. Befriedigend ist übrigens die von Geß versuchte Lösung schwerlich; namentlich ist schwer zu begreifen, daß Christus zwar nicht einer wider ihn selbst gerichteten göttlichen Strafe, aber dennoch dem göttlichen Gericht unterstellt gewesen sein soll. Diese Theorie dürfte im wesentlichen auf das arminianische Strafexempel hinauslaufen, freilich mit dem Zusatz, daß Christus vermöge seiner Heiligkeit als allein dazu befähigt hingestellt wird, den Fluch der Sünde in vollem Maße zu erkennen und anzuerkennen.

Sehr nahe steht Frank der Kirchenlehre (Chr. Wahrheit, II § 35). Er spricht von einer Untergebung Christi unter das göttliche Strafverhängnis in dem Sinne, daß Gott den auf Verbrecher gelegten Fluch an ihm vollzogen habe, und nimmt dabei noch unmittelbarer als Philippi eine über die Repräsentation hinausgehende Identität zwischen dem zweiten Adam und der Menschheit an. Er betont mehr als die Kirchenlehre die durch den Gehorsam Christi herbeigeführte Bewältigung Satans, leugnet hingegen, daß Christus die Strafe erduldete, welche die verdammte Menschheit zu erdulden gehabt haben würde (den ewigen Tod; Christus habe das Lösegeld für die Gefangenen gezahlt, habe aber nicht gelitten, was die Gefangenen hätten ausstehen müssen, wenn sie nicht erlöst worden wären), leitet die gesamte Heilsveranstaltung von Anfang bis Ende lediglich aus der freien Liebe Gottes ab und verwirft die übliche Koordination der sog. drei Ämter Christi. Es sei untunlich, die sühnende Leistung Christi unter dem Titel des priesterlichen Amtes abzuhandeln; das prophetische und das königliche Amt aber wiesen auf die unter dem priesterlichen beschlossene Sühnung hin oder zurück, setzten sie als vollbracht oder zu vollbringend voraus. Die Ausübung der königlichen Funktion falle nämlich wesentlich jenseits der Erniedrigung und vollziehe sich mittels der prophetischen Tätigkeit. Wie letztere ordne sich ferner auch die priesterliche Interzession den Betätigungen des königlichen Amtes ein. Eine Ergänzung der Kirchenlehre liegt in der bei Frank wie bei Hofmann stark hervortretenden Hinweisung darauf, daß in dem sühnenden Heilsmittler die erneuerte Menschheit Gottes prinzipiell gesetzt und vorhanden sei.

3. Die konservative Theologie der Gegenwart. — Sie hält weithin an der Überzeugung fest, daß Hofmann wichtige Bestandteile der biblisch-kirchlichen Anschauung preisgegeben habe. In einer Reihe von Punkten aber fühlt sie sich einig mit ihm, d. h. auch mit breiten Schichten der kritischen Theologie. Ihmels erklärt zusammenfassend: „Es dürften vor allem vier Momente in Frage kommen. Erstlich und vor allem wünscht man überall die entscheidende Bedeutung der Person Christi nachdrücklich zu betonen. Das bedeutet eine grundsätzliche Ablehnung des wesentlich dinglichen Verständnisses des Werkes Christi bei Anselm. Damit hängt das zweite eng zusammen, daß auch konsequenter jeder Isolierung des Todes Christi gewehrt werden und der Tod Christi nur im engsten Zusammenhang mit dem ganzen Leben verstanden werden soll. Wird damit bereits das Moment der Freiwilligkeit schärfer zur Geltung gebracht, so ist man zum dritten wieder darin eins, daß auch da, wo der Begriff der Strafe festgehalten wird, er doch zu dem Begriff der

Sühne vertieft wird. Das alles bedeutet aber, daß an Stelle rechtlicher Kategorien überall die biblisch-ethische Betrachtungsweise zu ihrem Recht kommen soll. Dem entspricht endlich, daß auch der Gedanke unserer Vertretung durch Christus sofort in dem religiös-ethischen Sinn der heiligen Schrift gefaßt wird" (Centralfragen, S. 116 f.). Diese vier Punkte sind tatsächlich bezeichnend für die Bestrebungen der heutigen konservativen Theologie[1]). In ihnen ist auch ein besonderer Punkt enthalten, der in früheren dogmatischen Kämpfen eine erhebliche Rolle gespielt hatte: man verzichtet darauf, als Erfolg des Werkes Christi eine Umstimmung Gottes vom heiligen Zorn zur vergebenden Liebe zu bezeichnen, und faßt energisch Gott als das eigentliche Subjekt, Jesus als das Organ des Heilswerks. Nicht nur Ihmels (S. 122) und andre die Kirchenlehre weiterbildende konservative Dogmatiker tun es, sondern auch überwiegend apologetisch gestimmte Theologen wie W. Walther (Das Erbe d. Reformation im Kampfe d. Gegenwart, 2. Heft: Rechtfertigung oder rel. Erlebnis, 1904, S. 74).

Im positiven Aufbau der Lehre treten nun erhebliche Verschiedenheiten ein[2]). Ihmels formuliert das, was es aus der kirchlichen Lehrentwicklung zu behaupten gelte, mit den Worten: „Christi Lebenswerk soll als Realgrund unserer Gottesgemeinschaft und daher in erster Linie in seiner Bedeutung für die Stellung Gottes zu uns gewürdigt werden" (S. 117). Die Vorbedingung für das Verständnis liegt in dem stets erneuten und doch vergeblichen Ringen des Menschen gegen seine Sünde; es macht empfänglich für die weitere Erfahrung, „daß Gott nur durch Gericht hindurch vergeben konnte" (S. 131). „Gott hat die Neubegründung der Gemeinschaft mit ihm im Werk Christi so vollzogen, daß er in Christo, der die Sache der Menscheit ganz zu seiner Sache gemacht hatte, die Sünde richtete und vergab, — in den Satz ließe sich zuletzt alles zusammenfassen" (S. 126). So kommt beides zu seinem Rechte, daß Christus auf Seite der Menschen und daß er auf Seite Gottes steht. Eine genauere Durchführung seiner Gedanken hat Ihmels bisher noch nicht geboten. Er betont aber zum Schluß nochmals, „daß es in Jesu Christo zu einer vollendeten Selbstdarbietung Gottes an die sündige Menschheit

1) Ganz unvertreten ist freilich auch heute die Kirchenlehre des 17. Jahrhunderts in der dogmatischen Literatur noch nicht. Kölling, Die Satisfactio vicaria, 2 Bde., 1897—99, ist das umfangreichste Beispiel.

2) Einen besonderen und zwar historischen Zug hat auch hier die Auffassung Schnedermanns (s. oben Nr. I 3). Er fordert eine innigere Verbindung des Kreuzestodes mit Israels Glauben und Geschichte auch in der Dogmatik. Doch hat er selbst noch keinen vollgiltigen Entwurf dazu gegeben (Das Wort vom Kreuze, 1906, S. 72 ff.).

in der Form der Versöhnung und zu einer Aufrichtung des Reiches der Gottesgemeinschaft in seiner Person gekommen sei. Das wäre aber sofort näher dahin zu präzisieren, daß die Aufrichtung dieses Reiches doch nur durch das Wirklichkeit geworden ist, was Jesus durch sein ganzes Lebenswerk für uns geworden ist" (S. 133).

Tritt bei einer so allgemeinen und erfahrungsmäßigen Haltung der Unterschied von der Ritschlschen Theologie nur wenig hervor[1]), so geschieht dies deutlicher z. B. in dem obschon kurzen, so doch umfassenden Aufriß von Bachmann (Grundlinien; Die Bedeutung des Sühnetodes Christi für d. chr. Gewissen, 1907; Vom Zeugnis des Gewissens hin zu Christi Kreuz, NkchZ 21, 1910, 11—54). Die tiefste Erfahrung des Heilswerks ist ihm, daß „der in der Offenbarung durch Christus wirksame Gott von der Sünde zugleich überführt und vergebend reinigt" (Grundlinien, S. 16f.). Bei der genaueren Deutung tritt ihm wie Ihmels die Frage in den Vordergrund, ob durch Christus „nur ein neues Verhalten gegen Gott urbildlich und fortzeugend begonnen ward oder ob durch ihn zugleich ein neues Verhältnis zwischen Gott und der Menschheit begründet und verwirklicht ward" (S. 93). Den Unterbau bildet die „vorbereitende Heilsgeschichte". Sie besteht in dem Verhältnis von Gesetz und Verheißung. Beide sollten in organischem Zusammenhang das auserwählte Volk heranbilden zur Verwirklichung des Heils. Infolge der Sünde aber treten sie aus einander und in Spannung (S. 74f.). Jesu Werk war dann die Erfüllung beider und damit die Auflösung der Spannung. — Im einzelnen wird das Schema der drei Ämter angewandt. Das prophetische Amt besteht darin, daß Jesus „die erlösende Gnade vollkommen offenbarte und die Menschheit in den Stand setzte und anleitete, durch ihn und an ihm die Wahrheit von Gott und seiner Liebe zu erfassen"; das königliche „darin, daß er den Heilswillen Gottes zu der das Menschenleben bestimmenden Macht erhob, indem er die Verwirklichung desselben im äußeren und vor allem im inneren Leben der Menschheit begründete und die Menschheit dazu befähigte und bestimmte, durch ihn ein Leben aus Gott als dem Vater der Liebe zu leben". Zentral aber ist die hohenpriesterliche Funktion. Sie besteht darin, daß Jesus „den Gerichtsstand der Menschheit erduldet und zugleich abtut und so, Gotte genugtuend, für die Menschheit den ewigen Erlösungs- und Vergebungswillen vollkommen begründet und innergeschichtlich verwirklicht und dadurch die Menschheit befähigt und berechtigt, im Frieden der Versöhnung mit Gott zu stehen"

1) Auch Ecke zitiert die Aussagen der Ritschlschen Theologie offenbar mit dem Bewußtsein der Übereinstimmung wenigstens im Notwendigsten (Unverrückbare Grenzsteine, 4 S. 79 f).

(S. 95 ff.). Die Auferstehung bedeutet dann, daß Gott Christum mit dem Ertrag seines Lebens und Sterbens der Welt zum lebendigen, aber unsichtbaren Herrn und Heiland darreicht; sie ist also die Krönung der in der geschichtlichen Erscheinung Christi gegebenen Heilstatsachen (S. 98). Die besondere Bedeutung des Sühnetodes Jesu im Verhältnis zu der seines sonstigen persönlichen Wirkens beschäftigt Bachmann vor allem in den beiden Abhandlungen. Erst der Sühnetod sei es, der das Gewissen nötigt und befähigt, sich mit der Sünde aus einander zu setzen, „sofern sie prinzipieller und radikaler und universaler Natur ist“ (Sühnetod, S. 25); und erst in ihm „verwirklicht die vergebende Liebe die ihr selbst einwohnenden Bedingungen ihres Daseins im höchsten Sinne“, gibt also die rechte Festigkeit des Friedens mit Gott (NkchZ, S. 35).

Auch hier sind es die vom Biblizismus herkommenden Theologen, die stärker von der überlieferten Lehrart abweichen, vor allem Kähler und Schlatter. Kähler (Lehre; Dogm. Zeitfragen, 2. B.) hält eine Gliederung des Stoffes nach den drei Ämtern nicht für durchführbar und bevorzugt eine zeitliche, aus der Unterscheidung der beiden Stände Christi herausgebildete, mit ihr nicht ganz zusammenfallende Dreiteilung: „Zuerst ist der Stand der Erniedrigung oder das persönliche Werden Jesu unter dem Gesichtspunkte seines Heilswerkes, dann sein versöhnendes Sühnwerk [d. h. sein Todesleiden] und zuletzt der Stand der Erhöhung oder seine persönliche Vollendung als Grund seiner dauernden Heilswirkung zu betrachten“ (Lehre, S. 348). In allen drei Abschnitten sind die leitenden Gesichtspunkte: 1. Die Offenbarung Gottes in der Bezeugung und Betätigung der heiligen Sünderliebe, 2. die Vertiefung dieser Liebe zur Vertretung der Sünder in der sich unbedingt an Gott hingebenden Liebe. — Charakteristisch ist die den dritten Abschnitt füllende, besonders scharfe Betonung der übergeschichtlichen gegenwärtigen Wirksamkeit, die Christus kraft seiner „Erhöhung zu gottgleicher Stellung“ dem Ertrage seines Lebenswerks verleiht. Er sagt darüber: „Der Gottmensch bleibt der Mittler zwischen Menschheit und Gott für alle Folge, indem er seines dreifachen Amtes waltet. Die Wirkungen seines Waltens wird man bis zu seiner vollendeten Wiederkunft lediglich in der Zueignung der Versöhnung durch seinen Geist inne. Ihrer Gestalt nach bilden sie die Fortsetzung seiner prophetischen Tätigkeit. Ihr durchschlagender Erfolg ist aber dadurch bedingt, daß der Erhöhte hohepriesterlich die Gemeinschaft jedes sich bekehrenden Sünders zu Gott vertretend und gewinnend vermittelt und daß er königlich herrschend den Verlauf der Geschichte für die Anbietung der Versöhnung dienstbar macht“ (S. 373). Im

zweiten Abschnitt bleibt Kähler der älteren Kirchenlehre treu, sofern er das Todesleiden Christi als Gerichtsleiden, Strafopfer, Stellvertretung und Genugtuung auffaßt. Allein er übernimmt zugleich alle modernen Vertiefungen dieser Begriffe: die Ersetzung der sachlichen und juristischen durch persönliche und religiös-sittliche Gesichtspunkte, die organische Verbindung des Leidens mit der Bedeutung der Person und des Berufslebens Jesu, den Begriff der zur Aneignung dargebotenen Sühnung und den der Bürgschaft dafür, daß es bei den Gläubigen zur Nachfolge seines Gehorsams und seiner dienenden Liebe kommen wird.

Noch selbständiger verfährt Schlatter. Im Mittelpunkt steht bei ihm entsprechend dem Selbstzeugnis Jesu das Christus-Amt, d. h. das königliche Amt. Und zwar will er durch dessen Betonung die Schätzung Jesu als Genius, Heros oder Idealmensch überbieten: Während der Genius und Heros sich nur durch die Entfaltung seiner Kräfte wohl- oder übeltuend über die anderen erhebe, und der Idealmensch nur kraft religiös-sittlicher Vollkommenheit sein Leben zu einem vollendeten Kunstwerk gestalte, sei Jesu Ziel nicht seine eigene Darstellung oder Verherrlichung, sondern der einzigartige Dienst, den er für Gott in der Welt vollbringen soll (Dogma, S. 305 ff.). Der Christus übt nun seine königliche Herrschaft durch das Wort, das den ganzen Bestand unseres Lebens, unser Denken und Wollen erweckt und gestaltet, „in allen mit immer neuer Individualisation, immer so, daß seine Gabe unser Eigentum wird, das in dieser Begrenzung nirgends vorhanden ist als in uns“ (S. 311). Ebenso wichtig aber wie sein Wort ist sein in Berufstreue vollzogenes königliches Handeln, sein Kreuz. Es hat richterliche Bedeutung; „denn so bewirkt er, daß das Recht an denen geschieht, die sich Gott widersetzen und den Bußruf umsonst empfangen“ (S. 317). Zugleich übt der Christus durch den Todesgang im Dienst der göttlichen Liebe das vollständige Vergeben. Aber das Kreuz Jesu war noch mehr als Berufstreue im gewöhnlichen Sinn. Denn diese würde seinen Tod nur als ein geduldiges Erleiden der Verfolgung erscheinen lassen. Tatsächlich aber bedeutet er etwas anderes: Jesus begehrt seine Herrschaft nur im Gehorsam gegen Gott, nur so, daß er „durch Gott zum Herrn werden will, darum mit dem völligen Vertrauen, das sterben kann und Gott alles, seine Arbeit, seine Ehre, sein königliches Recht, übergibt“ (S. 320). Indem er durch Leiden und Sterben Gott seinen Gehorsam darbringt, „heiligt er Gottes Recht und bezeugt ihn als den, der dem Ungehorsam und Unglauben der Menschen dadurch widersteht, daß er ihn sterben heißt“ (ebenda). So versöhnt er den Menschen mit Gott; denn dadurch daß Gott in ihm verzeiht,

„erlangt er die Macht, verzeihen zu können, . . . und wird zum Christus, der mit Gottes Gnade gnädig zu sein und mit Gottes Ruf den Sünder zu berufen vermag“ (S. 321). — Den Begriff der Sühne wendet auch Schlatter an, und zwar im Sinne der „Anerkennung des Rechtsbruchs, die die Bedingung für die Vergebung ist“ (ebenda). Aber er genügt ihm nicht. Denn es handelt sich dabei nur um Beseitigung eines Hindernisses, um etwas Negatives. Positiv spricht erst der Begriff der Versöhnung den Ertrag des Todes Jesu aus. Die Stellvertretung besteht darin, daß er von der Welt her den Tod, sie von ihm das Leben empfängt, daß also der, der hat, für den eintritt, der nicht hat. Notwendig war sein Tod nicht wegen irgend einer rationalistisch konstruierten, über Gott stehenden Notwendigkeit, sondern deshalb, weil „so der göttliche Wille vollständig für uns wirksam wird, Gottes Geschiedenheit von uns und seine Gemeinschaft mit uns, die unbewegliche Herrschaft des Gesetzes und die schöpferische Vollmacht der Gnade“ (S. 323). Endlich die Auferstehung ist nicht einfach als Beweis für die Aussage Jesu zu werten, sondern als krönende Betätigung der göttlichen Gnade: sie gibt der Welt den Christus wieder, als den, der sein Werk in Gottes Macht herstellt. Das Haupt der Gemeinde hat die Herrlichkeit des ewigen Lebens; daraus ergibt sich auch für uns die Befreiung von den irdischen Zielen und die Gewißheit des ewigen Lebens. Wenn so die Auferstehung zeigt, daß der Ertrag der irdischen Arbeit Jesu ins Jenseits hinüber reicht, so wird diese dadurch nicht entwertet, sondern für uns Grund und Inhalt der Religion; auf sie „bezieht sich der Glaube und Gehorsam der Seinen, und der Fortgang der göttlichen Regierung geschieht durch seine Boten, die sein auf der Erde geredetes Wort hörten und sein hier vollbrachtes Werk bezeugen“ (S. 336).

Das Ergebnis der neuesten Entwicklungen ist hier ganz ähnlich wie in der Lehre von der Person Christi (vgl. oben S. 486).

Literatur: K. Graß, Zur Lehre v. d. Gottheit Jesu Christi, 1900; E. Cremer, Die stellvertretende Bedeutung d. Person Jesu Christi, 2 1900; W. Lütgert, Gottes Sohn u. Gottes Geist, 1905, S. 33—49; R. Seeberg, Grundwahrheiten d. chr. R, 13. Vorlesung; A. Seeberg, D. Tod Christi in seiner Bedeutung f. d. Erlösung, 1895; E. Kühl, D. Heilsbedeutung d. Todes Christi, 1890; B. Steffen, Hofmanns u. Ritschls Lehren über d. Heilsbedeutung d. Todes Jesu, 1910, BFchrTh (sucht den Fortschritt in der Linie einer Verbindung von Hofmanns und Ritschls Zielen); vgl. auch noch § 44, III 3.

§ 46. Ergebnis.

I. Das Werk Christi.

1. Allgemeines. — Das Werk des Heilsmittlers besteht darin, daß er das vollkommene Leben aus und in Gott, welches er in seiner

Person darstellte, der Menschheit als wirksames Prinzip einpflanzte. Eben hierdurch, näher durch Gründung einer entsprechenden Reichsgemeinde, stiftete er das Reich Gottes oder die Gottesherrschaft in der Menschheit. Wenn man nun, wie wir es getan (I, § 38), die Verleihung der Sündenvergebung nicht als eine bloße Voraussetzung, sondern als ein Moment der Gründung des Gottesreiches betrachtet, zu dem dann die positive Verleihung des hl. Geistes hinzutritt, so ergibt sich schon hieraus eine Unterscheidung der Leistungen und des einheitlichen Lebenswerkes Christi. Aber auch abgesehen von jener Bezeichnung der Momente der Gottesherrschaft folgt aus dem Verhältnis des Reiches Christi zum Reiche Gottes die Doppelstellung, von der bei der Beschreibung seines Werkes auszugehen ist. Als Haupt der Gemeinde des Reiches Gottes ist er der Menschheit gegenüber der Vertreter Gottes, zugleich aber vor Gott der Vertreter der Menschheit, wie schon der theokratische König des Alten Bundes vor dem Volke Gott und vor Gott das Volk vertrat. Wir gelangen so zu der üblichen Gegenüberstellung des Werkes der Erlösung und des Werkes der Versöhnung. Denn ohne Zweifel wird im NT die Vertretung der Menschheit vor Gott als Versöhnung dargestellt. Nicht so zweifellos ist nun freilich die Berechtigung, die andere Seite (namentlich die Befreiung von der Sündenmacht im Gegensatz zur Sündenschuld und zur Getrenntheit von Gott) als Erlösung zu bezeichnen. Denn ἀπολύτρωσις bedeutet in einer Reihe von Stellen (Eph 1 7 Kol 1 14 Rm 3 24 Hbr 9 15) selbst so viel wie Befreiung von der Schuld, Sündenvergebung und Versöhnung. Aber diesen stehen gegenüber Rm 8 23 Eph 1 14 4 30 Lc 1 68 2 38 und 24 21; daher bleibt der seit Schleiermacher (freilich mit Recht nicht in seinem Sinne) üblich gewordene und unentbehrliche Begriff „Erlösung“ als Ausdruck der von der Versöhnung verschiedenen Seite möglich.

2. Christus als Offenbarer Gottes. — Die erlösende Tätigkeit des Heilsmittlers ist wesentlich im prägnantesten Sinne des Wortes offenbarend. Dabei ist jedenfalls an grundlegende Verkündigung des göttlichen Gnadenwillens durch das Wort zu denken, jedoch nicht allein. Vielmehr offenbarte der Heilsmittler den göttlichen Gnaden- und Reichswillen zwar erstens durch das, was er redete, aber auch zweitens durch das, was er tat und freiwillig litt, und drittens überhaupt durch das, was er war. Daß er durch das Wort der Verkündigung sein Bewußtsein von der Sendung, die er empfangen hatte, zum Ausdruck bringen und auch seine Handlungen durch Rede deuten mußte, versteht sich von selbst. Aber er durfte, was ihn selbst erfüllte, nicht nur lehrhaft offenbaren, sondern er mußte es in die Menschheit, zunächst soweit sie zeitlich und räum-

lich ihn umgab, hineinleben, handelnd zur Darstellung bringen. Indem er, seines Berufes und der ihn erfüllenden Kraft einmal gewiß geworden, sich innerlich vollständig zum Werkzeug jenes Berufes heranbildete, sein gotteiniges Leben auf einen Kreis von Jüngern zu übertragen begann, seinen Widersachern gegenüber sein Zeugnis für die Wahrheit und seinen Messiasberuf fortsetzte, und zwar bis zum Tode, bahnte er durch Tathandlung den Organismus der Gnadenkräfte an, den Gott auf Erden herstellen wollte; sobald die Gemeinde dieses Lebenswerk als Ganzes anschaut, empfängt sie eine aus der Verwirklichung hervorleuchtende Offenbarung des göttlichen Liebeswillens (in dessen Verdolmetschung Christi Lebenswerk aufging), wie sie bloße Worte auch des erhabensten Mundes nicht geben konnten. Diese Offenbarung war bereits eine vollständige Auswirkung des Logos oder göttlichen Offenbarungsprinzips, die Ausführung des wesentlichen göttlichen Offenbarungswillens, insofern ein Aktuellwerden des ewigen Wortes. Aber eine Fleischwerdung, d. h. eine Verwirklichung in einem lebendigen, persönlichen Wesen, konnte die Offenbarung nur genannt werden im Hinblick auf das, was Christus war. Er ist selbst das Wort Gottes an die Menschen, das persönlich in die Menschheit eingetretene Offenbarungsprinzip. Er war nicht nur Gesandter des Vaters, sondern, wie die Könige der Welt von bloßen Gesandten Botschafter unterscheiden, die eine fürstliche Person selbst repräsentieren, so war er nach seinem Bewußtsein und dem Glauben der Gemeinde für das Erlösungswerk geradezu Stellvertreter Gottes (Gott selbst für uns). „Gott war in ihm“, er war also Gottesträger (θεοφόρος), ja gleichen Wesens mit Gott, weil (geistig) aus Gott erzeugt, — Gottes einzigartiger Sohn, eins mit dem Vater. Freilich konnte er als Mensch nicht Gottes metaphysische Wesensbestimmtheit an sich tragen, obgleich er uns gegenüber absoluter König ist, wohl aber die göttliche (nach unserer Fassung die Liebe, auch die Sünderliebe einschließende) Heiligkeit und die göttliche (das spezifische Eingeweihtsein in Gottes Wesen und Ratschlüsse bedeutende) Alleinweisheit. Eigenschaften wie Demut und Gehorsam gehören in diesen Zusammenhang nicht, wohl aber Barmherzigkeit, Geduld, Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit und Treue. In allem diesem trägt der Gottessohn die Art Gottes an sich und offenbart als Gottmituns (Immanuel) und Gottfüruns den Vater durch das, was er ist. Daher legt er sich göttliche Autorität, namentlich das Privilegium der Sündenvergebung bei, und sein ganzes Werk „ist nicht bloß eine menschliche Tat, sondern vor allem Offenbarung der göttlichen Liebe, Selbstbekundung des göttlichen Heils- und Reichswillens in der Person dessen, der als Erwählter der göttlichen Liebe den ewigen göttlichen

Liebesratschluß mit der Welt und der Menschheit tatsächlich vollzieht" (Lipsius, Hauptpunkte d. Glaubenslehre, S. 29).

Als Offenbarer Gottes ist nun Christus vollendeter Prophet. Aber dieser Titel deckt nicht ohne weiteres die ganze Tragweite des bisher von ihm Ausgesagten.

3. Christi königliche Würde. — Vielmehr liegen in dem Prophetentitel auch Spuren seiner königlichen Würde, die überhaupt so in den Vordergrund tritt, daß man am besten (mit Ritschl) seine ganze Tätigkeit auf sein königliches Prophetentum und sein königliches Priestertum verteilt. Ist Gründung einer ihm untergebenen oder sich hingebenden Gemeinde des Reiches Gottes das Ziel seiner ganzen Tätigkeit, so erscheint er vor allem als König. Ein Moment des königlichen Amtes ist schon die Bildung und Leitung eines Jüngerkreises, aus welchem sich aber nach der Verklärung des Meisters die Stiftung, Leitung, Erhaltung und Vollendung einer bleibenden Erlösungsgemeinde in der Welt und im Unterschiede von der Welt ergab. Verhältnismäßig betätigte also Christus sein Königsamt bereits im Stande der Niedrigkeit; hauptsächlich gehört es jedoch dem Stande der Erhöhung an, in welchem der Erlöser es durch sein Wort und seinen Geist ausübt.

4. Christi Hohenpriestertum. — Als der Vertreter der Menschheit vor Gott, als Versöhner ist Christus königlicher Hoherpriester. Dabei handelt es sich nicht unmittelbar um die prinzipielle Umgestaltung des Verhaltens der Menschheit, sondern um die ihres Verhältnisses zu Gott oder des Verhältnisses Gottes zu ihr; nicht unmittelbar um prinzipielle Überwindung der gottwidrigen Gesinnung oder der Sündenmacht, sondern um Befreiung der Menschheit von der Verhaftung unter Schuld und Strafe; nicht unmittelbar um Darstellung, Mitteilung und Einpflanzung des gotteinigen Lebens selbst, sondern um Abwendung des göttlichen Zornes und Gerichts, also um Versöhnung. Mittelbar beruht allerdings die Versöhnung selbst auf der dem Heilsmittler gelingenden Gewinnung der Nachfolge, auf der Besiegung der Sündenherrschaft; denn dadurch, daß er das Gelingen dieser und die Sicherstellung des gotteinigen Lebens in einer von ihm zu gründenden Gemeinde der Gottesherrschaft dem Vater gegenüber verbürgt, beschafft er die erforderliche Sühne. Aber die Versöhnung besteht vielmehr eben in dieser Bürgschaftsleistung, nicht in der sittlich-religiösen Umschaffung selbst.

Die Sühne erfolgt jedoch nicht in stellvertretendem Strafeleiden, entbehrt überhaupt jedes juristischen Gepräges. Klingt auch der Ausdruck „Rechtfertigung" äußerlich juristisch, so ist doch sein wahrer Kern ein väterliches Verzeihen, und es war ein Fehler der

orthodoxen Lehre, daß die Grundordnung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch in Kategorien gedacht wurde, die vom Rechtsgebiete des Staates hergenommen waren. Rechtfertigung ist auch nicht Begnadigung im juristischen Sinne, sondern sie ist als Sündenvergebung Verzeihung. Dadurch ist nicht ausgeschlossen, daß die gnädige Liebe durch die gleichfalls wesentliche Gerechtigkeit in ihrer Äußerung an eine Bedingung geknüpft ist. Bedingungslos kann auch das väterliche Verzeihen nicht erfolgen. Gott konnte die Sünde der Menschheit nur vergeben, wenn der Stellvertreter der Menschheit ihm die Bürgschaft einer sittlichen Erneuerung, die Bürgschaft einer neuen Menschheit darzubieten vermochte. Dies tat aber Christus als Anfänger der neuen Menschheit und als Begründer einer Gemeinschaft, auf welche er seine Gemeinschaft mit Gott übertragen konnte. Daher kann man zwar nicht sagen, daß die Leistung Christi es Gott dem Vater erst ermöglicht habe, der Menschheit gnädig gesinnt zu sein, wohl aber, daß er es dem Vater ermöglichte, seine gnädige Gesinnung zu offenbaren. Die Voraussetzung und die Grundlage der Versöhnung ist die tatsächliche Verwirklichung eines vollkommen gotteinigen Lebens oder die Darstellung der vollkommenen Gerechtigkeit, die „Herstellung der unbefleckten Priesterpersönlichkeit in der Person des Heilsmittlers“. Der Kernpunkt der versöhnenden Tätigkeit ist sodann sein Leben und Sterben in der Absicht, seine Gemeinschaft mit Gott auf seine Jünger zu übertragen und so der Anfänger der neuen Menschheit zu werden. Er ist der Versöhner als der menschliche Urheber der Gemeinde des Gottesreiches. Er vertritt[1]) die Gemeinde vor Gott, indem er die Bedingungen ihrer Gründung vollständig erfüllt und in ihrer Gründung die Getrenntheit der ganzen Menschheit von Gott in die Gemeinschaft mit Gott als ihrem Vater verwandelt. Sein Tod ist dabei der „kompendiarische Ausdruck für den ganzen Zusammenhang seiner Lebensleistung“.

Aber so wenig der allgemeine Gedanke der Stellvertretung aufgegeben werden kann: Christus hat nicht stellvertretend die Strafe erlitten. Alle Strafe, sagt mit Recht Häring, welche sittlichen Charakters ist, hat zum Zweck die mit dem Schmerze des Schuldgefühls verbundene Erkenntnis, daß man das unverbrüchliche Sittengesetz übertreten habe. Der eigentliche Stachel der Strafe ist das Schuldbewußtsein, und deshalb ist sie ebensowenig wie die Schuld im

1) Dies ist hier nicht in dem besonderen Sinne der kirchlichen Lehre von der intercessio gemeint. Doch kann die Lehre von der intercessio Christi beibehalten werden, wenn man in ihr ausgedrückt findet, daß „das priesterliche Versöhnungswerk Jesu endgültig ist und ohne Aufhören fortwirkt“ (H. Schultz, Grundriß, S. 89).

sittlichen Sinn von einer Person auf die andere übertragbar. Am allerwenigsten kann das Leiden des sündlosen Christus als ein von persönlichem Schuldgefühl begleitetes gedacht werden. Man kann nicht einmal anschaulich machen, daß sich im Leiden Christi der Haß Gottes gegen die Sünde manifestiert habe, so sicher auch dieser Haß als vorhanden zu betrachten ist. Christus war niemals Gegenstand des göttlichen Unwillens, hat sich auch angesichts seines Todesleidens nicht dafür gehalten, er war nie unter dem Gericht Gottes. Selbst angenommen also, er hätte äußerlich dieselben Übel erfahren, die den Sündern als solchen zukommen, so wären sie doch qualitativ für ihn etwas ganz anderes gewesen als für die Sünder, weil ihm eben das Schuldgefühl fehlen mußte. Darum ist er auch den Tod, welcher der Sünde Sold ist, nicht gestorben. Ja, sofern das Schuldbewußtsein die eigentliche Qual in allen Strafqualen ist, kann man auch quantitativ das Leiden Christi den den Sündern zukommenden Höllenstrafen nicht gleichstellen; man kann dies höchstens, sofern man ihm den tiefsten objektiven Schmerz über die Tatsache der Sünde in der Menschheit zuschreiben darf. Diesen mußte er allerdings vermöge seiner Gottinnigkeit tiefer empfinden als alle andern. Zieht man nun das Schuldbewußtsein ab, so bliebe unter den Voraussetzungen der orthodoxen Lehre nur übrig, an eine rein dingliche Leistung zu denken und zu sagen: es mußte eben ein blutiges Urteil vollzogen werden, einerlei, von wem und mit welchem Bewußtsein es erlitten ward. Das wäre aber nichts wesentlich anderes als das arminianische Strafexempel; und dieses hätte nur dann einen Sinn, wenn es sich lediglich um Verhütung fernerer Sünden, nicht um Vergebung der schon begangenen handelte. Es hat seinen Wert für Gott nur einerseits (der Ursache nach) als die unter den gegebenen Umständen notwendige F o l g e d e s von Christus übernommenen b e s o n d e r e n B e r u f e s, anderseits (dem Zwecke nach) als Anlaß zur B e w ä h r u n g s e i n e r B e r u f s t r e u e. So gedacht kann es als Strafe in keiner Weise betrachtet werden, wohl aber als Moment und Gipfel einer sühnenden Tätigkeit Christi. Sühne nämlich ist nicht wesentlich Strafe, sondern überhaupt Gutmachung. Eine solche aber war notwendig, obgleich Gott im ganzen Zusammenhang der Versöhnungslehre nicht als Richter in Betracht kommt, sondern als Vater, und obgleich das übergeordnete Attribut Gottes in eben diesem Zusammenhang nicht die Gerechtigkeit Gottes ist, sondern die Gnade.

5. F a l s c h e D e u t u n g e n s e i n e s H o h e n p r i e s t e r t u m s. — Die Hauptgründe, um deren willen man sich gegen diese Fassung verschließt, sind a) falsche Konsequenzen aus biblischen Vorstellungs-

formen; b) insonderheit die Meinung, der Tod Christi verliere dabei seine Bedeutung.

a) Was zunächst die biblischen Vorstellungsformen betrifft, so beruft man sich für die orthodoxe Lehre teils auf die Opfervorstellung, teils auf eine Reihe anderweitiger Darstellungen und Analogien.

α) Die Arten des Opfers, als deren Gegenbild das Sterben Christi im NT betrachtet wird, sind das Bundesopfer (Mc 14 24 Act 20 28 I Pt 1 2 Rm 5 10 Tit 2 14 Hbr 9 15—26 10 29 12 24 Apk 1 5 6), das jährliche allgemeine Sündopfer (Rm 3 25 26 Hbr 9 1—4 10 1—18) und das Passahopfer (I Kor 5 6—8 I Pt 1 18 19). Das Opfer Christi war seine Selbstverleugnung, die Hingebung seiner eigenen Person, seine gesamte Berufstätigkeit, deren Krone der Tod bildet[1]). Stellvertretung im Sinne einer Ableitung der eigenen Schuld und Strafe auf das Opfertier war wohl nicht einmal der Sinn der alttestamentlichen Opfer, nicht einmal des Sündopfers. Durch die Handauflegung des Opfernden wurde das Tier allerdings zum Organ seines Willens gemacht, jedoch nicht die Unreinheit des Opfernden darauf übertragen[2]); selbst das Fleisch des Sündopfers galt nicht als unrein, sondern als hochheilig. Die Schlachtung bezweckte nicht den stellvertretenden Straftod des Opfertiers, sondern die Gewinnung des Blutes als Vehikel des Lebens, des Blutes, dessen Ansprengung an den Altar die Hingabe des Lebens symbolisierte. Die Vorstellung, daß die Opferhandlung einen Strafakt in sich schließe, der nicht den Schuldigen, sondern das stellvertretende Opfer treffe, ist also nicht einmal alttestamentlich. Überhaupt war keins der alttestamentlichen Opfer, nach deren Analogie der Tod Christi beurteilt wird, auf die Umstimmung Gottes vom Zorn zur Gnade angelegt, obgleich sie

---

1) Der Sinn, den das NT mit der Anwendung des Opfergedankens auf Jesus verbindet, und der Umfang, in dem es geschieht, sind noch heute heiß umstritten. Das gilt von den Worten Jesu selbst (Mc 10 45, Abendmahlsworte) wie auch von Paulus. Zu der älteren Sonderfrage nach den Vorstellungen des Spätjudentums und ATs ist neuerdings vor allem die andere hinzugetreten, inwiefern etwa heidnisch-synkretistische Wertungen des Opfers und des Blutes eingewirkt haben könnten. Überblicke über die mannigfachen Auffassungen s. in den Neutest. Theologien von Holtzmann und Feine. Außerdem vgl. etwa: Stade-Bertholet, Alttest. Th; O. Schmitz, Die Opferanschauung des späteren Judentums u. die Opferaussagen des NTs, 1910; W. Heitmüller, Taufe u. Abendmahl bei Paulus, 1903; P. Fiebig, Jesu Blut ein Geheimnis? 1906.

2) Doch wird auch heute noch von einzelnen Forschern diese Meinung vertreten, vgl. Volz, Z f. alttest. Wiss., 21, 1901, S. 93 ff. Die meisten Forscher lehnen für den Opferkult des ATs den Gedanken an satisfactio vicaria ab, erkennen ihn aber im Spätjudentum teilweise an. Vgl. außer Stade-Bertholet, Alttest. Th, auch J. Herrmann, Die Idee d. Sühne im AT, 1905; Schmitz, s. oben 1. Anmerkung.

allerdings zum Teil den Zweck hatten, dem Zorn Gottes vorzubeugen. Ihre Voraussetzung bildet vielmehr die Geltung der Gnade Gottes gegen die Bundesgemeinde. Sünden, die mit erhobener Hand (bejad ramáh) begangen waren, d. h. mit bewußter Verletzung Jahves und seines Gesetzes, hoben das Bundesverhältnis auf und konnten gar nicht gesühnt werden. Gesühnt oder bedeckt werden konnten durch Opfer nur Unwissenheitssünden, Sünden der Unbesonnenheit, Übereilung und Schwachheit, welche das Bundesverhältnis nicht aufgehoben, einen Bundesbruch nicht eingeschlossen hatten, also die Fortdauer der Bundesgnade nicht ausschlossen (Sünden bischegagáh). Unter dieser Voraussetzung war aber das Sühnopfer allerdings die Bedingung, welche die Glieder der Bundesgemeinde zu erfüllen hatten, um die Nähe des gnädigen Gottes fernerhin genießen zu können. Indem nun der Priester Gott nahte, indem er ihm die Opfergabe nahebrachte, stellte er die vor Gott dar, für welche er handelte; und sofern er sie repräsentierte, war er auch Stellvertreter. Aber die Sühne ist nicht Strafe, sondern wendet die Strafe ab, und die Stellvertretung durch Priester und Opfer ist kein stellvertretendes Strafleiden. — In welchem Sinne die Opferidee zu deuten ist, ergibt sich namentlich auch aus der Anwendung, die Paulus von ihr auf sein eigenes Werk macht. Paulus bezeichnet den Erfolg seiner eigenen Berufstätigkeit als ein Opfer für Gott, in dessen Darbringung er Priesterdienste leiste (Rm 15 16). Ferner mutet er jedem Gläubigen einen Opferdienst zu, der darin besteht, daß wir unsere Leiber darstellen als Opfer — durch persönliche Heiligung (Rm 12 1). Endlich bezeichnet er seine in der Ausübung seines Berufes zu erduldenden Leiden als ein darzubringendes Opfer (Phl 2 17; vgl. auch II Tim 4 6 II Kor 12 15 und Kol 1 14).

β) Unter den übrigen Analogien enthalten zunächst auch die Stellen Rm 3 25 26 II Kor 5 21 und Gal 3 13 keineswegs den Gedanken eines stellvertretenden Strafleidens. Die letzte könnte an sich so verstanden werden[1]; indessen wegen der sonstigen Lehre des Paulus ist diese Deutung unwahrscheinlich, und sie ist nicht die einzig mögliche. Christus hat uns losgekauft aus dem Fluche des Gesetzes, indem er zu unserem Besten ein Fluch wurde, das kann sehr wohl heißen: sein Kreuzestod hatte die Folge, daß wir von der Religion des Gesetzes, von der Herrschaft des Gesetzes-

1) Zahlreiche Vertreter der neutestamentlichen Wissenschaft geben heute eine juristische Deutung des Todes Jesu und eine Straf-Stellvertretung bei Paulus zu; so Holtzmann, Neutest. Th, II 117 ff. Gegen juristische Deutungen erklärt sich z. B. Feine, Neutest. Th, 301 ff. Vgl. auch J. Kaftan, Zur Dk, S. 255 ff. Andere Literatur s. oben S. 468, Anm. und § 45, II 3, Schluß.

prinzips frei wurden. Korrelat des neuen Bundes, den sein im Tode gipfelnder Gehorsam inaugurierte, war das Glaubensprinzip. Ein Fluch wurde Christus nicht, indem ihn Gott an unserer Statt verfluchte, auch nicht, indem das Gesetz ihn verfluchte; sondern indem er die absolute Schmach, die mit dem Kreuzestode in den Augen des jüdischen Volkes verbunden war, nicht scheute, indem er den Ruf eines Verfluchten über sich ergehen ließ, kurz indem er den Kreuzestod erlitt, beseitigte er die Herrschaft des Religionswesens, in welchem anstatt des Segens der Fluch herrscht. Der Gedanke ist also ziemlich derselbe wie in Kol 2 14. — Rm 3 25 26 ist von der Gerechtigkeit Gottes zwar in dem Sinne die Rede, vermöge dessen es Gott unmöglich ist, ohne Sühne die Sünde zu vergeben. Aber die Sühne ist hier nicht Strafe, sondern durch sie (durch die Leistung der Bürgschaft für die Menschheit) wird der Strafe vorgebeugt. An Strafgerechtigkeit ist also hier nicht zu denken. — Rm 8 3 bezieht sich gar nicht auf den Tod Christi (s. Ritschl, Rechtf. und Versöhnung, II 263). II Kor 5 21 ist von Gal 3 13 dem Gedanken nach nicht wesentlich verschieden; gemeint ist, daß Gott Jesum in seinem gewaltsamen Tode, den er nicht verhinderte, ja in gewissem Sinne verordnete, als Sünder erscheinen läßt, weil der Tod sonst immer Folge von Sünde ist.

Was insonderheit die Darstellung des Todes Christi als Lösegeld betrifft, so ist dieses Wort in dem Ausspruche Christi (Mt 20 28 Mc 10 45) nicht buchstäblich zu fassen; denn weder Gott (als Richter) kann als der betrachtet werden, dem die vielen abgekauft werden, noch der Teufel (der wohl besiegt, dem aber niemand abgekauft wird). Handelt es sich nun nicht um eine Person, sondern um einen Zustand (die ἀπώλεια oder auch nach Hbr 2 14 die Todesfurcht), so handelt es sich nicht um eine eigentliche Loskaufung, sondern nur um eine Befreiung; es ist dann erst recht kein Grund vorhanden, die Lebenshingabe im Tode nicht als Krone oder Kompendium des ganzen erlösenden Lebenswerkes zu fassen.

Wenn Christus ferner als Gegenbild des leidenden Knechtes Gottes oder als das Lamm Gottes hingestellt wird (Joh 1 29 I Joh 3 5 Act 8 32—35 I Pt 2 21—25 Hbr 9 28), so liegt darin allerdings, daß „das den Unschuldigen und Sündlosen treffende Übel die Folge der Sünden derer ist, mit welchen jener in Gemeinschaft steht, und daß er insofern die fremden Sünden selbst trägt, wie eine ihm auferlegte Last, ja daß infolgedessen die Sünder geheilt worden sind, also daß Jesus unschuldig in eine Leidenslage eintritt, welche eigentlich von der sündigen Menschheit getragen werden sollte, und daß diese infolge seines unschuldigen Leidens und des Eindruckes desselben

zu Gott zurückgeführt werden wird". Aber als ein Strafleiden wird ihm in jenen Stellen des NTs dieses Leiden nicht beigelegt. Ja, „eine Rückwirkung des von Gott über seinen Knecht verhängten Leidens auf das Urteil Gottes über das Volk im Sinne eines juristischen Satisfaktionsbegriffs" wird auch von Deuterojesaja selbst nicht angenommen (Ritschl).

Endlich beweist der Umstand, daß Christus am Kreuze (Mc 15 34) die Anfangsworte des Ps 22 spricht, nicht, daß er sich wirklich von Gott verlassen oder gar Gottes Zorn fühlte. Denn es handelt sich ja eben um ein Zitat. Allerdings erinnerte ihn die Not des Moments an die gleichartige Erfahrung und Stimmung des Psalmisten, in der ja aber, wie Ps 22 zeigt, das Gefühl der höchsten Spannung der Not lediglich Durchgangspunkt ist zur lebendigsten Anerkennung der Wohltaten Gottes (Ps 22 32).

b) Der Tod Christi behält seine volle Bedeutung, wenn man von der unvollziehbaren Vorstellung eines Strafleidens absieht. Ohne ihn wäre die Gegenliebe erweckende Offenbarung der Liebe Gottes, welche durch die Liebe des Gottessohnes repräsentiert wurde, den gegebenen Umständen nach unvollendet geblieben; ebenso anderseits die Bewährung des in Demut und Geduld, aber auch in Heldenkraft sich darstellenden Berufsgehorsams, deren Christus als Priester und als Opfer bedurfte, wenn er als Bürge für die Erneuerung der Menschheit die Sünde der adamitischen Menschheit sühnen und der Gemeinde die Möglichkeit, Gott zu nahen, verschaffen sollte. In beiden Beziehungen erscheint freilich sein Tod als Gipfel oder als Zusammenfassung seines ganzen Lebenswerkes. Nehmen wir einmal an (was freilich nach Lage der Dinge undenkbar war), daß Jerusalem sich bekehrt hätte, statt Christum zu kreuzigen, so hätte in einem gewissen Sinne die Leistung Christi ohne diesen Tod dieselbe bleiben können wie die in der Tat durch freiwillige Erleidung dieses Todes vollendete. Aber die höchste Probe hätte gefehlt; die vorhandene Liebe wäre nicht in ihrer Schrankenlosigkeit dargetan, und der welterobernde Eindruck des Gekreuzigten wäre weggefallen. Es war daher eine Gnadentat Gottes, daß er den Heilsmittler sterben ließ. Christi Tod war also nicht (als stellvertretendes Strafeleiden) die Ursache der gnädigen Gesinnung Gottes, wohl aber ihre Folge.

II. Die Person Christi.

1. Positive Darstellung. — Die Gründe, um deren willen die chalcedonensisch-kirchliche Lehre von den beiden Naturen Christi nicht nur einer Korrektur bedarf, sondern gänzlich aufgegeben werden muß, brauchen hier nicht wiederholt zu werden; sie liegen

in dem, was sich aus unserem Bericht über Schleiermachers, Ritschls, Lipsius' und Hermann Schultz' Gegengründe als gemeinsame Überzeugung der positiv-kritischen Schule ergibt. An die Stelle zweier verschiedener Naturen ist eine Doppelheit von Gesichtspunkten zu setzen, nach denen die ihrer psychologischen Form nach rein menschliche einheitliche Person des Heilsmittlers betrachtet werden muß. Nach der einen Richtung, sagen wir im wesentlichen mit Gaß (G d. prot. Dk, IV 613), ist Christus der heilige Mensch, nach der anderen wird er aus dem göttlichen Motive seiner Sendung angeschaut; er ist nach diesem zweiten Gesichtspunkte der Botschafter im eminenten Sinne, der Repräsentant Gottes, durch welchen das Prinzip der göttlichen Gnade der Welt unmittelbar offenbart worden ist. Die erste Benennung gilt der Persönlichkeit für sich, die andere dem Ganzen ihrer Erscheinung und Wirksamkeit als der Großtat Gottes in der Menschheit. Das sind freilich keine zwei Naturen mehr, aber es sind doch zwei notwendige Auffassungen, welche auf Einem Punkte zusammentreffen und sich in einem Grade einigen, wie dies an keiner anderen Stelle des religiösen Menschenlebens auch nur annähernd stattfindet. Nicht trennen, aber unterscheiden müssen wir nämlich das, was der Erlöser an sich war als schlechthin vom hl. Geist erfülltes einzelnes Glied der israelitischen Gemeinde, und das, was er vom offenbarungsgeschichtlichen Standpunkte aus betrachtet war als nicht nur prophetisch-lehrhafter, sondern Gott in seinem ganzen Lebenswerke repräsentierender Offenbarer, als verheißender Vollender des Alten Bundes, als erwarteter Gründer der wahren geistigen Theokratie des Neuen Bundes oder des Reiches Gottes, d. h. als Messias. Sein Selbstbewußtsein war eine Synthesis dieser beiden Momente[1]). An sich sind seine individuelle Natur und seine theokratische Natur unterscheidbar, dergestalt, daß man sagen kann: er mußte an sich selbst glauben lernen, oder Jesus an Christus. Aber diese Verschiedenheit ging unter in der Einheit der Person Jesu Christi.

Ob man nun die Seite, nach welcher Christus vor den Menschen der Vertreter Gottes des Vaters ist, so ausdrückt, daß man von seiner „Gottheit" redet, oder dabei stehen bleibt zu sagen, Gott

1) Die Auffassung des Selbstbewußtseins Jesu ist naturgemäß in der neutestamentlichen Forschung überaus verschieden. Doch wird das messianische Bewußtsein Jesu, das Wrede angezweifelt hatte (Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, 1901), jetzt fast durchweg anerkannt. Vgl. Joh. Weiß, Das älteste Evangelium, 1903; H. Holtzmann, Das mess. Bewußtsein Jesu, 1907; A. Schlatter, Der Zweifel an d. Messianität Jesu, BFchrTh 1907. Im allgemeinen vgl. die Neutestamentlichen Theologien, sowie W. Heitmüller, Jesus Christus, RGG 3, 1911, 343—410.

sei auf eine einzigartige Weise in ihm gewesen, oder ob man ihn lediglich in einzigartigem Sinne als Gottes Sohn bezeichnet (s. oben § 44, 1), darauf kommt nicht viel an. Nach der Kirchenlehre fällt sogar das erste und das dritte Prädikat zusammen (Gottheit und Gottessohnschaft). Aber das Metaphysische an der kirchlichen Christologie soll ja eben nicht anerkannt und festgehalten werden. Mit diesem ist jedoch die „Gottheit Christi" durch jahrtausendlangen Sprachgebrauch behaftet und belastet; und wenn man die Herrschaftsstellung Christi so faßt, daß sie das regnum potentiae, die eigentliche Weltregierung, unmittelbar einschließt (wie es die Rechtgläubigen tun), so ist der Ausdruck ganz an seinem Platze. Da hingegen die kritischen Dogmatiker Christo zwar auch eine Weltbeherrschung beilegen, aber ohne Ausdehnung auf das regnum potentiae, so ist zweifelhaft, ob ihre Ansicht durch das fragliche Prädikat präzis und unmißverständlich ausgedrückt wird. Es empfiehlt sich daher, vielmehr von der einzigartigen Gottessohnschaft Christi zu reden. Diese fällt aber ebensowenig ohne weiteres mit der Gottheit zusammen, wie das Attribut „Menschensohn" zu den majestätischen Attributen im Gegensatz steht. Auf Ps 8 5 spielt in erkennbarer Weise kein einziges Wort des Selbstzeugnisses Christi an, während Dan 7 13 und 14 in vielen Reden Jesu durchklingt (vgl. besonders Mt 24 30 Mc 13 26 Lc 21 27 und Mt 26 64 Mc 14 62 Lc 22 69). Indem nun Jesus sich den Menschensohn nennt, sagt er nichts anderes als: ich bin jener Messias, den der Prophet Daniel als Menschensohn bezeichnet[1]). Sofern freilich im AT der Messias (metaphysisch) nirgendwo als Gott, vielmehr überall als Mensch betrachtet wird (wenn auch zuletzt als himmlischer Mensch), ist auch in der entsprechenden neutestamentlichen Bezeichnung mittelbar ausgedrückt, daß Christus Mensch war.

2. Schlußkritik der orthodoxen Lehre. — Gehen wir nun zur Schlußkritik der orthodoxen Lehre über, so handelt es sich zunächst um die menschliche Natur Christi. Dabei müssen wir anerkennen, daß das Bestreben, deren Realität und Integrität zur Geltung zu bringen, nicht ganz fehlt. Aber die Orthodoxie ist dabei auf halbem Wege stehen geblieben, und es ist ihr nicht gelungen, aus den Zügen, welche das NT darbietet, ein wahrhaft menschliches Bild zu gestalten. Im NT wird, daß Christus Mensch war, unmittelbar ausgesprochen in Stellen wie Hbr 2 11—13. Es wird ihm Hunger und Durst zugeschrieben; er empfindet Freude und Schmerz; er

1) Über die verschiedene Deutung dieses Begriffs vgl. die Neutestamentlichen Theologien; ferner Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien, [2] 1911, S. 123—30; H. Lietzmann, D. Menschensohn, 1896; P. Fiebig, D. Menschensohn, 1901.

weint, es kommt momentan das Gefühl der Bangigkeit über ihn (Joh 12 27 Mt 26 38); er ordnet sich Gott unter und betet zu ihm. Auch seine Wunder muß er von Gott selbst erbitten (Mc 7 34); trotz seiner Messiaswürde ist er sich bewußt, ohne ausdrücklichen Befehl Gottes keine Wunder tun zu können (Mt 4 3 und 4, vgl. 26 53). Was sein höheres Wissen anlangt, so erkennt er zwar allein den Vater vollkommen, so daß er ihn auch offenbaren kann (Mt 11 27); ferner ist er im eminenten Sinne ein Herzenskündiger; weissagend schaut er den ganzen Ratschluß Gottes über sein Leben und die Vollendung seines Werkes. Aber aus alledem folgt keine empirische göttliche Allwissenheit. Ein Allwissender kann sich über nichts wundern (Mt 8 10 Mc 6 6). Entscheidend ist namentlich Mc 14 32. Das sind lauter echt menschliche Züge, und er mußte als Mensch auftreten, wenn er in die geschichtliche Entwicklung des Menschengeschlechts persönlich eingreifen wollte. Eine Menschheit, welche nicht in der psychologischen Form menschlicher Personalität sich auswirkt, ist kein Menschsein, und wenn die Kirchenlehre das Personbildende lediglich in die Logosnatur hineinverlegt, so läßt sie die menschliche Natur Christi tatsächlich zu einem bloßen Scheine herabsinken.

Seine Sündlosigkeit ist jedoch durch sein wirkliches Menschsein nicht ausgeschlossen. Im NT ist sie am stärksten ausgesprochen Joh 8 29 10 30 17 II Kor 5 21 I Pt 2 21—23 I Joh 3 5 Hbr 4 15 7 26—28; gegen sie spricht weder, daß er sich taufen ließ, noch daß er versucht wurde, noch Mc 10 18 nebst Parallelen. Die Versuchung Christi muß in weiterem Umfange zugestanden werden, als es Schleiermacher tut, welcher jedes Minimum eines Kampfes von dem inneren Leben des Erlösers ausgeschlossen wissen will. Aber Kampf ist überall da, wo es eines Aufwandes von Willenskraft bedarf, um eine natürliche Regung zu besiegen, damit sie nicht zur Sünde werde. Gott allein ist ohne Kampf, mit Notwendigkeit gut (Mc 10 18); ein heiliger Mensch ist es nach siegreichem Kampf, durch den normalen Gebrauch seiner Freiheit. Mittels der Einbildungskraft hat auch Christus die Sünde innerlich sich vorgestellt, und die Einbildungskraft ist die Macht der Versuchung, welche überall der Sünde des Willens vorangeht, aber eine bloße Vorstellung in der Phantasie schließt an sich eine Sünde des Willens nicht ein. Christus machte sich vor dem Eintritt in seine Messiaslaufbahn im Gedanken und Entschluß von gewissen an sich möglichen Modalitäten der Ausführung seines Berufes von vornherein los, von Modalitäten, die ihm die vulgäre Messiasvorstellung nahelegte. Es handelt sich um eine wirkliche Versuchung, aus der aber die Sündlosigkeit unversehrt hervorging, zumal da das falsche, allerdings erwogene, aber alsbald

verworfene Messiasbild ursprünglich nicht einmal ein Erzeugnis seines Geistes gewesen, sondern von außen her an ihn herangetreten war.

Von der kirchlichen Dogmatik nun wird die Sündlosigkeit Jesu betrachtet als ein durch ein physisches Wunder vermitteltes ethisches Wunder, nämlich als ermöglicht durch die übernatürliche Geburt. Daß der Erlöser einer solchen seinen Ursprung verdanke, wird aber nur von den beiden Kindheitsgeschichten des ersten und dritten Evangeliums, die kein historisches Gepräge tragen, nicht von der gemeinsamen apostolischen Überzeugung behauptet.

Zu den historisch-kritischen Bedenken 1) gesellt sich aber ein anderes. Das verunreinigende Übel nämlich, von dessen Einfluß Jesus ausgenommen werden soll, indem man den männlichen Anteil an der Zeugung fernhält, haftet, soweit es vorhanden ist, ebensowohl an der menschlichen Mutter als am menschlichen Vater. Man hat gesagt: der Erlöser müßte als solcher frei sein nicht nur von Tatsünden, sondern auch von derjenigen Naturbestimmtheit, die, wo sie vorhanden sei, beim Erwachen des geistigen Lebens notwendig in Tatsünde übergehe. Aber vorausgesetzt, daß die herrschende Theorie von der Erbsünde richtig wäre, so würde diese doch nicht am Akt und Moment der Zeugung, auch nicht an dem männlichen Faktor allein haften, sondern zugleich an der Mutter, man müßte denn mit der päpstlichen Kirche das Dogma erfinden, Maria sei, um sündlos empfangen zu können, selbst sündlos empfangen worden, oder mit der alten Orthodoxie außer der vaterlosen Entstehung noch ein zweites Wunder hinzufügen, das der Sanktifikation des Anteils der Maria. Eine nur halbe Ausschließung des Zusammenhangs mit der sündhaften Naturgemeinschaft würde nicht zum Ziele führen. „Die Vorstellung einer vaterlosen Entstehung des Menschen Jesus bloß aus einer menschlichen Mutter würde ferner sein wahres Mensch-sein aufheben; denn der Geschlechtsprozeß ist nicht bloß eine akzidentelle, sondern eine wesentliche Bedingung für die Entstehung eines selbst wieder geschlechtlich bestimmten Individuums der menschlichen Natur und Gattung" (Biedermann). Trotz alledem können wir in einem höheren, geistigen Sinne mit dem apostolischen Symbol bekennen, daß Jesus empfangen ist von dem hl. Geist. Denn Gotteskindschaft kann überhaupt nicht entstehen, wenn nicht Prinzip des aus der Naturgrundlage *sich entwickelnden* Geisteslebens der hl. Geist ist (Joh 1 12 13); noch viel weniger also jene eminente Gottessohnschaft.

Bei der Kritik der kirchlichen Lehre von der menschlichen Natur sind wir also zu dem Postulat gekommen, daß mit dem Menschsein des Erlösers Ernst gemacht werde. Wir können aber hierbei nicht stehen bleiben. Denn es ist unleugbar, daß auch das,

1) Über diese vgl. außer den Neutest. Theologien (z. B. Holtzmann I2 480—87) und den Kommentaren: ganz knapp Heitmüller, RGG 3, 362 ff.; Lobstein (s. oben S. 546); Petersen, Die wunderbare Geburt des Heilandes, 1909, RV. Dagegen von konservativer Seite R. Grützmacher, Die Jungfrauengeburt, 2 1911, BZStr (s. oben S. 582 f.); Feine, Neutest. Th 2, 679 ff; doch hält auch dieser die äußere Bezeugung für schwach und zieht sich auf die Betonung des Gedankens zurück: Jesus stammt aus der jenseitigen Welt, Gottes Geist macht sein Wesen aus, daher kann sein Eintritt in diese Welt dem andrer Menschen nicht gleichartig vorgestellt werden.

was die Kirchenlehre über die göttliche Natur Christi lehrt, Stützpunkte im NT besitzt[1]). Damit ist freilich nicht gesagt, daß die altkirchliche Lehre von der Gottheit Christi die Hoheitsprädikate, welche die Schrift dem Erlöser beilegt, richtig gedeutet habe. Der erste Fehler, an dem die Kirchenlehre leidet, rührt her von der Verwechselung der beiden Begriffe: Sohn Gottes und Gott; beides ist doch zunächst etwas Verschiedenes. Der zweite Fehler, an dem sie leidet, rührt her von dem gänzlichen Mangel einer Unterscheidung dessen, was apostolischer und urchristlicher Gemeinglaube war, von dem, was als apostolisches Theologumenon zu fassen ist. Der dritte Fehler rührt her von der Verwechselung metaphysischer und theokratisch-messianisch vermittelter Gottessohnschaft.

An einigen Stellen des NTs wird Christus Gott genannt; in welchem Sinn, wird später dargelegt werden. Gewöhnlich wird er aber Sohn Gottes genannt. Die Gottessohnschaft hat nun im NT einen vierfachen Sinn: a) einen physischen, b) einen ethisch-mystischen, c) einen theokratisch-messianischen, d) einen metaphysischen Sinn.

a) Physische Gottessohnschaft nennen wir die, kraft welcher nicht von einem menschlichen Erzeuger, sondern von einem schöpferischen Akte des Geistes Gottes die physisch-leibliche Existenz des Erlösers abgeleitet wird. Über diese Vorstellung ist das Nötige bereits bemerkt worden.

b) Im ethischen Sinne kann ein solcher Mensch Kind oder Sohn Gottes genannt werden, dessen sittliche Lebensführung fleckenlos rein ist, so daß er, wenn auch in den Schranken der menschlichen Natur, Gott gegenüber ebenbildlich, der Menschheit gegenüber urbildlich die Idee der Heiligkeit verwirklicht. Daß in diesem Sinne, also auf Grund seiner Sündlosigkeit, Christus im NT als Sohn Gottes erscheint, ist offenbar. Allein mit Unrecht ist häufig von neueren Theologen seine Gottessohnschaft hierin allein erblickt worden. Denn einmal zeigt das biblische Christusbild zwar einen schlechthin energischen, heldenmäßigen Vertreter der sittlichen Idee, aber nicht einen solchen, der nur eben ein Musterbild mannhafter ethischer

---

2) Die christologischen Vorstellungen des NTs werden heute von der kritischen Theologie, weil sie sich des Abstandes vom NT kräftiger bewußt geworden ist, weniger als früher modernisiert, vielmehr möglichst realistisch gefaßt und historisch erklärt, oft auch in religionsgeschichtliche Zusammenhänge eingeordnet. Vgl. außer den Neutestamentlichen Theologien etwa Joh. Weiß, Christologie des Urchristentums, RGG 1, 1909, 1712—40, und Christus, Die Anfänge des Dogmas, 1909, RV; Deißmann, Licht vom Osten, 2 1911; Gunkel, Z. religionsgesch. Verständnis des NTs, 2 1910; unten S. 612 Anmerkung.

Willensstärke wäre; sondern mit dieser unbedingten Energie der sittlichen Tatkraft verbindet sich ein ebenso unbedingtes hingebungsvolles Ruhen in Gott, eine unendlich tiefe gefühlsmäßige Gottinnigkeit, kurz eine mystische Einheit mit Gott, welche den Erlöser in den schärfsten Gegensatz zu jedem kalten stoischen Tugendhelden stellt. Außerdem aber reicht selbst diese mystisch verklärte ethische Gotteskindschaft nicht aus, um uns den Gehalt der biblischen Idee der Gottessohnschaft zu veranschaulichen. Denn die Bibel bewegt sich nirgendwo in abstrakten ethischen und mystischen Anschauungen, sondern allenthalben lehnt sie ihre Anschauungen an den konkreten israelitischen Gedanken der Theokratie an.

Aus diesem aber ergibt sich c) der theokratisch-messianische Sinn des Prädikates der Gottessohnschaft. Sohn Gottes ist hiernach Christus als der, welcher die alttestamentliche Idee des Messias verwirklicht hat, als das vollkommene höhere Gegenbild eines David und der anderen alttestamentlichen Vertreter des theokratischen Königtums, als Inaugurator der vollendeten geistigen Gottesherrschaft oder des Reiches Gottes, somit als Stellvertreter, Statthalter und Repräsentant Gottes selbst. Schon im Alten Bunde hieß der theokratische König Sohn Gottes, und demgemäß bedeutet an vielen Stellen des NTs weder der Ausdruck κύριος, also Herr, noch der Ausdruck υἱὸς τοῦ θεοῦ, Sohn Gottes, etwas anderes als die Messianität. Die Messiaswürde war nun aber nicht einem Gott, sondern einem vom hl. Geist in absoluter Weise erfüllten Menschen zugedacht; und so wenig die Bezeichnung „Menschensohn" den Gegenpol bildet zu den Prädikaten himmlischer Majestät, ebensowenig bildet die Bezeichnung „Sohn Gottes" im messianischen Sinne an sich einen Gegensatz zur rein menschlichen Daseinsform. Allerdings können wir nicht leugnen, daß der verklärte, verherrlichte Messias im NT geradezu göttliche Attribute erhält; namentlich wird ihm zuerkannt eine Art von Allmacht (z. B. Mt 28 18 I Pt 3 22) und der Anspruch auf göttliche Verehrung (Apk 5 13 Act 7 59—60). Aber man muß die Stellen, welche von der Basis der Messianität ausgehen, auch hinsichtlich der göttlichen Prädikate unterscheiden von denen, die das nicht mehr tun. In ersteren wird ihm metaphysische Gottheit nicht zugeschrieben. Dem Messias als dem Repräsentanten Gottes kommen die höchste Machtvollkommenheit, das oberste Richteramt und göttliche Verehrung nur mittelbar zu. Daß dies absoluter Gottheit nicht gleichkommt, ergibt sich daraus, daß seine Würde als eine ihm von Gott mitgeteilte oder übertragene, nicht anfangslose bezeichnet wird. Eine gewordene, erst allmählich erworbene und empfangene Gottheit ist aber keine Gottheit im strengsten Sinne,

keine absolute: Mt 28 18 Act 2 36 5 31 Hbr 1 2 2 7f. Joh 3 35 5 22 13 3 Phl 2 9f. I Kor 15 23ff. Das sind nicht Ausdrücke einer metaphysischen, wesentlichen Gottheit, sondern der Würde, des Wertes, der erlangten Geltung.

Endlich wird aber d) Christo wirklich auch eine metaphysische Gottheit zugeschrieben. Freilich ist das nicht ein allgemein apostolisches und allgemein urchristliches Prädikat, sondern findet sich nur in den Briefen des Paulus, der daneben den Christus als himmlischen Menschen und zweiten Adam versteht (I Kor 15 21—22 45—49, vgl. II Kor 5 14 u. 15), in dem Hebräerbrief und den johanneischen Schriften, und zwar verbunden mit dem theokratisch-messianischen Begriff. Ob Christus Rm 9 5 Tit 2 13 I Joh 5 20 geradezu Gott genannt wird, ist freilich zweifelhaft; I Tim 3 16 ist die Lesart θεός unecht; dagegen heißt er sicherlich Joh 1 1 Gott; ebenso 20 28 und Hbr 1 8. Seine Ewigkeit wird hervorgehoben Joh 1 1—3 17 5 u. 24 Kol 1 17. Ihm wird Teilnahme an der Erschaffung und Erhaltung der Welt zugeschrieben Joh 1 3 u. 10 Kol 1 16 I Kor 8 6 Hbr 1 2—3. Als θεός λόγος heißt er der eingeborene Sohn Gottes Joh 1 14 3 16 u. 18 I Joh 4 9; vgl. Joh 1 18, ferner der eigene Sohn Gottes: Rm 8 32 Joh 5 18. Als wesentlichem Ebenbilde Gottes wird ihm eine göttliche Seinsweise und der Art nach die Gleichheit mit Gott beigelegt (Kol 1 15 Phl 2 6 Hbr 1 3). Es wird von ihm gesagt, daß die Fülle der Gottheit auf wesenhafte Weise in ihm wohne (Kol 2 9). Mit alledem werden wir über die theokratisch-messianische Gottessohnschaft hinausgeführt zu einer metaphysischen. Dadurch gewinnt die Gottessohnschaft des Erlösers eine andere Bedeutung, als sie ursprünglich besaß: „Sohn Gottes“ wird soviel wie eine besondere Existenzform Gottes, Gott selbst in zweiter Hypostase.

Wir müssen hierin eine tiefsinnige Verknüpfung der göttlichen Reichsidee und der göttlichen Weltidee erblicken, eine Verbindung des persönlichen Prinzips der Reichsvollendung und des Prinzips der Welt; und wo keine streng philosophische Ausdrucksweise herrscht, da kann wohl gesagt werden: jene zweite Existenzform Gottes ist eine zweite gottheitliche Person, und der, in dem jenes göttliche Prinzip seine höchste innerweltliche Wirksamkeit erlangte, deckt sich mit ihm, ist identisch mit ihm. Aber streng begrifflich kann das nicht durchgeführt werden. Zwei oder drei wirkliche gottheitliche Personen würden den Monotheismus aufheben und ein wirklicher Mensch kann nicht zugleich im metaphysischen Sinne wesentlich Gott sein.

Vollends die kirchlichen Bestimmungen über unio personalis, communio naturarum und communicatio idiomatum beruhen auf einer

Entgegensetzung zweier Momente, welche die neutestamentliche Darstellung in dem historischen Christus gar nicht sondert; diese unterscheidet allerdings in einem gewissen Sinn einmal den präexistenten Christus und den fleischgewordenen, sodann den kämpfenden und den schlechthin siegreichen und zu vollendeter Herrlichkeit eingegangenen Messias. Beides entspricht aber nicht jenem durchgeführten Dualismus der Kirchenlehre. Nichtsdestoweniger können auch wir zwei Momente in dem Erlöser unterscheiden (s. oben S. 604).

III. Der zwiefache Stand Christi.

Wir können einräumen, daß auch dieses Dogma eines religiösen Kernes nicht entbehrt. Aber so wie es vorliegt, ist es nicht haltbar. Es ruht in seiner orthodoxen Gestalt auf der Zweinaturenlehre, die wir als unbiblisch erkannten und deren dialektische Undurchführbarkeit schon Schleiermacher erwiesen hat. Im einzelnen ist die Behauptung eines Nichtgebrauches mindestens der Allwissenheit geradezu sinnlos (s. oben § 45, I 2). Wenn auch vielleicht Allmacht, so kann man doch Allwissenheit, wenn man sie besitzt, nicht ungebraucht lassen.

Richtig ist zwar, daß das NT den präexistenten Christus von dem auf Erden wandelnden unterscheidet, und nicht minder den vollendeten und zu seiner Herrlichkeit eingegangenen von dem auf Erden kämpfenden. Auch das ist zuzugeben, daß von Johannes und Paulus der präexistente Christus als persönliches Wesen angeschaut wird[1]). Aber diese Anschauung läßt sich nicht dogmatisieren. Die Apostel konnten in ihrer anschaulichen Darstellungsform nicht umhin, den vorweltlichen Logos zu hypostasieren und mit ihm Christus, in dem er Mensch geworden ist, zu identifizieren. Wir aber haben als Dogmatiker nicht die Aufgabe, die Ausdrucksweise der Apostel einfach zu kopieren, sondern wir müssen sie in die dialektisch wissenschaftliche Sprache umsetzen. Selbst I. A. Dorner erkennt an, daß man bei streng wissenschaftlicher Betrachtungsweise den Logos wohl als ein reales Prinzip und als eine Subsistenzweise Gottes, aber nicht als eine eigentliche Person fassen kann. Macht man mit dem Personbegriffe Ernst, so führt er, auf den präexistenten Christus angewandt, über den Monotheismus hinaus. Ferner kann ein Ich, das wirklich menschlich sein soll, nicht schon vor seiner empirischen Genesis existiert haben. Wohl aber muß man eine

1) Die Beziehung von Phl 2 6 auf den real Präexistenten ist heute gegenüber der älteren lutherischen Theologie fast allgemein anerkannt, seit der Kenotik auch bei den konservativen Lutheranern, z. B. Theodor Zahn.

ideale Präexistenz Christi im Gedanken und Willen Gottes annehmen. Vermöge dieser war er in seiner ewigen Herrlichkeit bei Gott vor Abraham und vor Grundlegung der Welt (Joh 8 58 17 5); und, „gemessen an diesem göttlichen Christusideal, war die irdische Lebensführung Christi eine Erniedrigung. Christus als die menschliche Persönlichkeit, in welcher Gott sich offenbart, ist von Ewigkeit in Gottes Offenbarungswillen, als Bedingung wie als Ziel der Weltschöpfung, vor Abraham und Adam. Der letzte Grund dieser idealen Präexistenz der menschlichen Persönlichkeit Christi ist die reale Präexistenz des Logos Gottes, d. h. die Ewigkeit des Selbstoffenbarungswillens Gottes, der die Liebe ist“ (Herm. Schultz, Grundriß, § 42).

Dem Übergang von der Präexistenz zum Leben auf Erden steht nun gegenüber der Übergang vom Tode zur Auferstehung und überhaupt zur Erhöhung und Herrlichkeit. Die Frage nach der Auferstehung und Himmelfahrt als äußerlichen Tatsachen und geschichtlichen Einzelvorgängen gehört nicht in die Glaubenslehre, sondern in die Wissenschaft vom Leben Jesu.[1] Nur worin der religiöse Kern des Auferstehungsglaubens besteht, hat die Dogmatik auszusprechen; auch die Art der Christophanien, auf denen für die Apostel das Wiederaufleben zweifellosen Glaubens an Christus beruhte, ist für sie nicht ganz ohne Interesse. Jener Kern liegt aber in Folgendem. Gerade durch seinen Tod, auf den die Auferstehung folgte, ist Christus zum vollen Siege und Leben hindurchgedrungen, um erst von nun an seine geistige Königsmacht vollständig zu ent-

1) Neuerdings ist vor allem der Vergleich mit ähnlichen Gedanken des Heidentums wichtig geworden. Doch läßt sich bisher kaum von einigermaßen gesicherten Ergebnissen reden. Reitzenstein, Die hellenist. Mysterienreligionen, 1910, erklärt es (S. 6 f.) für einen gemeinsamen Grundzug aller der mehr oder weniger umgewandelten Natur- und Volksreligionen orientalischer Herkunft in ihrer hellenistischen Gestalt, daß sie Götter verkünden, die als Menschen gestorben und als Götter auferstanden sind (Osiris, Attis, Adonis). Eine zusammenfassende Darstellung solcher Mysterienreligionen bei Fr. Cumont, Die orient. Religionen im röm. Heidentum, deutsch 1910. Kleine populäre Darstellungen: M. Brückner, Der sterbende u. auferstehende Gottheiland in den orient. Religionen u. im Verhältnis z. Chrtum, 1908, RV; A. Jacoby, Die antiken Mysterienreligionen u. das Chrtum, 1910, RV. Einfluß der Mysterienreligionen schon auf das älteste palästinensische Christentum u. auf die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu läßt sich nicht nachweisen, wird aber vermutet von H. Gunkel, Zum religionsgesch. Verständnis des NTs, 1910, und behauptet z. B. von M. Maurenbrecher, Von Nazareth nach Golgatha, 1909. Vgl. auch C. Clemen, Religionsgesch. Erklärung des NTs, 1909, S. 259 f.; A. Meyer, Die Auferstehung Christi, 1905; H. Lietzmann, Der Weltheiland, 1909; H. Weinel, Bibl. Th des NTs, 1911, S. 30 f.; Joh. Weiß, Jesus v. Naz. Mythus oder G? 1910, und Christus, die Anfänge des Dogmas, RV 1909.

falten. In seiner zentralen Persönlichkeit sollte das religiöse Leben der Menschheit seine Vollendung finden, von ihm aus aber für immer auf alle sich verbreiten. Dieser Prozeß konnte jedoch erst nach seinem zeitlichen Dasein und dem dadurch gewonnenen Abschluß recht anheben. Vermittelt wird nun das königliche Wirken des erhöhten Christus durch sein Wort und durch seinen in die Kirche übergegangenen Geist. Beide, Wort und Geist, kommen jedoch nicht als abgelöst von Christi Person in Betracht, sondern als Ausprägung dieser Person selbst und als Mittel ihrer Vergegenwärtigung. „Christus sitzt zur Rechten Gottes", d. h.: sein nunmehriges Wirken durch Wort und Geist unterliegt nicht mehr jener zeitlichen und örtlichen Beschränktheit, die ihm während seines irdischen Lebens anhaftete; er kann und will vielmehr fortan allenthalben und jederzeit denjenigen nahe sein, die an ihn glauben. Kurz — die Persönlichkeit und das Werk des Gekreuzigten konnten durch seinen Tod nicht der Vernichtung anheimfallen, sondern dieser Tod führte gerade zur vollen Verwirklichung seiner Macht als König und Haupt der von seinem Geiste regierten Gemeinde. Sein Lebensziel ist in seinem Tode nicht verfehlt, sondern erreicht. Diese Zuversicht ist der religiöse Kern des Auferstehungsglaubens. Es wäre aber und bliebe ein störender Gedanke, daß das Christentum die Sicherung seiner Fortexistenz einer bloßen Sinnestäuschung der Apostel verdanke. Mag daher immerhin der apostolische Glaube an die Erscheinungen des Auferstandenen auf Visionen beruht haben, diese Visionen müssen doch irgendwie objektiv begründet gewesen sein. Denn wir können nicht annehmen, daß bei der Begründung der christlichen Kirche reine Phantasiegebilde mitgewirkt haben.

Was das Dogma von der Höllenfahrt anlangt, so wird im wesentlichen dem beizutreten sein, was Alex. Schweizer dargelegt hat („Hinabgefahren zur Hölle" etc., 1868). Die meisten der für das Dogma (s. oben S. 522, Anmerkung) genannten biblischen Stellen beweisen nichts dafür; nur die letztgenannte (I Pt 3 19) würde es tun, wenn ihre gewöhnliche Auslegung richtig wäre. Indessen Schweizer hat mit Recht darauf hingewiesen, daß die entscheidenden Worte nicht zu beziehen sind auf eine Verkündigung, welche Christus nach seinem Tode an oder gegen irgend jemanden in der Hölle gerichtet haben soll, sondern auf eine Verkündigung, welche er einstmals in Noahs Tagen den nun allerdings im Kerker befindlichen Geistern habe angedeihen lassen. Ein Anlaß, die angebliche Höllenfahrt Christi dogmatisch zu erörtern, liegt also nicht vor. — Vgl. übrigens Spitta, Christi Predigt an die Geister (I Pt 3 19f.), 1890; C. Clemen, Relsgesch. Erklärung des NTs, 1909, S. 153 ff.; daselbst und in dem Kommentar von H. Windisch, Handbuch z. NT IV 2, 1911, die Literatur.

Zweite Abteilung.

Die Erhaltung und die Aneignung des Reiches Gottes.

Erstes Hauptstück. Die Lehre von der Kirche und den Gnadenmitteln.

§ 47. Grundzüge.

Mit dem Dasein der Person des Messias war das Dasein des Reiches Gottes auf Erden zwar nicht gegeben oder gesichert, sofern der in ihm verwirklichte ewige Ratschluß Gottes nicht bloße Idee und Weissagung bleiben konnte und mit der Reife seines messianischen Bewußtseins auch seine Wirksamkeit für das Gottesreich begann. Die Mittel dafür waren sein vom hl. Geist getragenes Wort und der Gesamteindruck seiner vom hl. Geist erfüllten Person. Aber vollendet war die Reichsgründung erst nach seiner Verklärung oder Erhöhung und der Gründung einer zunächst im Jüngerkreise sich darstellenden Reichsgemeinde, auf die sein Geist ausgegossen war, und zwar so, daß sie ein volles Bewußtsein davon hegte und zugleich die innere Nötigung empfand, als berufenes Organ der intensiven und extensiven Befestigung und Verbreitung des Evangeliums zu wirken. Daß der Gemeinde dieses Bewußtsein in seiner vollen Lebendigkeit, Reife und Klarheit in einem bestimmten Moment (der Pfingstversammlung) aufgegangen sei, diese Erzählung der Apostelgeschichte hat die innere Wahrscheinlichkeit für sich. Wäre es bei der Heranziehung bloßer Individuen geblieben, wie sie der Stifter anfangs allerdings üben mußte, so wäre die wirkliche Reichsbegründung nicht erfolgt. Denn schon für die bereits gewonnenen Einzelnen war es so sehr Bedürfnis, ihren Besitz mit Wort oder Tat zu äußern und durch Austausch mit anderen zu ergänzen, daß er ohne Gemeinschaft hätte verkümmern müssen; noch viel weniger wäre für die noch draußen Stehenden gesorgt gewesen ohne das Vorhandensein eines (wenn auch keineswegs auf gesetzliche Institutionen gegründeten) Gemeinschaftsorganismus, und was von der Sprache, dem Recht und der Sitte gilt (daß sie nur in der Gemeinschaft zur vollen Entfaltung und zu festem Bestande gelangen), das gilt wie für jede Religion, so besonders für die christliche. Demnach führte der Zweck der Reichsgründung und Reichserhaltung zur Stiftung der Gemeinde Christi (ἐκκλησία Kol 1 18 24 Eph 1 22 3 10 5 23 I Tim 3 15) oder der christlichen Kirche; im eigentlichen oder wesentlichen Sinne verstanden, ist sie unmittelbar oder doch mittelbar alleiniges Medium der wirklichen Aneignung des Werkes Christi,

während eine völlige (auch indirekte) Unabhängigkeit von ihr oder gar ihre bewußte Umgehung, verknüpft mit dem Anspruch auf einen ausschließlichen direkten Verkehr mit dem verklärten Christus, nur zu einem schwärmerischen, verfälschten Christentum führen kann.

Im NT[1]) heißt diese Kirche der Tempel, das Volk, die Braut Christi, herrlich, ohne Flecken und Runzel, heilig und fehllos, von ihm erfüllt (Eph 1 22); aber auch als ein gleichsam eheliches wird ihr Verhältnis zu Christus beschrieben[2]) (Eph 5 25 f.). Von da aus fällt auch auf die Anschauung Licht, nach der die Gemeinde der Leib Christi ist; jedoch ist mit dieser Verhältnisbestimmung die nicht zu vermischen, die Christum als das Haupt gegenüber der Gemeinde als dem Leibe darstellt. Letztere Vergleichung kennzeichnet die Kirche als einen einheitlichen Organismus, dessen sämtliche Glieder Christus als das eine Lebensprinzip beherrscht, durchdringt und zusammenhält. Ein durch gesetzliche Vorschriften des Stifters geregeltes Institut war und ist nun diese eigentliche oder wesentliche Kirche nicht; aber sie „kann als aus Christo gewordene nicht umhin, behufs ihrer Ausgestaltung aus dem Lebensquell zu schöpfen, woraus sie stammt, d. h. die Gnadenmittel in ethisch-freier, ebendarum aber schlechthin notwendiger Weise mit der Tendenz wachsender Selbstvollendung zu handhaben. Wir dürfen hiernach die Kirche, konform der ecclesia proprie dicta im 7. Artikel der Augsburger Konfession, bezeichnen als die aus Christo gewordene und an ihn gläubige Gemeinde, welche behufs ihres ferneren Werdens der Gnadenmittel, durch die sie geworden, sich bedient“ (Frank, Chr. Wahrheit, [2] II, 379).

Mit dem Reiche Gottes selbst kann auch diese eigentliche, wesentliche Kirche nicht identifiziert werden. Denn das Reich Gottes ist gleichmäßig religiöse und sittliche Gemeinschaft, die Kirche ist zunächst ein spezifisch religiöses Gemeinwesen. Ferner ist die Kirche

---

1) Der Gebrauch von ἐκκλησία durch Jesus (Mt 16 18 18 17) erscheint der kritischen Theologie heute meist zweifelhaft oder unmöglich; vgl. Holtzmann, Neutest. Th [2], I 270 f. Aber auch Feine nimmt mindestens eine Einwirkung späterer Anschauungen und Zustände auf jene Stellen an, s. seine Neutest. Th [2], S. 67 ff. — Im übrigen vgl. zum Kirchenbegriff des NTs aus der neueren Literatur abgesehen von den Neutestamentlichen Theologien besonders Weinel, Kirche, RGG 3, 1911, 1128—35; Harnack, Mission u. Ausbreitung d. Chrtums in d. ersten 3 Jhn., [2] 1906, I 3. Buch, sowie Entstehung u. Entwicklung der Kirchenverfassung in d. ersten 2 Jhn., 1910 (zugleich Auseinandersetzung mit R. Sohm, Wesen u. Ursprung des Kathmus, Abh. d. Sächs. Gesellsch. d. Wiss. 1909).

2) Wenn Eph 5 30 der Textus rec. das Richtige hat, wird sogar mit Anspielung auf das Verhältnis Evas zu Adam (Gen 2 23) gesagt, daß ganz direkt die Gemeinde „Christo“ entnommen ist.

zwar das unmittelbarste und hauptsächlichste Medium der Erhaltung sowie des extensiven und intensiven Wachstums des Reiches Gottes, aber nicht das schlechthin einzige. Als Vertreter der Rechtsidee und der sittlichen Kulturbestrebungen ist auch der Staat, der freilich noch viel weniger als die Kirche dem Reiche Gottes gleichgestellt werden darf, ein Mittel seiner Beförderung. Ebenso muß die eigentliche und einheitliche ἐκκλησία, obwohl auch sie nicht unsichtbar ist, unterschieden werden von den ἐκκλησίαι sowohl im Sinne besonderer Lokalgemeinden oder Territorialkirchen als im Sinne konfessioneller Partikularkirchen. Denn obgleich in jenen empirischen Gemeinschaften die eigentliche Kirche teilweise zur Erscheinung kommt oder kommen kann, ist keine Bürgschaft dafür vorhanden, daß dies durchweg oder auch nur im wesentlichen der Fall ist; auch bieten das Getauftsein und das äußere Sichbekennen zu Christus, die einzigen Merkmale der Mitgliedschaft in allen empirischen Kirchengemeinschaften, keine Garantie dafür, daß alle Mitglieder, als innerlich durchdrungen vom Geiste Christi, Glieder seines Leibes sind, und daß die wesentlichen Attribute der eigentlichen Kirche (Leib und Braut Christi, heilige Kirche, ohne Flecken und Runzel, unfehlbar, durch Christi Blut erworben) sich in solchen Gemeinschaften rein ausprägen. Ja das Bestehen dieser empirischen Gemeinschaften ist an Bedingungen geknüpft, die sie nötigen, den ewigen, göttlichen, unwandelbaren Gehalt der der eigentlichen Kirche von Gott anvertrauten Güter bei ihrer Verwaltung in Gefäßen darzubieten, die rein menschlichen Ursprungs und daher mehr oder weniger unvollkommen sein müssen; solche Bedingungen sind namentlich Rechtsordnungen, die wenigstens nicht iuris divini sind, und Produkte menschlicher Denktätigkeit, die zwar vielleicht menschlich korrekt, aber nicht von Gott offenbart sind.

A. Die Lehre von der Kirche.

§ 48. Die Lehre der lutherischen Symbole.

Sie knüpft an das apostolische Symbol an und ist wesentlich bedingt durch den Gegensatz gegen die romanistischen Irrlehren und Mißbräuche, mittelbar auch einigermaßen beeinflußt durch ältere Kirchenlehrer wie Augustin (in sehr geringem Maße von Hus). Wenn von den Reformatoren das sanctorum communionem im Apostolikum als (epexegetische) Apposition zu sanctam ecclesiam catholicam gefaßt wird, so ist das historisch genommen wohl schwerlich korrekt[1], aber darauf kommt hier nichts an.

---

1) Da, wo uns dieser Zusatz zuerst absolut sicher begegnet, bei Faustus von Reji (c. 460), begegnet uns gleichzeitig eine Fassung, welche die der Reformatoren ausschließt. Faustus versteht unter den „Heiligen“ die vollendeten, bereits im Jenseits

1. Die Antithese gegen den römischen Kirchenbegriff. — Die römische Kirchentheorie hatte in der Entstehungszeit der vortridentinischen protestantischen Symbole theologisch noch viel Schwankendes. Doch war sie im Prinzip schon bei Thomas von Aquino ganz dieselbe, welche den Symbolen der katholischen Kirche zu Grunde liegt. Und sie lag so weit schon auf Grund tausendjähriger Praxis deutlich vor, daß die Reformatoren gegen sie polemisieren konnten. Die treffendste Verurteilung des römischen Kirchenbegriffs liegt in den Worten der Apologie (ed. Müller, S. 153, 10): die Kirche sei nicht eine politia externa certarum gentium, nicht ein äußerliches Gemeinwesen nach der Analogie eines Staatskörpers, sie werde vielmehr gebildet von homines sparsi per totum orbem, qui de evangelio consentiunt et habent eundem Christum, eundem spiritum sanctum et eadem sacramenta, sive habeant easdem traditiones humanas sive dissimiles. Abgelehnt wird hier der gesetzliche und empirische Charakter des römischen Kirchenwesens, welches sich formell von einem politischen Organismus gar nicht unterscheidet, sondern nur materiell — dadurch, daß allerdings seine Satzungen und Ordnungen sich auf die christliche Religion beziehen.

Indem dieser katholische Begriff zurückgewiesen wird, wird nicht geleugnet, daß auch die gemeinschaftliche Ausübung der christlichen Religion geordnet und organisiert sein müsse; wohl aber, daß bestimmte äußere gesetzliche, empirische Gebräuche und Satzungen das Wesen der Kirche ausmachen. Verwahrung wird eingelegt gegen die Fassung bloß regulativer und veränderlicher Anordnungen als konstitutiver und ewig gültiger. Als konstitutiv werden nur innere, religiöse Korrelate der objektiven Heilsfaktoren, namentlich des göttlichen Wortes anerkannt. In diesem Sinne sagt die Apologie (Müller, S. 153 f.): es sei hochnötig, sich zu vergegenwärtigen, welche Momente uns principaliter (eigentlich und wesentlich) zu lebendigen Gliedern der Kirche machen. Wenn man die Kirche lediglich definiere als ein äußerliches politisches Gemeinwesen Guter und Böser, so trete die Hauptsache in den Hintergrund, nämlich die Einsicht, daß das Reich Christi wesentlich beruhe auf Herzensgerechtigkeit und Besitz des hl. Geistes, nicht auf äußerlicher Beobachtung bestimmter gottesdienstlicher Gebräuche. Werde die Kirche als eine externa politia gefaßt, so verschwinde der Unterschied zwischen der Kirche und dem populus legis, so werde die Kirche selbst gesetzlich gefaßt. Paulus hingegen unterscheide die Kirche von dem populus legis, quod ecclesia sit populus spiritualis, hoc est: non civilibus ritibus distinctus a gentibus, sed verus populus dei, renatus per spiritum sanctum. Es fragt sich nun aber, welche positive Begriffserklärung der falschen römisch-gesetzlichen und hierarchischen gegenüber gestellt wird.

2. Die evangelische Definition des Kirchenbegriffs. — Wir haben gesehen, daß die Reformatoren ihre Begriffsbestimmungen an die gegebenen Worte des 3. Artikels anknüpfen. Für communio sanctorum wird aber auch gesagt: congregatio sanctorum et vere credentium, so im 7. und 8. Art. der Augsburger Konfession. Ja in den Articuli Smalcaldici (Müller, S. 324) läßt Luther den zusammenfassenden Ausdruck ganz weg und sagt geradezu, die Kirche seien die credentes, die sancti, die oviculae audientes vocem pastoris sui.[1] Anderseits wird in der Apologie

---

weilenden Märtyrer und sonstigen Heiligen. Vgl. Harnack, DG 4 III 239f. Seeberg dagegen verfolgt den Zusatz bis auf ein Symbol des Hieronymus zurück (c. 375), gibt ihm einen griechischen Ursprung und erklärt ihn aus dem Gegensatze zu den Novatianern; vgl. seine DG II 2, S. 418 f.

1) Im Großen Katechismus (E. A. 21, 102) erklärt Luther sich auch gegen den Ausdruck „Kirche“; er möchte ihn durch den andern ersetzen „ein heilige Christen-

gesagt (Müller, S. 152, 5), die Kirche sei principaliter: societas fidei et spiritus sancti in cordibus. Damit ist aber natürlich dasselbe ausgesagt, was in jenem anderen Ausdruck liegt, nur daß hier von dem ausgegangen wird, was die Glieder der Kirche als solche kennzeichnet, dort unmittelbar von den Trägern eben dieses Charakteristikums. Die Hauptstelle bleibt hier der 7. Art. der Augustana, wo eine runde und vollständige Definition vorliegt in den Worten: est ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta.

Wie wird nun nach rückhaltloser Verwerfung der romanistischen Äußerlichkeit die evangelische Innerlichkeit gegen naheliegende Mißverständnisse sicher gestellt? Wenn die Reformatoren die Kirche als die Gemeinschaft der Heiligen und wahrhaft Gläubigen erklären, und als eine Gemeinschaft, deren zusammenhaltendes Band ein innerliches Merkmal sei, der Besitz des hl. Geistes, so konnte dies namentlich in dreifacher Weise mißdeutet werden. Und zwar kam dabei vor allem neben dem Verhältnis zur römischen das zur schwärmerischen Auffassung in Betracht.

a) Es kam zunächst darauf an, die wirkliche Existenz der Kirche zu behaupten. Durch den Sprachgebrauch des Mittelalters war der biblische verdunkelt und namentlich der Begriff der Heiligkeit in einem ganz antipaulinischen Sinne sublimiert worden; man hatte sich daran gewöhnt, unter Heiligen lediglich zu verstehen die vollendeten Gläubigen, die aktuell schlechthin Reinen, wie sie im allgemeinen nur die ecclesia triumphans kennt, wie sie dagegen in der ecclesia militans nicht leicht vorkommen. Da es sich nun aber gerade vorzugsweise um die streitende Kirche, die Kirche auf Erden handelte, so konnte der Ausdruck „Gemeinschaft der Heiligen“ als Ausdruck eines bloßen Ideals erscheinen, welchem wenigstens auf Erden keine Realität entspreche. Darauf beziehen sich die Worte der Apologie (Müller, S. 155, 20), in denen Melanchthon sagt: wir erträumen nicht ein platonisches, d. h. rein ideales Gemeinwesen, sondern wir behaupten, daß diese Kirche existiert, nämlich in den wahrhaft Gläubigen und Gerechten, welche über den ganzen Erdkreis zerstreut sind. Nach Paulus sind die Heiligen die von Gott Geheiligten als solche, sie sind nicht Träger einer übermenschlichen Reinheit, sondern die durch Gott von der profanen Gemeinschaft der Welt Abgesonderten, Geretteten, Erwählten, berufene und gerechtfertigte Sünder, in denen der neue Gehorsam vielleicht nur erst begonnen hat. Daher wurde es den Reformatoren leicht, das Moment der Heiligkeit mit dem realer Existenz auf Erden und nicht nur im Ratschluß Gottes oder im Himmel als vereinbar darzustellen.

b) Auch wenn zugegeben wurde, die Gemeinschaft der Heiligen könne gedacht werden als eine Realität auf Erden, so konnte doch eingewandt werden, dieser Begriff reiche als Ausdruck des Wesens der Kirche nicht aus, weil ein irdisches Gemeinwesen sich von den übrigen irdischen Existenzen nicht abheben und in der Menschheit nicht wirken könne, falls es nicht erkennbar sei. Die Romanisten ihrerseits konnten durch dieses Erfordernis nicht in Verlegenheit geraten; denn ihre Kirche soll, wie später Bellarmin sagte, ebenso sichtbar sein wie das Königreich Frankreich oder die Republik Venedig. Aber auch die Reformatoren waren weit davon entfernt, die Kirche für schlechthin unsichtbar und unerkennbar zu erklären. Die Antiromanisten vor der Reformation hatten dies gleichfalls nicht getan; aber ihnen war es nicht gelungen, die entscheidenden Merkmale des Daseins der Kirche richtig und vollständig anzugeben. Die Reformatoren haben auch diese Lücke ausgefüllt.

---

heit“. Ebenso übersetzt er communio sanctorum nicht mit „Gemeinschaft“, sondern „Gemeine“ (= Gemeinde) der Heiligen. — Im übrigen vgl. zu Luthers Kirchenbegriff unten S. 619f. und 621 ff.

Schon die Augsburger Konfession gibt in ihrer Definition die Merkmale des Daseins der Kirche an mit den Worten: in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta. Noch deutlicher heißt es in der Apologie (Müller, S. 152, 5): die Kirche habe externas notas, ut agnosci possit, videlicet puram evangelii doctrinam et administrationem sacramentorum consentaneam evangelio Christi. Also die reine Predigt des Wortes Gottes und die stiftungsgemäße Verwaltung der Sakramente gelten als Merkmale der Existenz der Kirche.

c) Zu den beiden bisher erwähnten romanistischen Mißverständnissen des evangelischen Kirchenbegriffs trat noch ein drittes hinzu; man wandte nämlich ein, wenn man sich darauf beschränke zu sagen: die Kirche sei Gemeinschaft der Heiligen, so folge daraus ein Kirchenbegriff, wie ihn die Donatisten und ähnliche Parteien aufgestellt hätten. Schließe man von vornherein alle Sünder von der Kirche aus, so handle man nicht nur der Vorschrift Christi zuwider, sondern unternehme etwas geradezu Unmögliches. Wie wenig nun in der Tat von diesem Vorwurf die lutherische Kirche getroffen wird, ergibt sich z. B. aus einer Antithese der Konkordienformel gegen die Anabaptisten. Sie findet sich im 12. Artikel der Solida declaratio, wo (Müller, S. 727, 14) folgender Satz verworfen wird: non esse eam veram et christianam ecclesiam, in qua peccatores inveniantur. Aber auch die Apologie, ja schon die Augustana hat jenem Mißverständnisse vorgebeugt. Denn letztere sagt in ihrem 8. Artikel: Eigentlich sei allerdings die Kirche die Gesamtheit der Heiligen und wahrhaft Gläubigen. In diesem Leben seien ihr jedoch viele Heuchler und Böse beigemischt, und selbst unter den Dienern der Kirche fehle es nicht an solchen. Aber auch die von gottlosen Beamten verwalteten Gnadenmittel seien wirksam und heilsam, weil ihre Kraft nicht abhängig sei von den Administranten, sondern hinlänglich dadurch gesichert, daß Christus sie gestiftet und Verheißungen daran geknüpft habe. Dieser Artikel der Augustana wird erläutert in der Apologie, Müller S. 152. 162. Melanchthon erklärt, die Evangelischen seien weit davon entfernt, die Bösen und die Heuchler von der äußeren Gemeinschaft der Kirche auszuschließen oder den durch Heuchler oder Böse verwalteten Sakramenten die Wirksamkeit abzusprechen. Auch diese seien ja Glieder der Kirche nach der äußeren Gemeinschaft der Zeichen der Kirche, d. h. des Wortes, des Bekenntnisses und der Sakramente, zumal wenn sie nicht exkommuniziert seien. Nur das müsse behauptet werden, daß solche tote Mitglieder der äußeren Kirchengemeinschaft nicht zur eigentlichen Kirche gehörten und nicht zum Leibe Christi. Diejenigen, in denen Christus nichts wirke, seien allerdings nicht Glieder Christi, wohl aber könnten sie als Mitglieder der äußeren Kirchengemeinschaft betrachtet werden. Diese Bestimmungen beziehen sich auf die bloßen Namenchristen, mögen sie nun Beamte der Kirche sein oder nicht. Es ist jedoch nicht zu übersehen, daß in einem anderen Sinne auch die wahren Christen Sünder sind und trotzdem als Glieder der eigentlichen Kirche gelten, nicht bloß der äußeren Kirchengemeinschaft, sondern auch der ecclesia proprie oder principaliter dicta. Das ergibt sich schon aus dem paulinischen Begriffe der Heiligkeit, und aus den Schriften Luthers läßt es sich leicht nachweisen. Auch die Heiligen oder Gläubigen sündigen nach Luther noch; aber ihre Sünden sind für Gott nicht mehr vorhanden, da er sie gerade in der Gemeinde der Heiligen vergibt. Luther räumt ein, daß die Gläubigen, welche die Kirche ausmachen, noch vielfach sündigen; das hindert ihn jedoch nicht, sie als Glieder der wahren Kirche zu betrachten. Denn die Gläubigen sind, wie er in seiner ausführlichen Erklärung des Galaterbriefes auseinandersetzt, vermöge ihrer Gemeinschaft mit Christus trotz ihrer Schwachheit doch Herren über die Sünde und den Tod. Daß dieselbe Ansicht auch symbolisch ist, ergibt sich mindestens aus dem, was Luther (Müller, S. 458, 54 und 459, 58) im

Großen Katechismus sagt. Er erkennt an, daß die Kirche aus eitel heiligen Menschen besteht (S. 457, 51); jedoch er setzt ausdrücklich hinzu, niemals aber seien wir von Sünden frei; hier auf Erden seien wir nur halb rein und bedürften noch fortwährender Reinigung; nur schadeten uns die Sünden nichts, solange wir in der christlichen Kirche seien. Außer der Kirche sei freilich kein Heil. Aber in der Kirche herrsche fortwährend Sündenvergebung, sowohl die, welche uns Gott schenke, als die, welche wir uns gegenseitig angedeihen ließen.

3. Die Attribute der Kirche. — a) Als apostolisch gilt den Reformatoren die Kirche nicht auf Grund der bischöflichen Sukzession von den Aposteln her, sondern teils weil sie von den Aposteln gepflanzt ist, teils weil sie sich zu der von den Aposteln überlieferten Heilslehre bekennt und gebaut ist auf dem Grunde der Apostel und Propheten. Der Große Katechismus nennt (Müller, S. 458, 54) unter ihren Besitztümern auch die multiplices totius evangelii sententiae, die vielfältigen Sprüche des ganzen Evangeliums, also den Kern der apostolischen Predigt. b) Über die Heiligkeit der Kirche finden sich namentlich in den Schmalkaldischen Artikeln und in der Apologie deutliche Erklärungen. In jenen sagt Luther (S. 324): Sanctitas non consistit in amiculo linteo, insigni verticali, veste talari et aliis ipsorum ceremoniis contra sacram scripturam excogitatis, sed in verbo dei et vera fide. Hiernach beruht die Heiligkeit der Kirche auf dem Worte Gottes, welches in ihr verkündigt wird, und auf dem wahren Herzensglauben, den ihre Mitglieder hegen. Damit steht keineswegs im Widerspruch die Erklärung, welche Melanchthon in der Apologie (S. 153, 7) gibt. Er geht hier aus von der Stelle Eph 5 25—27, welche er folgendermaßen erklärt: Christus liebte die Kirche und hat sich für sie dahingegeben, auf daß er sie heiligte, sie reinigend vermittels des Bades des Wassers durchs Wort, daß er sie sich darstellete als eine herrliche Kirche, ohne Flecken oder Runzel oder dergleichen, sondern daß sie heilig und fehllos wäre. Hier wird allerdings außer dem verbum dei auch das Sakrament der Taufe als Mittel der Purifikation oder Sanktifikation der Kirche hingestellt. Aber die Sakramente pflegen ja auch von Luther mit dem Worte Gottes zusammengestellt zu werden, sofern sie selbst gleichfalls gewissermaßen verba sind, nämlich verba visibilia. Das Wort Gottes erscheint als Darstellung des göttlichen Gnadenwillens in Christus und ist auch im Munde der menschlichen Prediger Wort Gottes; Gott bleibt sein gewährleistendes und wirkendes Subjekt. Ebenso sind aber die verba visibilia, die Sakramente, Vehikel der göttlichen Gnade. Etwas anders lauten die Ausdrücke im Großen Katechismus (Müller, S. 455 ff.), aber nur die Ausdrücke: als heilig erscheint nämlich die Kirche im Großen Katechismus insofern, als sie Medium der durch die Gnadenmittel, namentlich durch das Wort uns heiligenden Wirksamkeit des hl. Geistes ist (nach § 41), oder weil der hl. Geist in ihr gegenwärtig ist (nach § 44); ferner, weil sich nur Heilige und eitel Heilige in ihr befinden (nach §§ 49. 51). c) Die Einheit der Kirche wird von Luther im Großen Katechismus (S. 457, 51) nicht nur darauf gestützt, daß sie sub uno capite Christo, in una fide stehe, sondern auch darauf, daß sie sich erweise als per omnia concordem, sine sectis et schismatibus. Diese Bestimmung hat eine polemische Richtung gegen den Romanismus. Sie soll feststellen, daß die Einheit der Kirche auf der Einheit des hl. Geistes und auf dem gemeinsamen Besitze der Vehikel dieses Geistes beruht, nicht auf äußerlichen Momenten. Insofern stimmt mit dem Katechismus der 7. Art. der Augustana überein. Denn dieser sagt, es genüge zur wahren Einheit der Kirche die Übereinstimmung in der Lehre des Evangeliums und in der Verwaltung der Sakramente; hingegen werde sie nicht bedingt durch Gleichheit oder Uniformität der traditiones humanae seu ritus seu ceremoniae ab hominibus institutae. Dies wird dann wiederum erklärt in der Apologie (S. 159, 31), wo zwar

nicht die Vehikel der Wirksamkeit des hl. Geistes hervorgehoben werden, wohl aber ihre Früchte, nämlich castitas, patientia, timor dei, dilectio proximi et opera dilectionis. Was endlich d) die Katholizität der Kirche anlangt, so sagt Melanchthon in der Apologie (S. 153, 10): Als katholische oder allgemeine bezeichne das Apostolikum die Kirche, um zu verhüten, daß man glaube, die Kirche sei eine politia externa certarum gentium, d. h. nach Art der weltlichen Staaten ein empirisches Gemeinwesen mit nachweisbaren äußeren Grenzen und einer gemeinsamen äußerlich politischen Gesetzgebung. Es soll damit gesagt sein, daß das Einheitsband der Kirche, die ja in sehr vielen, äußerlich getrennten Regionen und Nationen ihr Dasein habe, eben deshalb nicht empirisch sein könne wie die monarchische Spitze der Papstkirche und die Eingliederung in eine Hierarchie. An dieser Stelle muß aber auch erwähnt werden, wie die symbolisch-offizielle Erklärung der Stellen Mt 16 18 f. und Joh 21 17 lautet, auf welche die römische Kirche den päpstlichen Primat stützt. Darauf wird namentlich in dem sog. Anhang zu den Schmalkaldischen Artikeln eingegangen (Müller, S. 332 f.). Alle jene Aussprüche, so wird ausgeführt, ergingen an Petrus als Repräsentanten des ganzen Apostelkollegiums; die Schlüsselgewalt werde principaliter und immediate lediglich der Gemeinde übertragen. Wenn es aber heiße: auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen, so sei damit gemeint ministerium illius professionis, quam Petrus fecerat, in qua praedicat Jesum esse Christum, filum dei. Die Kirche sei also von Christus gegründet auf einen derartigen Dienst am Wort, welcher dem von Petrus bezeugten Glauben entspreche. Dieses ministerium, dieser Dienst, diese Verwaltung der Güter der Kirche finde allenthalben statt, ubi deus dat dona sua, apostolos, pastores, doctores. Mit Recht lehre z. B. Chrysostomus, nicht auf Petrus, sondern auf den Glauben des Petrus sei die Kirche gegründet. Endlich wird S. 335, 38 gesagt: Gesetzt auch, der Papst sei iure divino im Besitze des Primates, selbst dann dürfte man ihm nicht gehorchen, sobald er durch Beförderung des Götzendienstes und falscher Lehre seinem Berufe untreu werde.

§ 49. Die ältere lutherische Dogmatik.

1. Sichtbare und unsichtbare Kirche im Altprotestantismus. — Die alten lutherischen Dogmatiker haben zwar versucht, den Kirchenbegriff der Bekenntnisschriften und Luthers zu systematisieren; aber infolge ihrer Neigung zu haarscharfen Distinktionen ist es den meisten von ihnen widerfahren, daß sie ihn zugleich einigermaßen veränderten. Sie achteten nicht darauf, daß nach Luther, der Augsburger Konfession und der Apologie die Eine wahre Kirche keineswegs wesentlich unsichtbar ist, und daß die Berücksichtigung der bloßen Namenchristen jene *nicht* zur förmlichen Sonderung zweier Kirchengemeinschaften veranlaßt hatte.

Luther hatte in der Regel an der Einen sichtbaren Kirche nur eben eine doppelte Betrachtungsweise geübt. Einmal hatte er sie nach ihrer (dem ungläubigen Verstande nicht erkennbaren) Idee betrachtet und als Gemeinschaft der durch Wort und Sakrament Geheiligten hingestellt; dabei hatte er das Weltliche und Sündige, als nicht zur Idee gehörig, unberücksichtigt gelassen. Zweitens hatte Luther dieselbe Kirche nach ihrer empirischen Erscheinung ins Auge

gefaßt und sie hingestellt als die durch Bekenntnis und Amt kenntliche Genossenschaft der Getauften mit Einschluß der bloßen Namenchristen[1]). Diese Anschauung Luthers findet sich auch noch bei Joh. Gerhard; die meisten übrigen Dogmatiker unterschieden haarscharf zwischen der Kirche im uneigentlichen oder weiteren und der Kirche im eigentlichen oder engeren Sinne als im Grunde zwei Kirchen, was sie freilich selbst nicht zugaben, und prägten somit nicht sowohl die durchschnittliche Lehre Luthers als die (spätere) Zwinglis aus.

Zwingli hatte sich nämlich zwar anfangs eben die Lehre Luthers von der Kirche angeeignet, war dann jedoch im Kampfe mit den Wiedertäufern in der „Fidei ratio“ (Juli 1530) zu einer andern übergegangen. In seinen Schriften von 1530 und 1531 unterscheidet er die sichtbare und die unsichtbare Kirche und betrachtet die letztere als die Gemeinschaft der Erwählten (die Kirche ohne Flecken und Runzel, die in den Kardinalpunkten des Glaubens nicht irren kann), die erstere als die Gemeinschaft derer, die sich zu Christo bekennen und an den Sakramenten teil nehmen, obwohl unter ihnen auch reprobi und innerlich Ungläubige sind. Diese ist sensibilis, obwohl sie in dieser Welt nicht zusammenkommt. Auch sie ist una, soweit sie die vera confessio festhält, enthält aber in sich die Partikularkirchen. Er „stellt nunmehr beide so neben einander, daß es nicht unberechtigt ist zu sagen, Kirche sei ihm nur der gemeinsame Ausdruck für zwei begrifflich ganz verschiedene Größen, für eine religiöse und für eine politische Gemeinschaft“ (Gottschick, Hus', Luthers u. Zwinglis Lehre v. d. K, Z f. KG 1886).

Nun hatte freilich auch Luther wenigstens in der Schrift „Vom Papsttum zu Rom“ (1520) die geistliche und die leibliche (äußerliche) Christenheit neben einander gestellt und hervorgehoben, daß die geistliche Christenheit als Glaubensgegenstand nicht „sichtlich“ sei.

---

1) Etwas anders E. Rietschel, StKr 1900, S. 454 f.: „Die Kirche ist nach Luther die Gemeinde der Gläubigen. Sie ist eine geistliche, nicht natürliche Gemeinschaft und deshalb zunächst unsichtbar, d. h. nur für den Glauben erkennbar. Aber weil der geistliche Verkehr der Gläubigen mit Gott und unter einander an die äußeren Gnadenmittel, an das mündlich gepredigte Wort (und Sakrament) gebunden ist, ist sie notwendig auch sichtbar, d. h. nicht ohne die Vermittlung der sinnlichen Wahrnehmung (bezw. des natürlichen Verstandes) erkennbar. Aber sichtbar ist sie ganz allein für den Gläubigen. So ist die sichtbare und die unsichtbare Kirche ein und dieselbe Größe mit unsichtbarem göttlichem Gehalt in sichtbarer irdischer Form. Und diese unsichtbar-sichtbare Kirche besteht überall da, wo gläubige Christen sich um Wort und Sakrament sammeln“. Freilich findet Rietschel schon bei Luther selbst Trübungen seiner Auffassung, besonders durch Einmischung unevangelischer Gedanken vom Wort Gottes und der Taufe.

Aber auch da hatte er nicht von zwei Kirchen geredet; Wort und Sakrament hatte er als Grund und Zeichen der geistlichen Christenheit betrachtet, an denen man äußerlich merken könne, wo sie in der Welt sei. Ferner ist es Luther gerade in dieser Schrift am wenigsten gelungen, seine eigene Ansicht und namentlich die Möglichkeit deutlich zu machen, trotz der Beimischung von Heuchlern von einer Kirche zu reden. Weit mehr gelang ihm beides in der Auslegung des 118. Psalms (1530), wo er mit Augustin sagt, der Leib höre nicht auf Leib zu sein, wenn ihm fremdartige Bestandteile wie Speichel, Rotz, Eiter usw. beigemischt seien; ferner im großen Kommentar zum Galaterbrief (1535), wo er zeigt, daß per synecdochen die eigentlich nur dem Hauptbestandteil, nur den wahrhaft Gläubigen zukommende Heiligkeit auf die ganze Gemeinschaft (in der auch Heuchler sind) übertragen werden könne; nicht minder in der Schrift „*Von Conciliis und Kirchen*“ (1538), wo er sagt, daß die falschen Christen trotz ihrer Falschheit das Volk Gottes, dem sie beigemischt seien, nicht entheiligen können.

Die Dogmatiker nun hielten sich, soweit sie direkt an Luther anknüpften, mehr an jene Schrift „Vom Papsttum zu Rom“ als an die anderen genannten, gingen aber selbst über jene hinaus und näherten sich der Zwinglischen Entgegensetzung der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche, des coetus vocatorum und des coetus electorum als zweier sich schneidender Kreise. Zwar wollten sie nicht von zwei Kirchen geredet wissen, aber die Identität des Subjekts der beiden Gemeinschaften schwand ihnen unter der Hand, sie vermochten die stiftungsgemäße Verwaltung der Gnadenmittel, also die Funktion, in welcher das Wesen der Kirche sich darstellt, nicht gehörig zu unterscheiden von den äußerlichen signa und ritus, welche möglicherweise ein rein äußerliches Band hergeben. Der 7. Artikel der Augsburger Konfession unterscheidet zwischen jener wesentlichen Funktion der Kirche als solcher und den relativ gleichgültigen Formen des Kultus und der Verfassung. Das taten diese Dogmatiker nicht. Sie verwirrten das, worin die Kirche als solche sich wesentlich betätigt und darstellt, mit dem, worin sich die Bekenntnisgemeinschaft äußerlich vollzieht und wodurch sie unter die sinnliche Wahrnehmung fällt. Das hat aber die Folge, daß die eigentliche Kirche als etwas hingestellt wird, was im Grunde gar nicht zur Erscheinung kommt. Freilich gehen in der falschen Sonderung des sichtbaren und des unsichtbaren Vereins nicht alle Dogmatiker gleich weit. Denn wenigstens Baier lehrt von der eigentlichen Kirche, sie sei „confuse“ visibilis, wenngleich nicht „distincte“ visibilis.

2. Die Attribute und Bestimmungen der Kirche. — Wie

fassen nun die Dogmatiker die Eigenschaften, die von alters her der Kirche als wesentliche Attribute zugeschrieben werden: die Einheit, die Heiligkeit, die Allgemeinheit oder Katholizität, endlich die Apostolizität? Daß sie unmittelbar nur der ecclesia proprie dicta sive invisibilis beigelegt werden, versteht sich von selbst. Diese heißt nun 1. eine einige, weil sie von Einem Herrn durch Eine Taufe in Einen mystischen Leib unter Einem Haupte zusammengefaßt, durch Einen Geist regiert wird, durch die Einheit des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe zusammengehalten wird, Einen Glauben bekennt und vermittels Einer Berufung zu Einer himmlischen Erbschaft berufen wird. Dieses verknüpfende Haupt ist kein monarchischer Papst, sondern allein Christus. Auch nicht Petrus; denn nicht dieser selbst ist der Fels, sondern die besondere Festigkeit im Bekenntnis, die den Petrus allerdings auszeichnete, aber nicht an seine Person gebunden ist. Ferner ist der Papst nicht der Nachfolger Petri im Bischofsamt; denn Petrus war nicht Bischof, sondern Apostel, und wäre er jenes gewesen, so wären doch die in Lehre und Leben entarteten Träger des Papsttums nicht seine Nachfolger. 2. Heilig heißt die Kirche, weil ihr heiliges Haupt Christus ist, welcher die Kirche an seiner Heiligkeit teilnehmen läßt, weil sie einen heiligen Beruf hat und von der Welt geschieden wird, weil das heilige Gotteswort ihr anvertraut ist usw. 3. Die allgemeine oder katholische heißt die Kirche im Hinblick entweder auf ihre Qualität oder auf ihre Quantität. In qualitativer Beziehung führt sie diesen Namen wegen der Lehre und des Glaubens, sofern sie nämlich den Glauben bekennt, welchen die Gesamtheit der Glaubenden (universitas credentium) immer bekannt hat. Im quantitativen Sinne aber heißt die Kirche die allgemeine, weil sie über den ganzen Erdkreis verbreitet ist (ob diffusionem per universum terrarum orbem), was von der alttestamentlichen Kirche noch nicht galt. 4. Apostolisch heißt die Kirche, teils weil sie von den Aposteln gepflanzt ist, teils weil sie sich zu der von den Aposteln überlieferten Heilslehre bekennt und gebaut ist auf dem Grunde der Apostel und Propheten. Von der mit allen diesen Attributen ausgestatteten unsichtbaren Kirche gilt nun der Satz, daß außer ihr kein Heil sei (extra ecclesiam nulla salus).

Abgesehen von jenen Attributen und abgesehen von dem Gegensatz des visibilis und invisibilis kommen aber noch folgende Gegensätze in Betracht. 1. Ecclesia militans und triumphans, die streitende und die triumphierende Kirche. Militans heißt die Kirche, sofern sie während ihrer irdischen Laufbahn mit Teufel, Welt und Fleisch noch zu kämpfen hat; triumphans, sofern sie dereinst nach

Überwindung dieser Feinde zum völligen Siege und zur himmlischen Ruhe wird durchgedrungen sein. 2. Ecclesia universalis und particularis, Gesamtkirche und Teilkirche. Universalis heißt die Kirche als Gesamtheit der Gläubigen aller Orte, ohne foedus externum, d. h. ohne förmliche äußere Verfassung; particulares sind die einzelnen Kirchengemeinschaften, deren zusammenhaltendes Band ein foedus externum ist, eine ausdrückliche gemeinsame vertragsmäßige Basis, namentlich spezielle Bekenntnisgemeinschaft. 3. Nach Lehre und Bekenntnis zerfällt die ecclesia visibilis in ecclesia vera sive pura und falsa sive impura. Bemessen wird die Wahrheit oder Reinheit einer Kirche nach ihrer Unversehrtheit durch schädliche Irrtümer in der öffentlichen Lehre und Sakramentsverwaltung. Die römisch-katholische Kirche ist sonach keine wahre, aber auch in ihr können einzelne selig werden, da immerhin Gottes Wort in ihr gelesen und die Taufe im wesentlichen stiftungsgemäß verwaltet wird. Dagegen gebührt der Kirche, die sich zu der unveränderten Augsburger Konfession bekennt, das Prädikat der Wahrheit. 4. Ecclesia synthetica und repraesentativa. Synthetica heißt die Kirche als Gemeinschaft aller in ihr vereinigten lebendigen Glieder, ohne Rücksicht auf den Unterschied der Lehrenden und der bloß Hörenden, der Leitenden und der Geleiteten, constans ex doctoribus et auditoribus eiusdem fidei vinculis coniunctis. Repraesentativa heißt die Kirche, sofern sie vertreten wird durch ihren Lehrstand, durch die Versammlung ihrer Lehrer als einen Ausschuß, der die über die Glaubenslehre und über das sittliche Leben entstandenen Streitfragen zu entscheiden hat. Dieser Ausschuß ist das die ganze Kirche vertretende Organ; er tritt, sofern Fragen zu erledigen sind, in einem Konzil zusammen, von dem jedoch auch Laien nicht ausgeschlossen sind, wenn sie sich als erfahren in kirchlichen Angelegenheiten erweisen.

§ 50. Die Entwicklung der Lehre bis zur Gegenwart.

Auch der Kirchenbegriff wurde im Neuprotestantismus durch den Einfluß des veränderten Zeitgeistes umgewandelt. Der Pietismus legte das Hauptgewicht auf die religiösen Subjekte und auf die engeren religiösen Gemeinschaften innerhalb der Kirche. Die Aufklärung löste den Sinn für eine besondere religiöse Gemeinschaft vollends auf. Der Rationalismus betrachtete die Kirche fast nur als moralische Bildungsanstalt der Menschheit, und auch die Supranaturalisten verflachten den Begriff der Kirche. Die idealistische Philosophie aber konnte hier unmöglich Hilfe bringen, weil sie sowohl bei Kant und Fichte wie bei Hegel den Staat als die eigent-

liche Verwirklichung der sittlichen Vernunft betrachtete und mit einer die Kirche entwertenden religiösen Weihe umgab.

Erst Schleiermacher erkannte von neuem die Bedeutung der Kirche. Er betrachtet sie als die Zusammenfassung dessen, was durch die Erlösung in der Welt gesetzt ist. Die Welt faßt er als Schauplatz des werdenden Gottesreichs, der Erlösung und der liebevollen Selbstmitteilung Gottes, die Kirche aber als die vom hl. Geist beseelte Gemeinschaft der Wiedergeborenen, als die Verbindung der schon Wiedergeborenen zum Zwecke eines geordneten Aufeinanderwirkens und Zusammenwirkens. Durch die Kirche läßt er alle Gnadenwirkungen auf die Einzelnen vermittelt sein. Der hl. Geist nämlich ist eben der Gemeingeist des von Christus gestifteten neuen Gesamtlebens. Dadurch aber, daß die Kirche sich aus der Welt nicht bilden kann, ohne daß auch die Welt einen Einfluß auf die Kirche ausübt, begründet sich für die Kirche selbst der Gegensatz zwischen Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit. Er bezeichnet aber dieselbe Gemeinschaft als sichtbare und als unsichtbare Kirche. Unsichtbare Kirche ist sie ihm als Gesamtheit aller Wirkungen des Geistes in ihrem Zusammenhang. Sofern jedoch diese Wirkungen des Geistes mit den in allen Christen stets noch vorhandenen Nachwirkungen aus dem Gesamtleben der Sünde zusammentreten, denkt er dieselben Wirkungen als die sichtbare Kirche konstituierend. Er unterscheidet also an der Einen Kirche ihren Reichgottes-Charakter und ihre empirische Wirklichkeit, verhält sich dagegen kritisch gegen die gewöhnliche Unterscheidung; denn an dem, was man insgemein unsichtbare Kirche nenne, sei das meiste nicht unsichtbar, an dem, was man sichtbare Kirche nenne, das meiste nicht Kirche. Sofern auch Schleiermacher an der Einen Gemeinschaft eine doppelte Betrachtungsweise übt, eine religiöse und eine empirische, erinnert sein Kirchenbegriff an den Luthers, der bei den lutherischen Dogmatikern — abgesehen von Gerhard — verwischt war. Jedoch erreicht Schleiermacher Luthers Anschauung nicht völlig, weil er keineswegs so konsequent wie dieser die Individuen durch die Gemeinschaft (als das ideale Prius und den Einzelnen vorangehende Ganze) als Heilige bestimmt werden läßt, sondern sich zuweilen so ausdrückt, als würde vielmehr die Gemeinschaft aus Heiligen oder christlich Wiedergeborenen erst gebildet, als ob die individuelle christliche Frömmigkeit, außerhalb der Kirche gedacht, das konstituierende Element der Kirche bilden könnte.

Rothe, der sonst vieles von Schleiermacher entlehnte, hat beim Kirchenbegriff einen ganz anderen, stark durch Hegels Staatsbegriff beeinflußten Weg eingeschlagen. Er sagt (Dogmatik II, 2, S. 35, 37;

s. auch oben S. 273): *Die Kirche ist die religiöse Gemeinschaft rein als solche*, die rein und ausschließend religiöse Gemeinschaft, in dem Sinne, daß das ganze Gebiet der zugleich sittlichen Gemeinschaft von ihr ausgeschieden werden muß. Das ihr innewohnende religiöse Leben ist nun zwar ursprünglich innerlich, aber in dem Maße, als es intensiv ist, muß es zugleich nach äußerlicher Organisation streben, und die zugleich äußere religiöse Gemeinschaft muß zu einem einheitlichen Organismus durchgebildet werden oder sein. Das Merkmal der Äußerlichkeit ist der Kirche wesentlich. Da nun aber, was äußerlich ist, auch wahrnehmbar ist, so ist *eine unsichtbare Kirche eine contradictio in adiecto*. Was man unter diesem Namen forderte, sollte ein Surrogat sein für diejenigen wesentlichen Eigenschaften, welche der sichtbaren protestantischen Kirche tatsächlich dazu mangeln, um dem Begriff der christlichen Kirche zu genügen, nämlich für die unerläßlichen Eigenschaften der Allgemeinheit und der Einheit (S. 39). Dennoch liegt im Hintergrunde der Forderung einer unsichtbaren Kirche eine große Wahrheit. Sie drückt aus, daß die sichtbare, d. h. die eigentlich so zu nennende empirische Kirche *nicht die wesentliche Form sei, unter der die* christliche Gemeinschaft als solche in der Welt ihre Existenz hat, daß diese unbeschadet ihres Wesens auch unter einer anderen Form existieren könne. Rothe erkennt nun die wesentliche äußere Daseinsform der inneren christlichen Gemeinschaft in der nicht ausschließlich religiösen, sondern religiös-sittlichen Gemeinschaft, d. h. im Staat. Die Kirche wird, je fertiger sie wird als Kirche, desto mehr eine Fessel des von ihr selbst großgezogenen christlichen Lebens; indem sie sich mit diesem mehr und mehr überwirft, fängt sie seit der Reformation an, in sich selbst zu zerfallen, und zersetzt sich in eine immer größere Vielheit von besonderen Kirchen, die sich gegenseitig befehden. Inzwischen siedelt das christliche Leben und die christliche Gemeinschaft nach und nach aus ihr in den Staat (die allgemeine menschliche Gemeinschaft) hinüber. Eben deshalb kann die christliche Gemeinschaft mit der Zeit immer mehr der Kirche entbehren. Es entsteht allmählich ein allgemeiner christlicher Staatenorganismus. In diesem wird die christlich-sittliche Gemeinschaft als zugleich schlechthin christlich-religiös bestimmte in ihrem absoluten Umfang realisiert sein, und dann wird es neben ihm für die Kirche keinen Ort mehr geben. Bis zu diesem Vollendungspunkte bleibt freilich die Kirche unentbehrliches Bedürfnis, jedoch in stetig abnehmendem Maße. Kurz Rothe betrachtet die Kirche, deren notwendige Sichtbarkeit und Äußerlichkeit er preßt, und deren religiöse Grundlage er von der sittlichen zu abstrakt trennt, als eine provi-

sorische Erscheinungsform des Christentums und verwechselt den Begriff des Staates, in den die Kirche sich aufzulösen habe, mit dem Begriffe des Reiches Gottes; denn dieser umfaßt zwar in seinem universal-ethischen Sinn auch das Staats- oder Rechtsleben, fällt aber nicht mit dem des Staates zusammen. Um sein hegelianisierendes Staatsprinzip durchführen zu können, mußte Rothe den Kirchenbegriff möglichst äußerlich fassen, und den Begriff einer unsichtbaren Kirche von der Hand weisen.

Darin stimmt nun mit ihm überein eine Gruppe von Theologen, die in allem übrigen seine Gegner sind, nämlich die neulutherischen Konfessionalisten. Neulutherisch sind diese auch im Kirchenbegriff, wenigstens weder altlutherisch noch echtlutherisch, eher melanchthonisch. Obwohl nämlich diese Partei, soweit sie ihn kennt, auf Melanchthon nicht gut zu sprechen ist, stimmt sie doch hier, wohl ohne ihn zu kennen, wenigstens mit seiner späteren Ansicht überein. Denn Melanchthon hatte seit 1543 gerade im Kirchenbegriff einen Rückfall in der Richtung auf den Romanismus getan, indem er in den Loci an die Stelle der Gemeinschaft der Heiligen die Gemeinschaft der Berufenen setzte, welche sich zu dem unverfälschten Evangelium bekennen, und zu dieser auch die non renati sed de vera doctrina consentientes (Corpus Ref., XXI 826) rechnete. Die neulutherischen Theologen nun, die im übrigen gern darauf hinweisen, daß in den Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche bereits die absolut reine Lehre seit drei Jahrhunderten vorliege, pflegen den Kirchenbegriff der Augustana zu bemängeln oder doch zu verleugnen; manche fordern hier ausdrücklich eine „wesentliche“ Um- und Weiterbildung der lutherischen Lehre. Vertreter dieser Strömung sind vor allem der Jurist Stahl, die Theologen Delitzsch (Vier Bücher v. d. K, 1847), Kliefoth (Acht Bücher v. d. K, 1854), Löhe (K u. Amt, 1851), Münchmeyer (Die Lehre v. d. sichtb. u. unsichtb. K, 1854) und Vilmar (vgl. auch Flörke, Zur Lehre v. d. K u. ihrem Amt, Z f. luth. Th u. K, 1852 I). Man kann zugeben, daß diese Männer den Anschluß an Rom noch nicht völlig erreicht haben, aber sie befinden sich auf dem Wege dorthin (vgl. unten § 51,2 b. c.). Das zeigt 1. ihre einseitige Hervorhebung der Kirche als Anstalt über den Laien, speziell ihre Apotheose der kirchlich-theologischen Lehrtradition einer bestimmten Epoche unter dem Namen „reines Bekenntnis“ oder „reine Lehre“ bei ausdrücklicher Nichtunterscheidung des Fundamentalen und Sekundären, welche Unterscheidung die lutherischen Symbole doch machen (vgl. z. B. Müller, S. 155 f., 20 f.), unter Verwechselung der biblisch-religiösen Substanz und der scholastisch-theologischen Lehrform. Dazu kommt

2. ihre Verlegung der Kirchensubstanz in das durch Ordination geheiligte privilegierte Amt, dergestalt, daß nicht etwa die Gemeinde als ursprüngliche Inhaberin der Schlüsselgewalt das Amt aus sich herausgesetzt haben, sondern die Potenz der Gemeinde im Pastor stecken soll; sofern er Mitglied seines privilegierten Standes und Inhaber der spezifischen Amtsgnade ist, wird er ebenso hierarchistisch als mittelbarer Erbe der apostolischen Autorität und als unumgänglicher Kanal des hl. Geistes betrachtet, wie von den Romanisten ihre Bischöfe. Endlich 3. stützt sich der Kirchenbegriff dieser Neulutheraner auf ihren katholisierenden Sakramentsbegriff (s. unten §§ 53–55). — Übrigens fanden sie auch auf konfessionalistischer Seite, namentlich bei den Erlangern (Höfling, Theod. Harnack u. a.) kräftigen Widerspruch.

Die gegenwärtige Lage der Lehre ist auch an diesem Punkte zunächst durch die Rückkehr zu der ursprünglichen lutherischen Auffassung bedingt. Vor allem A. Ritschl hat die Gesichtspunkte dafür aufgestellt, indem er die reformatorische Lehre historisch aus ihrem doppelten Gegensatz zu Katholizismus und Schwärmertum zu verstehen suchte und als ihren Sinn betonte, daß gerade die sichtbare Kirche trotz ihrer Mängel auch die Kirche des Glaubens sei[1]. So kämpft die Dogmatik heute überall gegen die Trennung der unsichtbaren von der sichtbaren Kirche. Während die altliberale Theologie (z. B. Biedermann und Pfleiderer) das Verhältnis der beiden Größen überwiegend wie das von Idee und Erscheinung deutete, unterscheiden die spez. Ritschlschen Theologen lieber religiöse und empirische Betrachtung der Kirche. Sie ist einerseits Gegenstand der empirischen Wahrnehmung, anderseits trägt sie einen nur dem Glauben erkennbaren göttlichen Bestand in sich, nämlich den Glauben und die Lebenskräfte des Evangeliums. „Daß die jeweilige Christenheit auf Erden Kirche ist, ergibt sich dem Glauben aus der Gewißheit, daß die in ihr vorhandenen und wirksamen Gnadenmittel der Verheißung gemäß nicht ohne Frucht bleiben können“ (Kaftan, Dogmatik, S. 611). Für diese Kirche des Glaubens sind drei Momente bestimmend: das himmlische Haupt, das sie vereint und leitet, die Gnadenmittel, durch welche Christus an den Gläubigen wirkt, und die Gemeinschaft der Gläubigen, an der dies Wirken sein Ziel erreicht (so Kirn, Grundriß, S. 131, während andere dabei noch stärker

1) Von Ritschl kommen besonders in Betracht (außer Rechtf. u. Versöhnung, III 270 ff.) die Aufsätze: Über d. Begriffe sichtb. u. unsichtb. K, StKr 1859; Die Begründung d. Kirchenrechts im ev. Begriff v. d. K, Z f. Kirchenrecht 1869; Die Entstehung d. luth. K, Z f. KG 1876. 78 (sämtlich abgedruckt in „Gesammelte Aufsätze“, 1893).

die Bedeutung des persönlichen Glaubens hervorheben). Dogmatische Bedeutung hat diese Kirche des Glaubens gleichmäßig als Wirkung und als Werkzeug des heiligen Geistes (so Häring, Glaube, S. 462, und Reischle, Glaubenslehre, S. 125). Aber so hoch auch die werkzeugliche Bedeutung der Kirche eingeschätzt wird, ihre Schätzung verdichtet sich nicht zum Begriffe der Anstalt. Wendt möchte sogar, um Mißdeutungen zu hindern, wie Luther den Ausdruck Kirche im ideal-religiösen Sinne vermeiden und durch den der „wahren Christenheit“ ersetzen (System, S. 421 f.; s. oben § 48, 2, Anm.)

Die konservative Theologie teilt im allgemeinen die Auffassung dieser Theologengruppe, hält aber weithin am anstaltlichen Charakter der Kirche fest. Besonders kräftig sagt Bachmann: die Kirche ist die „heilsanstaltliche und heilsgemeindliche Genossenschaft des durch die Gnadenmittel getragenen Heilslebens aus Christus“ (Grundlinien, S. 110). Während er das Anstaltliche auch auf den „Leib Christi“ bezieht, rechnet Kähler es vielmehr zu der unvermeidlichen, geschichtlich-irdischen Seite der Kirche (Lehre, S. 393. 396). Schlatter betont Kirche und Amt sehr stark und bekämpft die Formel unsichtbare Kirche, obwohl er anderseits die Versichtbarung der Kirche als noch unfertig erkennt; aber er hält die Verbindung des religiösen Lebens mit der Geschichte überhaupt, den geschichtlichen, lebendigen, persönlichen Charakter des Glaubens im besonderen so fest, daß er nicht in die Gefahr einer anstaltlichen Auffassung der Kirche kommt.

Endlich Troeltsch möchte aufs strengste vom Kirchengedanken alles Anstaltliche, alles, was den Wundercharakter des Christentums in Kanäle, Ämter und Ritualien bannt, alles Absolute und Exklusive abstreifen; d. h. er führt am Kirchengedanken dieselben Wandlungen durch wie an der Christologie und an der Lehre von den Gnadenmitteln (s. oben § 44, II 5; unten § 52,1, Anm.). Daher ersetzt er am liebsten wie Wendt das Wort Kirche in der Dogmatik durch „Volk Gottes“ oder „Gemeinde“. Das Wahrheitselement des Kirchendogmas scheint ihm in dem Satze zu liegen, daß von Jesus ein Lebenszusammenhang ausgeht, der nicht von den Individuen hervorgebracht wird, sondern umgekehrt diese hervorbringt. Das entspricht erstens jedem wahren Gemeinschaftsgedanken; denn ein solcher behauptet immer eine geistige Gesamtmacht, eine mystische, dem Individuum vorgeordnete Kraft und einen sich selbst fortpflanzenden Organismus. Zweitens aber wird es durch den christlichen Glaubensgedanken gefordert, „der das Heil als durch die uns ergreifende und uns vorgeordnete Macht des Christusgeistes und nicht durch

eigene Anstrengung und Schöpfung hervorgebracht empfindet". Wir glauben also im dritten Artikel „an die göttliche Herkunft und den endlichen Sieg des in der Gemeinschaft des christlichen Geistes uns ergreifenden und zu wahrhaft persönlichem Leben weckenden, vom Gewissensdruck erlösenden und zur Freiheit der Kinder Gottes befreienden Lebenszusammenhanges mit Jesus" (RGG 3, 1153—55).

§ 51. Ergebnis.

1. Die Definition. — Mit Recht knüpfen fast alle Neueren außer den Neulutheranern bei der Definition der Kirche an die Augsburger Konfession Artikel 7 an. Manche suchen diesen jedoch zu vervollständigen oder in ihrer eigenen Definition sofort zu deuten. So fügt Frank hinzu, daß die Gemeinde der Gläubigen „aus Christo geworden" sei, und zwar durch dieselben Gnadenmittel, deren sie sich zu ihrem ferneren Werden bedient. Ritschl, im Kirchenbegriff mit Frank übrigens nicht uneinig, vermißt in der Augsburger Konfession eine ausdrückliche Hervorhebung der Kultusgemeinschaft als solcher. Wieder in anderer Weise ergänzt oder interpretiert H. Schultz, indem er hervorhebt, daß diese einheitliche Gemeinschaft, mittels der Heilskräfte Christi hervorgerufen und aus dem hl. Geist beständig sich erneuernd, ihren Gliedern die Teilnahme an der Erlösung und Versöhnung mitteilt und verbürgt.

Im Anschluß an alle diese Theologen verstehen wir unter der Kirche den auf Bekenntnis- und Kultusgemeinschaft seiner Glieder gegründeten Organismus der auf Erden wirkenden Kräfte Christi, der zum Zwecke der Erhaltung und Förderung des Reiches Gottes *die Gnadenmittel, durch die er geworden, in Wirksamkeit erhält.*

2. Die Kirche als Organismus. — In Ermangelung eines besseren Ausdrucks nennen wir (mit H. Schultz) die Kirche einen Organismus, weil sie weder eine bloße Gemeinschaft von Personen ohne ein diesen übergeordnetes Prinzip noch ein rein sachliches Institut, eine gesetzliche Institution, eine bloße Anstalt ist.

a) Zunächst muß allerdings festgestellt werden, daß die Kirche wesentlich eine Gemeinschaft von Personen ist. Stahl sagt (Kirchenverfassung nach Lehre u. Recht d. Protestanten, ² 1862), der Name Gemeinde bezeichne die im Glauben verbundenen Menschen, Kirche hingegen die Gottesstiftung über den Menschen. Die Gemeinde entsteht nach ihm durch Willen und Tat der Menschen, ihre innere Entschließung zum Glauben, ihren äußeren Beitritt; die Kirche hingegen sei eine Anstalt, ein Reich, von Gott gegründet und fortwährend erhalten. Aber man muß zwar Kirche oder Gemeinde im ethischen

Sinne (das, was Stahl Gemeinde nennt) von Kirche oder Gemeinde im religiösen oder dogmatischen Sinne (dem, was Stahl Kirche nennt) unterscheiden. Aber Kirche und Gemeinde (im universalen Sinne) kann man auf Grund des NTs überhaupt nicht unterscheiden; die Kirche ist nach dem NT nicht ein von der Gemeinschaft der gläubigen Subjekte verschiedenes Institut, sondern das NT nimmt die Kirche mit der Gemeinschaft der gläubigen Subjekte für ein und dasselbe, womit nicht geleugnet wird, daß sie wesentlich ein Produkt Gottes oder des hl. Geistes ist. Unterschieden werden müssen die unveräußerlichen und unwandelbaren göttlichen Grundzüge der Kirche als Gemeinschaft von den Zufälligkeiten in der menschlichen Vollziehung des Zweckes der Kirche. Aber das Wort Kirche bezeichnet (auch nach den Symbolen) immer die gläubigen Menschen in ihrer durch den Geist und das Wort Gottes zusammengehaltenen Gemeinschaft. Luther sagt in den Schmalkaldischen Artikeln (s. oben § 48,2) geradezu, die Kirche seien die credentes oder die sancti.

b) Diejenigen, welche die Kirche vielmehr einseitig als Anstalt betrachten, tun dies unter folgenden Gesichtspunkten, in denen Wahres und Falsches gemischt ist. Sie sagen 1.: Sobald ausgemacht sei, daß die kirchliche Gemeinschaft nicht das Produkt wandelbarer und von den Zufällen der menschlichen Freitätigkeit abhängiger Qualitäten ihrer Mitglieder sein könne, müsse zugegeben werden, daß das Bestehen der Kirche an das Fortbestehen gewisser unwandelbarer Funktionen geknüpft sei. Sofern diese nun ganz unabhängig seien von der Beschaffenheit der einzelnen, im Laufe der Zeiten wechselnden Mitglieder der Kirche, stellten sie etwas dar, was über der Gemeinschaft der einzelnen Mitglieder vor sich gehe. Ein solches festes, sich gleichbleibendes Institut sei aber eben eine Anstalt. 2. Das Organ, dessen die Kirche bedürfe, um die normale Fortdauer und Fortwirkung der ihr wesentlichen Funktionen, namentlich der Predigt des göttlichen Wortes und der Verwaltung der Sakramente, sicher zu stellen, sei das von Gott gestiftete kirchliche Amt, dessen Trägern daher ein ius divinum beiwohne. In der Notwendigkeit des kirchlichen Amtes stelle sich aber der Anstalts-Charakter der Kirche noch deutlicher vor Augen als in der Notwendigkeit jener bleibenden Funktionen. 3. Die Katholiken rechnen zu den unwandelbaren wesentlichen Grundzügen der Kirche ferner noch den ganzen Komplex der speziellen dogmatischen, rituellen und juristischen Institutionen, welche tatsächlich in der römischen Kirche vorhanden sind, und bestehen nur um so mehr auf dem Anstalts-Charakter der Kirche.

c) Dieses dritte Moment wird nun selbst von denjenigen Pro-

testanten verworfen, welche die beiden ersten Momente scharf betonen und sich daher dem Katholizismus in einem gewissen Sinne anzunähern scheinen. Aber auch die beiden ersten Argumente entsprechen in solcher Fassung nicht dem Protestantismus, auch dem lutherisch-symbolischen nicht. Allerdings trägt die Gemeinschaft sich gleichbleibende, allen wahren Gliedern gemeinsame, unveräußerliche, wesentliche, von Gott gewirkte Grundzüge an sich, die als Gattungsmerkmale in einem gewissen logischen Sinn über den Einzelnen existieren; tatsächlich haben sie aber doch nur in allen einzelnen wahren Gliedern der Kirche ihr Dasein. Damit verträgt sich nicht wohl der Ausdruck „Anstalt" wegen seines rein sächlichen Gepräges. Er ist geeignet, die Tatsache zu verdecken, daß es immer lebendige Personen und persönliche Wirkungen sind, wodurch sich die Kirche erhält und fortpflanzt. Ferner hat prinzipaliter die Gemeinde das Wort Gottes und nach den Schmalkaldischen Artikeln (Müller S. 333) auch das Amt der Schlüssel empfangen; und Ritschl hat mit Recht gesagt: selbst die Apostel sind eher Gemeinde Christi, als sie Apostel sind. Der Ordnung wegen muß es freilich Beamtete in der Kirche geben, und sofern das Prinzip der Ordnung göttliches Recht für sich hat, besteht auch das kirchliche Amt iure divino. Ferner ist der Inhalt des kirchlichen Amtes göttlich, sofern er in der Verwaltung des Evangeliums und der Sakramente besteht. Aber als Ausfluß des Prinzips der Ordnung teilt der Gegensatz zwischen Geleiteten und Leitenden oder das kirchliche Amt seinen göttlichen Charakter mit allen anderen Einrichtungen im sittlichen Gemeinschaftsleben der Menschen, welche die widergöttliche Ataxie und Anarchie verhüten, z. B. mit der Staatsordnung. Sofern aber die Göttlichkeit des kirchlichen Amtes auf seinem Inhalt beruht, teilt es sie mit allen faktischen Vertretern der göttlichen Wahrheit, nur daß es sie in stetigerer und augenfälligerer Weise vergegenwärtigt. Die Bürgschaft für die Erhaltung und Fortpflanzung des reinen Evangeliums in der Kirche liegt principaliter nicht darin, daß es ordinierte kirchliche Beamtete gibt, sondern darin, daß es überhaupt geisterfüllte Träger des Evangeliums und gottgeordnete Vehikel der Wirksamkeit des hl. Geistes gibt. „Die einzelnen Beamten haben durch ihre Berufung durch die Gemeinde kein göttliches Recht, welches sich von dem menschlichen Recht unterschiede; im besonderen Sinne göttliches Recht haben sie nur, sofern sie wirklich das Wort Gottes predigen." Das menschliche Recht der einzelnen Beamten aus der Berufung empfängt jedoch noch eine göttliche Wertbestimmung durch die Voraussetzung, daß der Berufene das seinem Amt entsprechende persönliche Charisma besitzt.

d) Also richtig verstanden und mit Kautelen versehen, kann der Begriff eines Organismus im Namen Luthers und mit Recht auf die Kirche angewandt werden. Nämlich die lebendige Gesamtheit, welche die Kirche ausmacht, tut dies nicht als eine zufällige Summe lebendiger Christen oder als eine bloße Gesellschaft; sie tut es lediglich als Trägerin einer Tätigkeit, deren Prinzip nicht nur in ihr wirksam ist, sondern auch über ihr und vor ihr. Ja es ist zunächst über ihr wirksam, freilich nicht in ihrem Klerus (denn dieser ist nicht das Prius, sondern das Posterius der Gemeinde), wohl aber in dem durch das Wort und das Sakrament wirkenden hl. Geist; die Kirche ist Medium der Wirksamkeit des hl. Geistes und insofern Sündenvergebungsanstalt. Man kann und muß die lebendigen Personen, welche in der Kirche sind, nicht trennen, aber unterscheiden von dem objektiven Band, welches sie zusammenhält, von den göttlichen Kräften, welche in ihnen wirken, von der wesentlichen Wirksamkeit, deren Organe sie, zunächst in ihrer Gesamtheit, sind. Kurz, die Kirche verwaltet stetig ein geistiges Agens, das bleibt und fortwirkt, während ihre persönlichen Glieder kommen und gehen; sie kann daher auch als ein Organismus betrachtet werden. Das, was in der Gemeinschaft der Gläubigen lebt, lebt doch gleichsam auch über den Einzelnen, und diese Geistesträger sind, mit Gott verglichen, nur Organe des Geistes.

3. Einzelbestimmungen. — a) Die Gläubigen, welche die Gemeinschaft der Kirche bilden, sind nicht die Orthodoxen als solche, sondern die Heiligen oder durch die göttliche Berufung Geheiligten; als Heilige aber sind sie nicht die actu schlechthin Sündenreinen, sondern eben die Gläubigen, die freilich, wenn sie auch noch so sündigen, nicht mehr Knechte der Sünde sind. So erläutern sich beide Attribute gegenseitig.

b) Was die „richtige Lehre des Evangeliums und die richtige Sakramentsverwaltung" betrifft, so kann mit ersterer schon nach der Augsburger Konfession (Art. 7) nicht die Rechtgläubigkeit im engeren theologischen Sinne, d. h. die spezifisch dogmatische Korrektheit des sog. Bekenntnisses gemeint sein, mit letzterer nicht ein bestimmter Ritus. Denn, um mit dem zweiten anzufangen, schon der Zusatz im 7. Art. selbst sagt aus, es sei nicht nötig zur Einheit der Kirche, daß überall die gleichen traditiones humanae, ritus und Zeremonien herrschten. Aber auch in der Lehre wird nicht theologische oder dogmatische Orthodoxie verlangt. Denn, so scharf auch die Reformatoren über die Papstkirche und deren Irrlehren urteilen: dennoch sprechen sie vielen in ihr zerstreuten Christen, die vom hl. Geist erfüllt sind, das persönliche Gepräge evangelischen

Christentums und mithin die Zugehörigkeit zur wahren Kirche nicht ab. Was aber von einer großen Anzahl wahrer Christen unter den Gliedern der römischen Kirche gilt, muß auch von dogmatisch nicht orthodoxen Gliedern anderer Gemeinschaften gelten. Es kommt nach Apologie S. 155f. nur darauf an, daß die Fundamente des Evangeliums nicht erschüttert sind. Die eine wahre Kirche setzt sich also nach Melanchthon und Luther nicht lediglich zusammen aus orthodoxen Lutheranern, sondern aus Gliedern der verschiedensten christlichen Konfessionen. Was die Reformatoren im Sinne haben, wenn sie das Merkmal und den konstitutiven Faktor der wahren Kirche vorzugsweise in der reinen Lehre des Evangeliums finden, das ist nur der Anteil Gottes an dem Inhalte der Lehre, das Wort Gottes, nicht das partikular-kirchliche, antithetische Bekenntnis, welches immerhin in der einen Partikularkirche theologisch reiner geartet sein mag, dessen menschlich entstandene Form aber eben nicht entscheidend ist. In dem Ausdruck pura doctrina evangelii ist das Wort evangelii zu betonen, nicht doctrina. Die menschliche Erkenntnis-, Vorstellungs- und Lehrform darf dem göttlichen Inhalte nicht nur nicht über-, sondern auch nicht gleichgeordnet werden, sie ist nur ein Mittel. Dies wird von Theologen wie Kliefoth und auch Thomasius verkannt. Was Produkt menschlicher theologischer Tätigkeit ist, kann nicht Grund der Kirche sein; Grund der Kirche kann nur das Wort Gottes selbst sein, welches allerdings niemals ohne irgend welche menschliche Analyse zur Erscheinung kommen wird, dennoch aber mit keiner menschlichen Analyse identifiziert werden kann. Luther lehrt gelegentlich in der Schrift von Conciliis und Kirchen (1538), daß es auch in der wahren Kirche Leute gebe, die auf den allein wahren Grund nicht Gold, Silber und Edelsteine bauen, sondern Heu, Stroh und Holz. Auch diese Lehrer seien aber Heilige Gottes, weil sie doch auf dem rechten Fundamente blieben. Also die Einheit in der theologischen Lehre ist nach Luther an sich in der Kirche nicht notwendig. In diesem Sinne sind auch die fraglichen Worte der Augustana zu verstehen, um so mehr, als die Reformatoren 1530 „gar nicht die Absicht hatten, eine partikulare Kiche neben der bisher bestehenden allgemeinen Kirche des Abendlandes zu gründen“ (Ritschl). Allerdings wird nicht zu leugnen sein, daß die Reformatoren mancherlei mit zur Substanz des Wortes Gottes gerechnet haben, dessen Zugehörigkeit dazu mit Recht bezweifelt werden kann. Wir verfügen nun einmal über eine kirchengeschichtliche Erfahrung, welche man damals, kaum dem Mittelalter entwachsen, noch nicht haben konnte. In den letzten drei Jahrhunderten hat sich herausgestellt, daß wahres Christentum auch da

sein kann, wo Überzeugungen herrschen, welche die Reformatoren teilweise für häretisch erklärt haben würden. Aber der wichtige Unterschied zwischen Substanz und theologisch-konfessioneller Ausprägung lag auch den Reformatoren nicht mehr fern.

c) Seiner göttlichen Substanz nach steht nun nebst dem verbum visibile der Sakramente das Gnadenmittel des Evangeliums im Besitz und unter der Verwaltung der eigentlichen wesentlichen Kirche. Zwar ist diese 1. genötigt, die äußerliche Verwaltung der Gnadenmittel Organen anzuvertrauen, deren Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Heiligen oder Gläubigen sie nicht feststellen kann. Aber Wort und Sakramente bleiben auch in der Hand unwürdiger Administratoren wirksam. 2. erscheint die Verwaltung der göttlichen Gnadenmittel allezeit verbunden mit Elementen menschlicher Theorie und Praxis, die mehr oder weniger unvollkommen sind. Aber der göttliche Kern wirkt durch diese Hülle hindurch. 3. bildet in dieser Verbindung die christliche Lehre die Basis von Gemeinschaften, von denen sich bloße Namenchristen nicht fernhalten lassen; in solchen Gemeinschaften muß die Lehr- und die Sakramentsverwaltung in äußerlich juristischer Weise oder doch in einer dieser analogen Art überwacht werden, und hierbei kann echt Religiöses verkannt, nur scheinbar Echtes überschätzt werden. Aber die Wahrheit trägt endlich den Sieg davon. Jedenfalls ist es unzulässig, als eigentliche Inhaberinnen und Verwalterinnen der Heilsfaktoren (der Gnadenmittel) die empirischen, auf ein foedus externum gegründeten, aus Gläubigen und Ungläubigen gemischten sog. Kirchengemeinschaften zu betrachten. Denn wenn sie das wären, wären die erlösenden und versöhnenden Gotteskräfte in ihrer Wirksamkeit wesentlich an ethische Fehlbarkeit und juristischen Mechanismus geknüpft.

d) Unfehlbar ist hingegen in Lehre und Praxis die eigentliche Kirche, aber nur soweit sie ihrer Idee entspricht, d. h. die ihr von Gott anvertrauten Güter und Verheißungen ohne menschliche Zutaten vertritt und verwaltet; und da nur in ihr die Wirkungen des hl. Geistes sich erfahren lassen, so kann von ihr gesagt werden, daß außer ihr kein Heil ist, während dies von keiner sog. Konfessionskirche als solcher gesagt werden kann, wenn sie auch an der eigentlichen Kirche Anteil hat.

e) Diese eine, eigentliche Kirche wird durch das Prädikat der „Unsichtbarkeit" nicht treffend charakterisiert. Erklärlich ist zwar dieses Attribut. Denn der eigentümlich evangelische Kirchenbegriff bildete sich im Gegensatz zum romanistischen, und die Vertreter des letzteren legten besonderes Gewicht darauf, daß die Kirche so sichtbar sei wie die Republik Venedig oder das Königreich Frank-

reich (so Bellarmin). Ferner weiß nur Gott, wer zur eigentlichen Kirche gehört, während sich, wer zu einer der äußeren Kirchengemeinschaften gehört, aus den Taufregistern feststellen läßt. Endlich ist es zweifelhaft, ob der wahre Glaube, der die Grundlage der Zugehörigkeit der Einzelnen zur Kirche Gottes bildet, sich überhaupt vollkommen darstellen und wahrnehmbar machen kann. Also erklärlich ist das Attribut der Unsichtbarkeit und auch nicht in jedem Sinne schlechthin unrichtig. Dies würde es nur dann sein, wenn damit die „externae notae“ des Daseins der Kirche, die Heilsfaktoren oder Gnadenmittel, als bloße Funktionen oder Attribute der äußerlichen, rechtlich verfaßten Kirchengemeinschaften bezeichnet werden sollten, während sie wesentlich der eigentlichen Kirche gehören und eben deshalb nicht bloß ihre externae notae (Merkmale), sondern Lebenswurzeln sind und zugleich Mittel ihrer Selbsterhaltung. Läßt — abgesehen von diesem Mißverhältnis — das Attribut sich in einem gewissen Sinne verteidigen, so ist es doch erstens an sich unklar, weil man nicht weiß, ob es die sinnliche Wahrnehmbarkeit oder die wesentliche Erkennbarkeit ausschließen soll. Ferner ist es nicht charakteristisch; denn der wahre Unterschied beider Gemeinschaften liegt darin, daß die wahre Kirche nur aus wahrhaft Gläubigen, die anderen Gemeinschaften zugleich aus bloßen Namenchristen bestehen, während auch erstere im christlichen Kultus und in der wahrhaft christlichen Sittlichkeit zur Erscheinung kommt und erkennbar wird. Aus demselben Grunde erscheint dieses Attribut endlich drittens als höchstens halbwahr. Es empfiehlt sich daher, die wesentliche Kirche nicht als die wesentlich unsichtbare, vielmehr als die eigentliche zu bezeichnen (proprie dicta).

f) Die wesentliche, eigentliche Kirche (der coetus electorum) kommt nun in der uneigentlich so genannten, empirischen (dem coetus vocatorum) zur Erscheinung. Letztere geht aber keineswegs darin auf, die eigentliche Kirche zur Erscheinung zu bringen, vielmehr gehören zu ihr auch die bloßen Namenchristen; sie enthält eben zwei heterogene Elemente. Anerkennung der Wesenskirche im empirischen coetus vocatorum führt aber nicht zur Lehre von einer Zweiheit von Kirchen, obwohl zwischen Idee und empirischer Wirklichkeit eine Disharmonie, zwischen Begriff und empirischer Existenz eine Inkongruenz stattfindet.

Gegenstand des Glaubens (credo unam sanctam ecclesiam) ist die Gemeinschaft der Heiligen; denn deren Sammlung ist zwar von Gott verheißen, kommt aber in ihrer Realität auf Erden nicht völlig zur Erscheinung und Wahrnehmbarkeit, und ihre wirklichen Erscheinungen können nur vom Auge des Glaubens als solche erkannt werden.

Im übrigen ist auf die oben gegebene Darstellung der symbolischen Lehre zu verweisen.

Literatur: J. Köstlin, Kirche, RE 10, 1901, 315—44; Weinel-Steffen-Troeltsch, Kirche, RGG 3, 1911, 1127—55 (neutest., dogmengesch., dogmatisch); Troeltsch, Die Soziallehren d. chr. Kirchen, 1912 (Ges. Schriften, B. I); J. Gottschick, Hus', Luthers u. Zwinglis Lehre v. d. K, Z f. KG 1886; H. Schultz, Das prot. D v. d. unsichtb. K, J f. prot. Th 1876; E. Rietschel, Luther über die unsichtb. K, StKr 1900; A. Krauß, Das prot. D v. d. unsichtb. K, 1876; A. Dorner, K und Reich Gottes, 1883; H. Schmidt, Die K, ihre bibl. Idee u. die Formen ihrer gesch. Erscheinung, 1884, und Die K als Erscheinung d. Gottesreichs, Z f. kchl. Wiss. u. kchl. Leben 1885; R. Seeberg, Der Begriff d. chr. K, 1885 f; E. Katzer, Kant's Lehre v. d. K, J f. prot. Th 1886; J. Müller, Dogm. Abhandlungen, 1870, Nr. V u. VII; E. Haupt, Reich Gottes, Gemeinde, K in ihrer Bedeut. für d. chr. Glaub. u. Leben, ZThK 1892; W. Hönig, Der kath. u. d. prot. Kirchenbegriff in ihrer gesch. Entwickl., 1894; A. Bonus, Die K, 1909; W. Bleibtreu, Die ev. Lehre v. d. sichtb. u unsichtb. K, 1903 (Theol. Arbeiten aus d. rhein. wiss. Predigerverein); Haack, K, Gemeinde, „Gemeinschaft", 1907; Schaeder, K u. Gegenwart, 1909.

B. Die Lehre von den Gnadenmitteln.

§ 52. Das Wort Gottes als Gnadenmittel.

1. Die Gnadenmittel und ihre Bedeutung. — Der Erlöser hat sich zur Begründung, Erweiterung und Pflege seiner Gemeinde Medien der Selbstmitteilung geschaffen, die der Kirche anvertrauten sog. Gnadenmittel, nämlich das gepredigte Wort Gottes und die Bundessiegel des NTs, die sog. Sakramente. Diese Unterscheidung ist zulässig, obgleich sie lediglich der (berechtigten) empirischen Praxis der Kirche entnommen ist. Dabei darf jedoch nicht übersehen werden, daß es im Grunde nur Ein Gnadenmittel gibt, das Wort im weiteren Sinne[1]. Luther sagt mit Recht (Art. Smalc., p. III, a. 8, 3; Müller, S. 321): Constanter tenendum est deum nemini spiritum vel gratiam suam largiri nisi per verbum. Er hat allezeit als das, was die Gnade oder Sündenvergebung vermittelt, auch in

1) Einen sehr weiten Sinn des Begriffes „Wort Gottes" betonen in der gegenwärtigen Dogmatik besonders Häring (Glaube, S. 471 f.) und Wendt (System S. 433 ff.) Darnach fällt unter diesen Begriff jede Verkündigung des Evangeliums, amtlich oder privat, geschrieben oder gedruckt, jedes christliche zum Vorbild dienende Tun, jede künstlerische und symbolische Darbietung des Evangeliums. Die Unterschiede dieser verschiedenen Arten kommen in der Dogmatik nicht als wesentlich in Betracht; im Gegenteil, die Fülle verdeutlicht gerade den unendlichen Reichtum des Wirkens, in dem Gott sein Heil den Menschen vermittelt. Seeberg sucht dasselbe Problem in einer anderen Richtung zu lösen. Er stellt neben die allgemeine regelmäßige Wirksamkeit des Geistes in Wort und Sakrament die besondere Wirkung durch einzelne begnadete Träger des Geistes und erneuert dabei den Begriff der Charismen, der Gnadengaben, zu denen er die theologische, apologetische, evangelisatorische, organisatorische, künstlerische Genialität u. a. rechnet (K, Gnadenmittel

den Sakramenten das Wort betrachtet; und eine andere Gnade als das gepredigte Wort wirken auch die Sakramente nicht. Das Wort allein hat nach Luther die Kraft, den wahren Christus, der für die Sünder gestorben ist, in den Herzen zu vergegenwärtigen. Das Wort Gottes, das mit und bei dem Essen ist, bringt die Sündenvergebung und schafft damit Leben und Seligkeit. Dennoch darf man das gepredigte Wort und das verbum visibile, das sich in den Sakramenten darstellt, von einander unterscheiden.

Zeitweilig sind noch andere Momente des kirchlichen Lebens zu den eigentlichen Gnadenmitteln gerechnet worden, namentlich die Absolution und das Gemeindegebet. Sie lassen sich aber dem gepredigten Worte Gottes und den beiden Sakramenten nicht ohne weiteres gleichstellen. Die Absolution ist nur ein Moment der Abendmahlsfeier, ein praecedens des Abendmahls und ein Ausfluß aus der facultas praedicandi evangelii, kein selbständiges Gnadenmittel. Das Gemeindegebet aber ist erst eine Frucht der Gnadenmittel und ein begleitendes Moment für die Feier der beiden Sakramente; es läßt sich daher ebenso wenig den eigentlichen Gnadenmitteln nach ihrer objektiven Seite gleichstellen, zumal da es kein direktes Medium der Einwirkung Gottes auf die Gemeinde ist, sondern die Antwort der Gemeinde an Gott.

Die Bedeutung der media, quibus spiritus sanctus in

u. Gnadengaben, 1910). Schlatter gibt dem Begriff der Gnadenmittel einen möglichst weiten und personhaften Sinn; „Christus breitet seine Gnade in der Menschheit dadurch aus und macht sie dadurch wirksam, daß die Berufung zu ihm jeden, der sie empfängt, auch in seinen Dienst versetzt“ (Dogma, S. 384 f.).

Troeltsch faßt solche Stimmungen und Gedanken zusammen, ergänzt und steigert sie, wendet sie kritisch gegen die überlieferte Lehrart und zieht daraus die Folgerung, daß eine besondere Lehre von den Gnadenmitteln nicht mehr möglich sei. „Für den heutigen Glauben, dem Kirche und Welt nicht mehr wie Wunderreich und Reich der natürlichen Kräfte getrennt ist, dem die Kirche nicht reine Wunderstiftung und Gnadenanstalt, sondern ein verschiedener Formen fähiger geschichtlicher Gemeingeist ist, dem die Gnade nicht eine isolierte an bestimmte Kanäle gebundene Zuleitung religiöser Kräfte, sondern eine von Christus und seiner Gemeinde ausgehende Gewissheit ist — für ihn ist Gnadenmittel alles, was der religiösen Anregung und Erbauung dienen kann, in erster Linie Bibel und Tradition, dann die Sakramente als Vergegenwärtigungsmittel der christlichen Wahrheit, dann jedes Erlebnis, das die Fähigkeit religiöser Erregung und Belebung von sich ausgehen läßt, schließlich und vor allem starke religiöse Persönlichkeiten, in denen die lebenzeugende Kraft des Lebens selber unmittelbar wirksam ist. Eben deshalb bedarf aber auch die heutige Glaubenslehre keiner besonderen dogmatischen Theorie über diese Dinge, die teils der praktischen Theologie, teils der Lehre von Schrift und Tradition, teils dem einfachen täglichen Erleben und seiner Psychologie angehören“ (RGG 2, 1476). Eine Verwirklichung in der dogmatischen Literatur hat diese Auffassung bisher nicht gefunden; doch s. unten § 53, 3, Schluß.

ecclesia utitur ad gratiam applicandam, liegt darin, daß sie von dem Verkehr zwischen Gott und den Menschen einerseits das Magische, anderseits den Spiritualismus fernhalten sollen und können. Wird das Wort der Predigt oder die Predigt des Wortes nicht im vollen Maße als Medium der Wirksamkeit des göttlichen Geistes auf den menschlichen Geist gewürdigt, so greift jene fleischlich supernaturale und darum magische Äußerlichkeit Platz, zu der die römische Kirche hinneigt. Anderseits muß im Gebiete des menschlichen und speziell des christlichen Lebens alles Geistige sich irgendwie verleiblichen, um sich darstellen und mitteilen zu können, und dazu dienen sowohl das verbum externum wie die Sakramente. Werden diese verachtet, so wird die Gesundheit des kirchlichen Lebens bedroht durch jene abstrakt spiritualistische Innerlichkeit, welche zur Verkennung der Notwendigkeit natürlicher Vermittelung auch des geistigen Lebens führt und in allen Jahrhunderten von schwärmerischen Sekten einseitig geltend gemacht worden ist.

Namentlich Luther gibt einerseits gegenüber der Geisterei, dem sog. Enthusiasmus der schwärmerischen Parteien, anderseits gegenüber der Äußerlichkeit des römisch-katholischen Kirchentums den Gnadenmitteln eine grundlegende Bedeutung. Deus, sagt er, non dat interna nisi per externa, spiritum sanctum non mittit absque verbo; er bezeichnet die Gnadenmittel als die Leiter, auf der die Gnade zu uns herabsteigt, oder auch als den Steg und die Brücke, über welche sie zu uns kommt. Demgemäß lehren die Symbole. In der Augsburger Konfession Art. 5 heißt es: Per verbum et sacramenta tanquam per instrumenta donatur spiritus sanctus. Ebenso sagt die Konkordienformel, Art. 6: Der Vater will niemanden ziehen ohne Gnadenmittel, vielmehr bedient er sich seines Wortes und der Sakramente als ordentlicher Mittel und Werkzeuge. Unter den Dogmatikern definiert z. B. Hollaz die media salutis als die von Gott verordneten Mittel, durch welche er das von Christo als dem Mittler erworbene Heil allen Menschen aus Gnaden anbietet und den wahren Glauben verleiht und erhält. In einem gewissen Sinne ist nach den Dogmatikern auch der Glaube ein Gnadenmittel, aber nur ein rezeptives; das Wort Gottes und die Sakramente sind aber media salutis exhibitiva, darreichende Heils- oder Gnadenmittel.

Von den Lutheranern unterscheiden sich die Reformierten insofern, als sie die Einwirkung Gottes nicht so fest an die media binden wie jene. Sie betrachten die media zwar auch als von Gott angeordnet, behalten aber der Absolutheit und der Majestät Gottes das Recht und die Freiheit vor, auch immediate zu wirken,

da der wirkliche Verkehr zwischen Gott und den Menschen doch wesentlich innerlich, im Glauben, vor sich gehe; und in diesem Sinne sagt die 2. Helvetische Konfession Kap. 18: Posset sane deus sua potentia immediate sibi adiungere ex hominibus ecclesiam, sed maluit agere cum hominibus per ministerium hominum.

2. Das schriftlich fixierte Wort Gottes. — Über das in der Bibel vorliegende Wort Gottes entstand in der lutherischen Kirche durch Hermann Rathmann ein Streit. Er gab 1621 eine Schrift heraus: Jesu Christi Gnadenreich. Hier erörterte er die Frage, ob das Wort Gottes oder die hl. Schrift schon vor und außer dem Gebrauche und dem bei diesem hinzutretenden Wirken des hl. Geistes eine innere göttliche Kraft an sich habe oder nicht. Rathmann verneinte die Frage. Er sagte: Die Axt haut nicht, wo nicht der Holzhauer der Axt erstlich Kraft und Nachdruck gibt; die Schrift belehrt nicht, wo nicht der hl. Geist das Gnadenlicht zur Schrift bringt. Ihm war also die hl. Schrift rein an sich nur instrumentum passivum, nur das äußere Wort oder Zeugnis, das erst durch die hinzutretende Erleuchtung des hl. Geistes zu Gott führe; er behauptete, die hl. Schrift habe an sich keine andere Kraft als jede andere Schrift, sei rein an sich nur Schale; was sie übernatürlich wirke, sei nicht lediglich ihr, sondern durch sie des hl. Geistes Werk, dessen Kraft sich erst mit ihr verbinden müsse.

Die orthodoxen Theologen behaupteten dagegen, daß dem Worte Gottes als vehiculum salutis auch extra usum göttliche Kraft innewohne, und daß diese nicht bloß moralische, sondern übernatürliche Wirksamkeit des Wortes auf der mystica verbi cum spiritu sancto unio intima et individua beruhe. Diese Ansicht läßt sich aber auf Jes 55 11 Hbr 4 12 13 nicht stützen und widerspricht der richtigen Lehre von den zur Wiedergeburt und Heiligung erforderlichen inneren Wirkungen des hl. Geistes. Diese Wirkungen würden nämlich als überflüssig erscheinen, wenn der hl. Schrift an sich schon, abgesehen vom hl. Geist, eine übernatürliche Wirkung zukäme. Ja jene Ansicht begünstigt geradezu eine magische Vorstellung von der efficacia der hl. Schrift, wenn nicht wenigstens so viel zugegeben wird, daß der ihr selbst innewohnende hl. Geist erst gleichsam flüssig werden muß, ehe er wirken kann; das aber geschieht erst durch den Gebrauch.

Überhaupt kann das Wort Gottes mit der hl. Schrift nicht einfach identifiziert werden (s. oben S. 245 f. 258). Das Wort Gottes vom erschienenen Heil ist schon vor seiner schriftlichen Fixierung an die Menschheit ergangen und kann sich auch jetzt noch ohne unmittelbaren Schriftgebrauch mitteilen. In Bewegung und Wirk-

samkeit muß es durch den Dienst der Predigt erhalten werden, welcher an das Schriftwort als Norm gebunden ist, aber nicht in Buchstabendienst ausarten darf.

Literatur: R. Seeberg, Wort Gottes, RE 21, 1908, 495—505, und Gnadenmittel, RE 6, 1899, 723—27; J. Müller, Das Verhältnis zw. d. Wirksamkeit des hl. Geistes u. d. Gnadenmittel d. göttl. Wortes, Dogm. Abhandlungen, 1870, S. 127 ff.; Rohnert, Die Lehre v. d. Gnadenmitteln, nach d. Worte Gottes u. d. luth. Bekenntnissen, 1886; Frank, Über die Lebensmacht d. Gnadenmittel im Sinne luth. Lehre, NkchZ 1890. — Vgl. übrigens die oben I § 43 genannte Literatur (im Text und S. 262, Anm.).

§ 53. Die Sakramente.

1. Die altkirchliche und katholische Auffassung. — Sacramentum[1]) und μυστήριον bedeuten beide im patristischen Sprachgebrauche ein heiliges Geheimnis, und zwar sowohl eine geheimnisvolle heilige Sache als auch eine geheimnisvolle heilige Handlung. Da nun der Begriff des Geheimnisvollen sehr dehnbar ist, so konnten die verschiedensten Dinge und Akte sacramenta genannt werden, falls sie überhaupt in irgend einer näheren Beziehung zur christlichen Religion standen. Besonders wurde alles Übernatürliche und Wunderbare dahin gerechnet, ferner alles Symbolische, weil es ja das, was es zur Erscheinung bringt, zugleich verhüllt und also geheimnisvoll ist; ferner alles, was vor Zeiten nur in dem Ratschlusse Gottes wirklich war, dann aber dadurch offenbar wurde, daß es geschah und somit in die Erscheinung trat, wie z. B. die Menschwerdung des Sohnes. Sofern sacramentum auch eine geheimnisvolle, heilige Sache bedeutet, hießen gewisse heilige Zeichen und Vehikel, z. B. das Zeichen des Kreuzes und das Salz, das den Katechumenen gegeben wurde, ferner alle Tatsachen der Offenbarung und alle spezifisch christlichen Lehren μυστήρια oder sacramenta. Sofern es speziell eine heilige Handlung bedeutet, die den Charakter des Geheimnisvollen an sich trägt, wurden alle kirchlichen Weiheakte mit diesem Ausdrucke bezeichnet. In diesem Sinne nennt

1) Wie der religiöse und wieder im besonderen der christliche Gebrauch des Wortes Sakrament entstanden ist, erscheint noch immer fraglich. Vgl. außer Kattenbusch, RE 17, 349 ff. vor allem: Harnack, Militia Christi, 1905; dagegen Reitzenstein, Die hellenist. Mysterienreligionen, 1910 (besonders S. 66. 71—82). Über den Einfluß des spätantiken Mysterienwesens auf den christlichen Begriff des Sakraments vgl. außer Reitzenstein etwa Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum, 1894; Clemen, Relsgesch. Erklärung des NTs, 1909; Heitmüller, Taufe u. Abendmahl bei Paulus, 1903, und Taufe u. Abendmahl im Urchristentum, RV 1911 (dazu die Auseinandersetzung mit v. Dobschütz, StKr 1905); ferner die unten bei Taufe und Abendmahl genannte Literatur.

Augustin (Contra ep. Parmeniani II, c. 12, § 28) die Priesterweihe ein Sakrament, ebenso (De bono coniugali 7) die Ehe, ferner (De pecc. originali 40) den Exorzismus, endlich (Exposit. epistolae ad Gal., zu Gal. 3 19) die Beschneidung, die Sabbathfeier, den Opferkultus und überhaupt alle alttestamentlichen Zeremonien. Ja, Augustins Definitionen des Sakramentsbegriffs beziehen sich sogar auf jenen weiteren Begriff. So sagt er (Serm. 272): Dicuntur sacramenta, quia in eis aliud videtur, aliud intellegitur. Quod videtur, speciem habet corporalem; quod intellegitur, fructum habet spiritalem. Hiernach wären alle sinnenfälligen symbolisch-kirchlichen Handlungen Sakramente. Ferner sagt er (Tract. in ev. Joann., 80 3): Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum. Hiernach wäre jede Verbindung einer kirchlichen formula solemnis mit einer kirchlichen Handlung, deren Medium irgend ein sinnliches Element ist, ein Sakrament (vgl. auch Aug., Epist. 138, §§ 7 u. 8; C. Faustum Man. 19, 16).

Trotz dieser Unbestimmtheit des Sakramentsbegriffs betrachten schon die Kirchenväter die Taufe und das Abendmahl als die wichtigsten kirchlichen Akte, als diejenigen Sakramente, welche die wesentlichen Grundlagen der Kirche sind (Chrysost., Hom. in Joannem, zu Joh 19 34; Augustin Sermo 218, § 14; vgl. auch Tert., De praescr. 40, Adv. Marcion. 4 34; Just., Apol. 1 61).

Aber die Unbestimmtheit des Begriffs wurde dadurch nicht aufgehoben. Daher blieb auch im Mittelalter die Zahl der Sakramente anfangs schwankend. Seit Petrus Lombardus verbreitet sich jedoch die Siebenzahl immer mehr, obwohl sie durchaus nicht sofort allgemein anerkannt wurde. Streng dogmatisch fixiert war sie erst etwa seit der Zeit des Alexander Halesius. Man rechnete seitdem zu den Sakramenten: baptismus (Taufe), confirmatio (Handauflegung, später Firmung), coena domini (Abendmahl), poenitentia (Buße), unctio extrema (letzte Ölung), ordo (Priesterweihe), coniugium (Ehe). Über die Wirkung der Sakramente lehrten die einflußreichsten Scholastiker, daß sie die Gnade mitteilten ex opere operato, schon auf Grund der bloßen Werkverrichtung, wenigstens unter der Bedingung, daß ein gewisses digne suscipere stattfinde und kein obex peccati mortalis im Wege stehe.[1] Die Tridentinische Synode sanktionierte diese Lehre. Sie erklärte in ihrer 7. Session: Wenn einer behauptet, die Sakramente des neuen Gesetzes seien

1) Die Formel steht im Gegensatz zu ex opere operantis, will also zunächst nur sagen, daß die Gnadenwirkung durch eine in den Sakramenten selbst wirkende Kraft, nicht durch Gesinnung oder Tun dessen hervorgerufen wird, der die Sakramente spendet oder empfängt. Zur Beurteilung vgl. Loofs, Symbolik, I 320 f.

nicht alle von Jesus Christus eingesetzt, oder es seien deren mehr oder weniger als sieben, der sei verflucht, und: Wenn einer behauptet, durch die Sakramente des neuen Gesetzes an und für sich werde auf Grund der bloßen Werkverrichtung die Gnade nicht mitgeteilt, sondern nur der Glaube an die göttliche Verheißung genüge zur Erlangung der Gnade, der sei verflucht.

2. Die Entwicklung im älteren Protestantismus. — In diesen Anathematismen war bereits auf die protestantische Lehre von den Sakramenten Rücksicht genommen. Wichtig sind zunächst die lutherischen Symbole. Nach der Apologie (Müller, S. 202, 3) sind die Sakramente ihrem Begriffe nach ritus, qui habent mandatum dei et quibus addita est promissio gratiae, also kirchliche Gebräuche oder Handlungen, welche auf einem göttlichen Befehl beruhen und mit denen die Verheißung einer Gnadenwirkung verknüpft ist; oder (S. 251, 16) ein Sakrament ist eine Handlung, in welcher Gott uns das mitteilt, was die mit der Zeremonie verknüpfte Verheißung in sich schließt. Zum Begriffe der Sakramente gehört es hiernach, daß sie von Gott eingesetzte kirchliche Handlungen sind und daß sie die Gnade, welche sie bedeuten, auch mitteilen. Was die Zahl der Sakramente anlangt, so zählt Melanchthon deren in der Apologie noch drei: Taufe, Abendmahl und Buße, wie denn auch in der Augsburger Konfession Taufe, Abendmahl und Buße zusammengestellt waren. In Luthers Katechismen wird aber nur von Taufe und Abendmahl als Sakramenten gehandelt; und indem man die Einsetzung Christi noch unbedingter, als Melanchthon es anfangs getan hatte, zum Maßstab nahm, entschied sich die lutherische Praxis für zwei Sakramente. Die heilsame Wirkung des Sakraments gründete man natürlich nicht auf das bloße opus operatum ohne Rücksicht auf die boni motus interiores, d. h. ohne Rücksicht auf die innere Gesinnung, sondern man erklärte die heilsame Wirkung für bedingt durch den Glauben, im übrigen setzte man sie der des Wortes gleich und bezeichnete das Sakrament auch als verbum visibile.

Über die Theorie der lutherischen Dogmatiker ist folgendes zu bemerken. Definiert wird das Sakrament (Hollaz) als eine heilige und feierliche, von Gott eingesetzte Handlung, kraft deren Gott unter Vermittelung der menschlichen Verwaltung durch ein äußeres und sichtbares Element, welches mit dem Einsetzungsworte verbunden ist, eine himmlische Sache den einzelnen Genießenden darreicht, zu dem Zweck, die Gnade des Evangeliums allen Menschen anzubieten und sie den Gläubigen mitzuteilen und zu versiegeln.[1]) Außer der

1) Sacra et solemnis actio, divinitus instituta, qua Deus interveniente hominis ministerio per externum et visibile elementum cum verbo institutionis coniunctum

göttlichen Einsetzung kommt also beim Sakrament in Betracht der Stoff, materia; er ist sowohl irdisch, terrestris (das Element), als auch himmlisch, coelestis (meist der unsichtbare Gegenstand); beides ist verbunden durch die unio sacramentalis. Zu der materia tritt ferner hinzu die forma, worunter meist die äußere Handlung verstanden und wozu dreierlei gerechnet wird: 1. die Rezitation der Einsetzungsworte, 2. das Ausspenden, 3. das Empfangen des Sakraments [1]). Zur heilsamen Wirkung gehört der Glaube als Voraussetzung, jedoch nicht zur wesentlichen objektiven Vollständigkeit des Sakraments als solchen (non requiritur fides ad substantialem sacramenti integritatem). Der Zweck ist hauptsächlich Anbietung und Versiegelung der Gnade; dazu kommen aber einige sekundäre Zwecke, wie das Hervortreten eines Unterscheidungszeichens der Gläubigen, Erinnerung an die Wohltaten Christi, festere Knüpfung der Liebesbande und Reizung zur Frömmigkeit. Die Notwendigkeit des Sakraments, wenigstens des Abendmahls, ist nicht absoluta, sondern ordinata und conditionata, d. h. bedingt; nicht sein Nichtgebrauch, sondern seine Verachtung gereicht zur Verdammnis, non defectus sed contemtus sacramenti damnat.

Die reformierte Lehre von den Sakramenten ist von der lutherischen verschieden, aber nicht in dem Grade, wie es die neulutherischen Konfessionalisten behaupteten. Namentlich haben auch nach der vorherrschenden reformierten Anschauung die Sakramente nicht bloß subjektive Bedeutung und moralische Wirkungen, sondern zugleich objektiv von Gott ausgehende Wirkungen, so daß sich mit ihnen eine wirkliche Gnadenmitteilung Gottes verbindet. Auch nach vorherrschender reformierter Lehre ist das Sakrament nicht bloß Sinnbild, sondern zugleich ein actus mysticus und collativus, eine mystische Handlung, durch die etwas mitgeteilt wird. In diesem Sinne sagt die 2. Helvetische Konfession c. 19: Wir billigen nicht die Meinung derer, welche von den Sakramenten so reden wie von gemeinen Zeichen, die nicht geheiligt seien oder nichts wirkten (ut signis communibus, non sanctificatis aut efficacibus). Worin die beiden protestantischen Konfessionen aus einander gehen, das ist vielmehr die nähere dogmatische Bestimmung der sakramentalen Verbindung von Sache und Zeichen. Die Lutheraner identifizieren gewissermaßen beides, die Reformierten fassen Sache und Zeichen als verschiedene, aber doch parallele und simultane Momente. Nach den

---

rem coelestem singulis utentibus exhibet, ad offerendam omnibus hominibus et conferendam credentibus atque obsignandam gratiam evangelicam.

1) Bei der Unterscheidung von materia und forma nimmt man eine ältere scholastische Theorie wieder auf.

Lutheranern erscheinen bei der Sakramentsfeier Sache und Zeichen schon in dem Element an sich verbunden, welches der heiligen Handlung zur wesentlichen Unterlage dient; nach den Reformierten dagegen verbinden sich Sache und Zeichen erst im gläubig vollzogenen innerlichen Sakramentsakt selbst und sind darin nur für den Gläubigen objektiv real mit einander verbunden.

3. Der Neuprotestantismus. — Was man der reformierten Kirche vorgeworfen hat, trifft zum Teil nicht diese, sondern nur den Rationalismus. Letzterer erklärte die Sakramente insgemein zwar für unentbehrliche Stücke der Andachtsübung, verneinte jedoch ihren übernatürlichen Gehalt. Der Pietismus hatte schon vorher die altprotestantische Lehre wenigstens insofern erweichen helfen, als er die Teilnahme von der Kirche, den Gnadenmitteln und Bekenntnissen auf die persönliche Stellung des Einzelnen zu Christo lenkte.

Schleiermacher möchte den Namen Sakrament am liebsten wieder aus der evangelischen Kirche entfernen, weil er nichts dem Christentum Wesentliches enthalte und das Verständnis der damit bezeichneten Institutionen nicht erleichtere. Er sucht den Ausscheidungsprozeß anzubahnen, indem er zunächst Taufe und Abendmahl ohne Beziehung auf den Namen „Sakrament", diesen selbst aber erst in einem Anhang nachträglich behandelt. Einen hohen Wert schreibt er den beiden Institutionen trotzdem gegenüber den rationalistischen Verflachungen zu. Ihren gemeinsamen Charakter bezeichnet er in dem Satze: Sie sind „fortgesetzte Wirkungen Christi, in Handlungen der Kirche eingehüllt und mit ihnen auf das innigste verbunden, durch welche er seine hohepriesterliche Tätigkeit auf die Einzelnen ausübt und die Lebensgemeinschaft zwischen ihm und uns, um derentwillen allein Gott die Einzelnen in Christo sieht, erhält und fortpflanzt" (Glaubenslehre, § 143, 2, Schluß). — Beginnt so Schleiermacher damit, unter Abstreifung alles Katholischen und Scholastischen den christlich-religiösen Kern der Lehre theologisch herauszuarbeiten, so wurde dieses Streben später vor allem durch den Satz weitergeführt, daß die Sakramente nicht nur Mittel, sondern auch verbürgende Pfänder der göttlichen Gnade sind. Er findet sich z. B. bei C. I. Nitzsch und in der ganzen unionistischen Theologie, aber auch bei Lipsius und Biedermann, die damit einen kräftigen Hinweis auf die Bedeutung der kirchlichen Gemeinschaft für den Einzelnen verbinden. Ritschl betont vielmehr, daß die Sakramente „Kultushandlungen der Gemeinde" sind, Bekenntnisakte der Gemeinde, gleichartig dem gemeinsamen Gebet (Unterricht, § 83).

Daß der altprotestantische Standpunkt sich nicht einfach wieder aufnehmen und festhalten ließ, zeigt auch das Schicksal der Sakra-

mentslehre im neulutherischen Konfessionalismus. Nur Einzelne wie Philippi begnügten sich hier mit der Repristination der älteren Lehre. Die meisten Vertreter des Luthertums aber, darunter nüchterne Theologen wie die Erlanger, fanden, „daß zwischen der Lehre unserer Dogmatik von dem, was Sakrament ist, und der, was und wie es wirkt, keine rechte und befriedigende Zusammenstimmung herrscht" (Höfling). Sie fühlten sich berufen, hier auf Grund von Gedanken, die bei Luther nur zu manchen Zeiten und nebensächlich auftauchen[1], teilweise auch in Verbindung mit dem neulutherischen Amts- und Kirchenbegriffs (s. oben § 50) eine vollständige, katholisierende Umwandlung der protestantischen Sakramentslehre herbeizuführen. Dabei nahmen sie Züge des sog. biblischen Realismus auf, wie ihn etwa Ötinger vertreten hatte (s. oben S. 31), aber auch theosophische Gedanken und Spekulationen der romantischen Naturphilosophie über den Zusammenhang des Geistes mit dem Leibe. Sie unterschieden das Sakrament scharf vom Predigtworte. Während dieses sich direkt lediglich an die selbstbewußte Persönlichkeit wende und erst durch diese auf den ganzen Menschen wirke, treffe das Sakrament direkt den „ganzen geistleiblichen Wesensbestand des Menschen" (Thomasius) oder die ganze der Persönlichkeit zu Grunde liegende „geistliche und leibliche Natur des Menschen" (Höfling). Andere, z. B. Martensen, gehen noch erheblich weiter. Eigentümlich katholisierend spitzt Delitzsch diese Richtung zu, indem er behauptet, „daß die Sakramente ex opere operato wirken und ein unauslöschliches Gepräge aufdrücken" (Vier Bücher v. d. Kirche, 1847, S. 30. 32). Einzelheiten s. unten bei Taufe und Abendmahl, § 54f.

In der Gegenwart erfährt gerade die Sakramentslehre überaus tiefgreifende Wandlungen. Auch die Vertreter der konservativen Theologie betätigen hier eine hohe Selbständigkeit gegenüber der altprotestantischen und repristinatorischen Überlieferung[2]. Man gesteht auf der einen Seite weithin zu, daß der alte Sakramentsbegriff irgendwie in religionsgeschichtlichen Zusammenhängen steht[3], und

1) Vgl. Köstlin, Luthers Th, I 452 ff. II 239.

2) Einzelne Ausnahmen s. unten bei der Sonderbehandlung von Taufe und Abendmahl. Hier sei nur verwiesen auf Rocholl, Altiora quaero. Drei Kapitel über Spiritualismus u. Realismus, 1909. Er sucht mit modernen Mitteln (vierte Dimension) den biblisch-neulutherischen Realismus zu behaupten.

3) Vgl. außer der spez. religionsgeschichtlichen Literatur etwa den Satz von Feine: „In der Tat ist die Zeit des entstehenden Christentums erfüllt und durchdrungen mit sakramentalen Ideen. Jene religiösen Neubildungen, welche wir in dieser Zeit in großer Mannigfaltigkeit auftauchen sehen, und die gewöhnlich als Mysterien bezeichnet werden, sind als solche nichts anderes als Sakramentsreligionen" (Neutest. Th², S. 500).

daß er sich weder direkt von Jesus noch aus den Grundprinzipien der evangelischen Frömmigkeit zwingend ableiten läßt. Man betont auch da, daß es sich um keine spezifischen Gnadenwirkungen handeln kann, sondern lediglich um eine besondere Form der geschichtlichen Wirksamkeit des heiligen Geistes und der Verwaltung des Evangeliums. Aber man gibt auf der andern Seite dieser Form, vorzüglich mit psychologischen Hinweisungen auf ihre sinnenfällige, vergegenwärtigende Eindringlichkeit und Objektivität, auf ihren überintellektuellen Charakter als Handlung und Spendung einen hohen Wert und erkennt sie nicht nur als Bekenntnisakte, sondern auch als Gnadenmittel an; denn der Glaube sieht in ihnen nicht nur eine symbolische Darstellung von Ideen, sondern eine geschichtliche Fortleitung der Wirkungen Christi, daher göttliche Gaben und verbürgende Pfänder der göttlichen Gnade. Der Glaube eignet sich das Sakrament an, aber er macht es nicht. Insofern bekennt man sich auch auf kritisch-theologischer Seite zu den tiefsten Beweggründen Luthers (vgl. etwa Häring, Glaube, S. 475 ff.; Wendt, System, S. 441 f.).

Im übrigen herrschen die größten Verschiedenheiten, die sich aber keineswegs auf die theologischen Richtungen verteilen lassen. 1. Manche Dogmatiker, so Reischle, Kirn, Gottschick, Dunkmann, erinnern an die modernen historischen Bedenken gegen die Annahme einer Einsetzung der Sakramente durch Jesus und fordern desto energischer den Aufweis der religiösen Übereinstimmung der beiden Sakramente mit dem geschichtlichen Evangelium. Andere wie Jul. Kaftan, Häring, Kähler, Grützmacher, stellen trotz der historischen Bedenken gerade Stiftung und Befehl Christi in den Vordergrund. — 2. Manche, z. B. Häring, sehen die Besonderheit der Sakramente vor allem auch darin, daß sie mehr als die öffentliche Predigt die Gnade individuell, persönlich verbürgen und zueignen; Jul. Kaftan und Kähler vielmehr darin, daß sie den Einzelnen aufs engste mit der christlichen Gemeinschaft verbinden; Reischle und Grützmacher und in anderer Weise Pfleiderer möchten die individuelle und die kirchliche Seite vereinigen. — 3. Im allgemeinen herrscht in den modernen Erörterungen über die Sakramente gegenüber allem Katholisierenden und Magischen ein starker geschichtlich-spiritualisierender Zug, der sich in der engen Zusammenfassung der Sakramente mit dem Worte ausprägt und daher von anderen oft intellektualistisch mißverstanden wird. Ein Gegengewicht suchen mehrere konservative Theologen in der Betonung der sakramentalen Naturelemente. Bachmann (Grundlinien, S. 106) begnügt sich mit der Andeutung: darin, daß Naturgaben zum Dienst der Gnade aufgenommen werden, liege „vielleicht ein Hinweis auf die Verklärung

der Natur in der Vollendung des Reiches Gottes". Kähler (Lehre, S. 400; D. Sakramente, S. 51) und Grützmacher (Verständnis d. Sakramente, S. 12f.) sehen in dem Erdgeruch, den die Sakramente ausströmen, die Einprägung der Zusammenhänge unseres Lebens mit der Natur, eine Verwahrung wider „alle entmenschte Geistigkeit". Am weitesten geht Dunkmann in dieser Richtung; denn er dehnt das antispiritualistische Streben auf das ganze Gebiet der Geschichte und der Gnadenmittel aus. Er bildet den Begriff des Sakramentalen, der „das Indizium einer die Natur beherrschenden Gottheit zum Wohle der Gemeinschaft" (Sakramentsproblem, S. 114) bedeuten und anzeigen soll, daß das christliche Erlebnis das objektive Naturgeschehen mit einschließt. Der Begriff umfasse auch das Wort, sofern es durch sinnliche Vermittlung an uns herantritt. Die Sakramente sind nichts spezifisch anderes; sie treten nur mit ihrer ehernen Objektivität, die ihnen sowohl die Vorzüge wie die Nachteile des flüchtigen Wortes nimmt, als schöne Ergänzung zum Worte hinzu. Dunkmann und Grützmacher liebäugeln auch wieder mit dem Begriffe ex opere operato, natürlich so, daß sie ihn zu entkatholisieren suchen; noch kräftiger tut dies Steinmetz bei dem besonderen Punkte der Kindertaufe (Taufe u. Wiedergeburt, NkchZ 1902).

Nach alledem darf man sagen, daß der Sakramentsbegriff im alten katholischen Sinn, d. h. im Sinne einer exklusiven wunderhaften Gnadenvermittelung heute fast allgemein und kräftiger als früher aufgegeben ist. Die Hinneigung zu ihm, die bisher auf lutherischem Boden unausrottbar schien, hat bis auf einzelne Reste in der evangelischen Dogmatik aufgehört. Trotzdem folgen die meisten Theologen dem Rate Schleiermachers nicht, auf den gefährlichen Begriff ganz zu verzichten. Nur einzelne tun es, z. B. Scheel bei seiner Tauflehre, A. Meyer bei seiner Abendmahlslehre; Troeltschs Verzicht auf eine besondere Lehre von den Gnadenmitteln (s. oben § 52, 1, Anm.) führt notwendig zu derselben Folgerung. Die übrigen Systematiker halten den Begriff fest. Aber da sie ihn meist[1]) nur psychologisch und sehr relativ von dem sonstigen „Worte Gottes" unterscheiden, ist der Gegensatz nicht groß; Bemerkungen wie die Seebergs, Zur syst. Th, S. 257f., oder Kattenbuschs, RE 19, 423, Z. 41 ff. lassen ihn wesentlich als terminologisch erscheinen.

4. Die richtige Ansicht ist bei der Betrachtung der einzelnen Sakramente festzustellen. Hier genügt die Bemerkung, daß die Sakramente „von Christus eingesetzte sinnbildliche Zeichen und Handlungen zur Bezeugung und Bewirkung der Gemeinschaft mit ihm

1) Anders z. B. Cremer und Althaus in ihrer Tauflehre, s. unten S. 655.

sind". Nach ihrer objektiven Seite haben sie die Bestimmung, der Gemeinde die Fortdauer der sündenvergebenden Gnade Gottes zu verbürgen, in deren Kraft Christus die Gemeinde gestiftet hat. Nach ihrer subjektiven Seite sind sie „Kultushandlungen der Gemeinde und nebst dem Gemeindegebet Bekenntnisakte der Gemeinde, jedoch nicht im dogmatisch-antithetischen Sinn".

Literatur: Steitz-Kattenbusch, Sakramente, RE 17, 1906, 349—81; R. Schmidt, Zur Charakteristik d. luth. Sakramentslehre, StKr 1879; Kähler, D. Sakramente als Gnadenmittel, 1903; R. Grützmacher, D. evang. Verständnis d. Sakramente, 1906 (auch in seinen „Modern-posit. Vorträgen", 1906); Dunkmann, D. Sakramentsproblem in d. gegenw. Dk, 1911, BFchrTh. Ferner kommen schon bei der allgemeinen Sakramentslehre in Betracht: Scheel, D. dogm. Behandlung d. Tauflehre in d. mod. posit. Th, 1906 (ausführliche kritische Übersicht über die konservative Tauflehre der Gegenwart); H. Weber, Taufe u. Abendmahl als Symbole unserer doppelten Stellung zum einen Heilsgut, ZThK 1909, 249—79; vgl. auch die übrige Sonderliteratur zu Taufe und Abendmahl.

§ 54. Die Taufe.

1. Biblisches. — Christus hat die Taufe eingesetzt[1]) als neutestamentliches Gegenbild teils der alttestamentlichen Beschneidung, teils der alttestamentlichen Lustrationen (Gen 35 2 Ex 29 4 30 18 Lev 8 6), namentlich aber als neutestamentliches Gegenbild der den alten Bund gleichsam abschließenden Vorbereitungstaufe des Johannes. Sie ist ihrer Idee nach das Sakrament der durch Waschung zur Entsündigung vermittelten Wiedergeburt (Tit 3 5) und somit der Aufnahme in die Kirche, der Erschließung der christlichen Heilsgüter. Die ursprüngliche Taufformel scheint dem Taufbefehl Mt 28 19 nicht entsprochen, vielmehr lediglich auf den Namen Christi gelautet zu haben (Rm 6 3 I Kor 6 11 Gal 3 27 Act 2 38 8 16 19 5). Daß aber Christus selbst die Taufe anbefohlen, also eingesetzt hat, ist nach Joh 4 2 wahrscheinlich; und die Formel Mt 28 19 entspricht wenigstens der Gesamtheit dessen, was Jesus über sein Verhältnis zum Vater und zum hl. Geist gelehrt hat. Rm 6 3 f. wird das Getauftsein auf Christum näher als ein Getauftsein auf seinen Tod bestimmt, als ein Begrabenwerden mit Christo, und als Zweck der Taufe Kreuzigung des alten Menschen nebst Versetzung in einen neuen Lebenswandel bezeichnet, vgl. Kol 2 12 und Gal 3 27, wo als Wirkung das Anziehen Christi erscheint. Eph 5 26 wird die Taufe als reinigend bezeichnet. Am entschiedensten aber wird sie Tit 3 5 als ein Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des hl. Geistes hingestellt, d. h. als ein Bad, welches zur

1) Heute leugnet die kritische Theologie zumeist diesen Satz (so Harnack, Holtzmann u. a.; anders Spitta, Jesus u. die Heidenmission, 1909). Die konservative Theologie hält ihn teilweise noch bestimmt fest, teilweise „mit Wahrscheinlichkeit" (so Feine, Neutest. Th[2], S. 214). Vgl. oben S. 477 Anm. über den Taufbefehl.

unmittelbaren Folge die Wiedergeburt hat und die Erneuerung, deren Urheber der hl. Geist ist. Es versteht sich von selbst, daß diese Schilderungen ideal gehalten sind, sich nicht auf das opus operatum beziehen und als Korrelat den Glauben voraussetzen; doch ist damit nicht gesagt, daß die Taufe dem Paulus ein bloßes Symbol ist[1]).

2. Reformation und Altprotestantismus. — Luther und Melanchthon billigten zwar die Theorien der Thomisten und Skotisten nicht, waren aber der Meinung, das Sakrament der Taufe sei auch unter dem Papsttum in der Hauptsache unversehrt geblieben, und nahmen die Taufe im wesentlichen in der Form, die ihr das spätere Mittelalter gegeben hatte, herüber. Doch lagen darin Unterschiede, daß die Taufe nach dem scholastisch-katholischen Dogma die Erbsünde selbst tilgt, nach lutherischer Lehre nur ihre Schuld; ferner darin, daß Luther anfangs die faktische Gnadenwirkung sehr entschieden vom Glauben abhängig gedacht hat. Die Augsburger Konfession spricht (Art. 9) nicht das Wesen der Taufe aus (eben weil über diesen Punkt keine tiefer greifende Differenz bestand), sondern nur ihre Notwendigkeit zum Heil und ihren Zweck, der darin bestehe, die Gnade anzubieten. Außerdem vertritt sie den Anabaptisten gegenüber das Recht und die Notwendigkeit der Kindertaufe. Als zum Heil nötig bezeichnet sie freilich ausdrücklich nur der lateinische Text. Es ist immerhin beachtenswert, daß im deutschen Text nur gesagt wird, daß sie nötig sei, nicht auch „zum Heil"; es handelt sich demnach vielleicht zunächst nur um die necessitas mandati, nicht direkt um den Gedanken, daß ungetauft sterbende Christen-

1) Die heutige Wissenschaft betont mit Vorliebe gerade die sakramentalen Elemente bei Paulus und den religionsgeschichtlichen Zusammenhang des Taufinstituts. Vgl. die Literatur oben S. 642, Anm. sowie die Verzeichnisse in den Neutest. Theologien; dazu als *Bestreiter der religionsgeschichtlichen Zusammenhänge* Rendtorff, Die Taufe im Urchristentum im Lichte der neuen Forschungen, 1905. Von konservativer Seite giebt Feine vorsichtig gewisse Zusammenhänge und heidnisch-sakramentale Elemente zu; vgl. etwa den Satz: „Der Apostel hat das neue religiöse Leben nicht rein ethisch-psychologisch gedacht, sondern Christus und der Geist sind ihm himmlische Realitäten, welche auch substantiell in unser Leben hereinragen und eingreifen. Darin denkt und empfindet Paulus als antiker Mensch, und wir fühlen die Schranke, die ihn von uns trennt" (Neutest. Th ^{2}, S. 495). Anderseits sagt auch Heitmüller: „Gerade hier, wo eine Beeinflussung vom Hellenismus unverkennbar ist, zeigt sich die siegreiche Kraft des Geistes Jesu und des jüdischen Erbes des Apostels in hellstem Licht . . . Bedeutet die Taufe, wie die entsprechenden Riten in den Mysterien, eine mystische, auch die Naturgrundlage umfassende Umwandlung und Neuschöpfung: diese Neuschöpfung gipfelt — und darauf kommt es Paulus vor allem an — in dem nun ermöglichten Kampf gegen die Sünde und ihrer Überwindung, in dem Gehorsam gegen Gott (Rm 6 12 ff.), in einem neuen, Gott geweihten Leben" (Taufe u. Abendmahl im Urchristentum, S. 26).

kinder nicht selig werden könnten. Dem entspricht es, daß Luther in Privatschriften sagt, man solle an der Seligkeit ungetauft gestorbener Christenkinder nicht zweifeln. Selbst die lutherischen Dogmatiker geben zu, Gott könne auch auf extraordinärem Wege regenerieren und selig machen. Im übrigen lehrt Luther in den beiden Katechismen und in den Schmalkaldischen Artikeln, daß das Einsetzungswort aus dem Taufwasser ein göttlich, himmlisch, heilig und selig Wasser mache, sieht also in der Taufe eine geheimnisvolle Verbindung des Wortes Gottes mit dem Wasser, und zwar eine objektiv-reale Verbindung beider. Im Sermon von der Taufe beschreibt er das konsekrierte Wasser als durch die göttliche Majestät ganz durchgöttet. Ihre Wirkung findet er in der Aufhebung der Erbschuld, der Vergebung der Sünden und der Mitteilung des hl. Geistes.

Was speziell die Kindertaufe betrifft und die Frage, inwiefern die Kinder glauben, so zieht Luther anfangs die fides aliena herbei, nämlich den Glauben derer, die das Kind herzubringen. Infolge ihrer Fürbitte werde von Gott dem Kinde noch vor der Taufe der Glaube eingegossen, und bei der Taufe werde es verwandelt, gereinigt und erneuert. Dem Kinde schlage das Wort Gottes (ob das Gebetswort oder noch ein anderes, bleibt unklar) ans Ohr, und so werde ihm noch vor der eigentlichen Taufe der hl. Geist und der Glaube mitgeteilt. Seit 1522 macht er mannigfache, zum Teil später aufgegebene Versuche, das Recht der Kindertaufe biblisch zu begründen und die Empfänglichkeit der Kinder einleuchtend zu machen. Sein Hauptstützpunkt ist dabei das Wort Christi Mt 19 14. Die Kinder, sagt er nunmehr, werden getauft, weil sie glauben. Taufe ohne Glaube gereicht zum Verderben. Als Mittel, durch welche die Kinder zum Glauben kommen, wird mehrfach teils der Exorzismus, teils das gläubige Gebet der Gemeinde hervorgehoben, namentlich in mehreren antirömischen Schriften. Im Jahr 1528 tritt jedoch ein neuer Wendepunkt ein. Die volle Objektivität des Sakraments ist wieder hervorgehoben. Nicht mehr Mt 19 14, sondern Mt 28 19 ist nun das Hauptfundament; die Kinder werden getauft, nicht weil sie glauben, sondern weil es der Herr geboten hat. Taufe ohne Glauben ist wohl unnütz aber nicht schädlich, und auch nachträglicher Glaube macht die Taufe wirksam. Hatte Luther bisher bei der Taufe den Glauben für so notwendig angesehen, daß eine ohne ihn empfangene Taufe zum Schaden gereichen sollte, so unterscheidet er jetzt ihre objektive Heilskraft und ihre Wirkung. Die heilsame Wirkung will er freilich auch jetzt an den Glauben gebunden wissen; aber die Gültigkeit macht er unabhängig von allen subjektiven Bedingungen,

wenn nur die von dem Herrn vorgeschriebene Form beobachtet wird. Ungläubig empfangen, nützt sie für den Augenblick nichts, bleibt aber gültig und schadet nicht; ja sie wird wirksam zum Heil, wenn der Glaube sich später einstellt. Übrigens gibt Luther auch jetzt keineswegs zu, daß die Kinder keinen Glauben hätten. Nur bemüht er sich anderseits nicht mehr zu beweisen, daß sie Glauben haben können. Der Herr hat die Taufe ohne jede Einschränkung befohlen; das Kind tragen wir herzu in der Meinung und Hoffnung, daß es glaube, und bitten, daß ihm Gott den Glauben gebe. Aber darauf taufen wir es nicht, sondern allein darauf, daß es Gott befohlen hat (Großer Katechismus, ed. Müller S. 494, 57).

Von den ältesten lutherischen Dogmatikern werden als wesentliche Momente unterschieden 1. aqua, 2. actus abluendi, 3. verba institutionis. Spätere unter den Alten unterscheiden eine materia terrestris und eine materia coelestis. Erstere erblickten sie im Wasser. Worin aber die materia coelestis bestehe, darüber herrschte große Meinungsverschiedenheit. Nach Luther selbst ist das Wort die himmlische Materie des Taufsakraments; nach Hütter das Blut Christi; nach Dannhauer aber ist es der hl. Geist, nach Anderen die Dreieinigkeit, nach Quenstedt und Hollaz gleichfalls die Dreieinigkeit, insonderheit aber der hl. Geist. Ein Teil der Dogmatiker unterscheidet überhaupt nicht materia terrestris und materia coelestis, sondern das materiale und formale; so Baier. Bei diesem ist jedoch das formale das Einsetzungswort nicht als Formel, sondern als das Realitätsprinzip, als das, was die Abwaschung erst zur Taufe macht. Die Wirkung der Taufe fanden Quenstedt und Hollaz teils in der Anbietung des Glaubens und der Gnade des Evangeliums, teils (und namentlich bei Kindern) in ihrer Mitteilung, teils (namentlich bei Erwachsenen) in ihrer Versiegelung. Die drei Momente sind also oblatio, collatio und obsignatio. Aufgehoben wird, wie z. B. Hollaz bemerkt, durch die Taufe nicht die Sünde schlechthin, sondern die Schuld und ihre Herrschaft. Wenn nun aber die Taufe ohne Glauben nichts nützt, so fragt sich, ob der letztere sich auch bei Kindern findet. Chemnitz läßt die Kinder durch die Taufe gläubig werden, aber mit der ausdrücklichen Einschränkung, man dürfe sich nicht vorstellen, daß die Kinder der Regungen des Glaubens sich bewußt wären. Ihre fides sei vielmehr lediglich directa, reflexionslos. Quenstedt hingegen schreibt den Kindern veram fidem zu, nicht mit Ausschluß, sondern mit Einschluß der spiritualis notitia, des assensus und der fiducia. Die Nottaufe ward gegen die Reformierten verteidigt, der Exorzismus wenigstens für zulässig erklärt.

Die Reformierten betrachten die Taufe als Akt der feierlichen

Aufnahme in die christliche Kirche, welcher den Täufling zum Bekenntnis des Glaubens und zur christlichen Treue verpflichtet. Aber dabei bleiben sie nicht stehen. Auch sie fassen die Taufe nicht als ein bloßes Zeichen, sondern als Vehikel bürgschaftlich angebotener und mitgeteilter Gnade, als göttliche obsignatio, also Versiegelung der Rechtfertigung und Bekehrung, als Unterpfand der in Christo dargereichten, vom hl. Geiste uns mitzuteilenden Gnade.

Was den weiteren Verlauf anlangt, so lehren die Socinianer, die Taufe sei zwar nicht geboten, d. h. Christus habe sie nicht für alle Zeiten angeordnet, aber es stehe ihrer Vollziehung an allen anderseits auch kein Hindernis im Wege, und um des Herkommens willen empfehle sich diese. In den Zeiten der Aufklärung stritt man über Abschaffung oder Beibehaltung der Taufe, erblickte jedoch insgemein einen ehrwürdigen Weihe- und Aufnahme-Akt in ihr. Auch der Supranaturalismus kehrte nicht zur älteren Anschauung zurück; Reinhard z. B. sieht in der Taufe nur eine Vermittlung des Anrechtes auf das zukünftige Heil, und auch nach den übrigen Supranaturalisten ist die Taufe nicht viel mehr als der Ritus der Aufnahme in das Christentum.

3. Neuere Auffassungen. — An die reformierte Anschauung hat nun namentlich Schleiermacher angeknüpft. Nach diesem bezeichnet die Taufe als Handlung der Kirche den Willensakt, durch den die Kirche den Einzelnen in sich aufnimmt; und als Tätigkeit Christi ist sie ihm der Leiter für die rechtfertigende göttliche Tätigkeit, wodurch der Einzelne in die Lebensgemeinschaft mit Christo aufgenommen wird. Die Ansicht, daß die Wiedergeburt nur durch die Taufe hervorzubringen sei, ist nach Schleiermacher lediglich unter der Bedingung richtig, daß man die Taufe im geistigen Sinne nimmt, dagegen unrichtig unter der Voraussetzung, daß man wesentlich an die äußere Handlung denke. Die Wiedergeborenen, sagt er, haben ein Recht auf die Taufe; die Nichtwiedergeborenen können sie nur empfangen bei dem Glauben der Kirche, daß aus den Einwirkungen des Ganzen auch ihre Wiedergeburt hervorgehen werde, und daß sie der rechtfertigenden göttlichen Tätigkeit aufs wirksamste empfohlen seien. Eigentlich, bemerkt Schleiermacher, sollten Taufe und Wiedergeburt zusammenfallen, aber menschliche Erkenntnis kann den Moment der Wiedergeburt nicht vorausbestimmen. Die Taufhandlung der Kirche kann den auf die Wiedergeburt gerichteten Bestrebungen des hl. Geistes voraneilen oder nachfolgen. Es kann Wiedergeborene vor und Nichtwiedergeborene nach der Taufe geben. Die Kindertaufe aber ist nur dann eine vollkommene Taufe, wenn man das nach erfolgtem Unterrichte hinzukommende Glaubensbekenntnis als den letzten dazu gehörigen Akt betrachtet.

Die neulutherisch-theosophische Auffassung erhielt eine charakteristische Anwendung auf die Tauflehre z. B. durch Martensen. Er sieht im Taufakt die Einpflanzung der göttlichen Gnade in den noch nicht vom Bewußtsein ergriffenen Naturgrund, in die Leiblichkeit des Menschen; der Mensch werde dadurch nicht nur psychologisch, sondern auch organisch mit Christus verbunden, nicht nur bildlich, sondern auch wesentlich ihm einverleibt. Aber auch nüchternere Dogmatiker kamen auf ähnliche Bahnen; so findet Frank in der Taufe die „Einsenkung des neuen geistlichen Lebenskeimes“. Und wenn v. Oettingen in der Taufe einen „keimartigen Beginn des neuen Lebens“ sieht, so geht das wohl trotz seines Kampfes wider jene Theosophie auf deren Nachwirkungen zurück.

In der Gegenwart sind solche naturhaft-übersinnliche Auffassungen der Taufgnade zwar nicht ganz ausgestorben[1]), aber in der wissenschaftlichen Theologie kaum mehr vertreten; der evangelische Glaubensbegriff und der Einfluß der Bibel haben in der Auseinandersetzung durchweg gesiegt, obschon die Tatsache der Kindertaufe eine beständige Versuchung zu magischen Mißverständnissen bildet. Immerhin sind mannigfache und bedeutende Verschiedenheiten vorhanden.

Das Beste von Luthers Tauflehre suchen mit eng verwandten Theorien H. Cremer und P. Althaus zu retten (s. unten „Literatur“). Beide betonen den objektiven und exhibitiven Charakter der Taufe sowie ihre Sonderbedeutung gegenüber dem Worte: Gottes Gnadengabe wird durch sie nicht nur versinnbildlicht oder verbürgt, sondern mitgeteilt. Christus hat der Taufe die Kraft der Wiedergeburt gegeben. Dabei ist die Wiedergeburt nicht sittlich, sondern religiös gemeint: sie ist Sündenvergebung und Rechtfertigung oder Begründung eines neuen realen Verhältnisses zu Gott, des Glaubenslebens; sie ist der entscheidende Wendepunkt, an dem der heilsverlangende Glaube in den heilsempfangenden übergeht. Eine eingehende Behandlung der Kindertaufe gibt von diesen Grundsätzen aus nur Cremer. Er behauptet, daß auch bei den Kindern der Glaube schon da ist, aber noch „eingeschlossen in die Begnadigung“; er ist nämlich „so lange eingeschlossen in der Begnadigung, bis er sich zeigt, und er zeigt sich, wenn das Erkennen, das Bewußtsein sich zeigt“ (S. 132). Eine psychologische Verdeutlichung dieses unvorstellbaren Satzes wird nicht versucht; daher bleibt hier wenigstens die Möglichkeit eines magischen Abweges offen.

Auch bei den übrigen Dogmatikern überwiegt das Streben, die

1) Vgl. etwa Mau, Ist das Taufsakrament noch haltbar? 1909.

Taufe als Mitteilung des Heilsguts, als Betätigung der Gnade aufzufassen, und zwar zumeist im Sinne der persönlichen Berufung in die Gemeinschaft mit Gott und der Kirche. Die Kindertaufe[1]) wird fast von allen als begründet im Gnadenmittel-Charakter der Taufe gewertet, nämlich als Betätigung der gratia praeveniens, „die dem Einzelnen das Heil vor allem seinem eigenen Wollen und Laufen zudenkt und schenkt" (so Kaftan, Dogmatik, S. 638; ähnlich Häring, Reischle, Kirn, Pfleiderer; dagegen Scheel, S. 238f.).

Aber im Gegensatz zu allen magischen Abwegen versucht man gern die Besonderheit der Taufe und ihrer Wirkungen psychologisch zu verstehen. Ein lehrreiches Beispiel ist die Darstellung von Seeberg (Zur syst. Th, S. 268f.). Er schildert zunächst die seelische Vorbereitung des Katechumenen. Dann heißt es: Durch sie „ist er fähig, in Einem feierlichen Moment sich für immer zu diesem Heil zu bekennen und dabei von dem Bewußtsein durchdrungen zu werden, daß seiner Schuld für immer die Gnade oder die Vergebung zur Seite steht. Dann ist er aber auch innerlich vorbereitet für das Erlebnis, daß durch Handauflegung und Gebet der Geist Gottes zu dauernder Gemeinschaft von ihm Besitz ergreift". Das Verständnis des sakramentalen Vorgangs, der im übrigen nicht weiter erklärt wird, soll hier aus der psychologischen Analyse der Gefühle des Erwachsenen bei der Taufe entspringen. Nun weiß freilich Seeberg, daß ein Kind bei seiner Taufe nichts Ähnliches erlebt. Daher erklärt er die Kindertaufe für möglich nur in Rücksicht auf die sichere zukünftige Wirkung des Wortes: denn das Kind ist prinzipiell durch seinen Eintritt in die Gemeinde dem Wirken des Geistes unterstellt. Was in das Leben des Kindes bei der Taufe eintritt, ist aber doch auch eine Realität, nämlich „der heilige Geist als der Wille Gottes, in den geistigen Wirkungen der Glieder der Kirche wirksam zu werden zum Heil dieses einzelnen Wesens" (S. 282). So kommt Seeberg von der psychologischen Analyse zum Glaubensgedanken über die Taufe, aber der Nerv seiner Erörterung ist die psychologische Analyse.

Wer in der Dogmatik das psychologische Verfahren für unbefriedigend hält, muß anders, nämlich spez. dogmatisch verfahren. Dabei ergeben sich verschiedene Möglichkeiten. Scheel z. B. glaubt,

---

1) Die Besonderheit der Kindertaufe verleitet immer noch manche zu dogmatischen Künsteleien; vgl. etwa bei Eckert, Einführung in d. Prinzipien u. Methoden der Th, S. 147 ff. Zum Verzicht auf die Kindertaufe ist man bei weiterer Loslösung ganzer Volkskreise vom Christentum, also beim Aufhören der Volkskirche, vielfach geneigt; vgl. vor allem Schlatter, Dogma, S. 467.

daß es überhaupt nicht möglich ist, auf dogmatischem Wege eine Tauflehre zu schaffen; er verzichtet für die Dogmatik auf „eine Rollenverteilung zwischen dem sog. generellen Wort und der Taufe“ (S. 242), weil sie sich eben nur psychologisch herstellen lasse. Jul. Kaftan gewinnt den dogmatischen Charakter der Taufe, indem er die Ausrichtung des göttlichen Befehls in den Mittelpunkt stellt. Reischle zeigt bewußt und deutlich, daß es sich in der Lehre von der Taufe um Glaubenserkenntnis handelt. Er geht vom gottesdienstlichen Akt aus und fährt dann fort: dieser Akt tritt unter „das Glaubensurteil: a) daß zu der Taufhandlung α) der in der Gemeinde lebendige Geist Jesu Christi selbst den Antrieb gibt und darum β) Gott selbst, der Vater Jesu Christi, in der Taufe mit dem Täufling redet und handelt; b) daß hierdurch α) der Täufling, der durch seine natürliche Geburt in die Gemeinschaft der sündigen Menschheit hineingestellt ist, wirklich in den Zusammenhang der geistigen Menschheit Gottes aufgenommen, und β) daß er damit in die Wirkungssphäre des von Schuld und Sünde reinigenden Geistes Christi gestellt ist, womit ihm wirklich von Gott selbst die Sündenvergebung und das Recht der Kindschaft entgegengebracht und eine Quelle der Heiligungs- und Weltüberwindungskraft eröffnet ist. — Wer die an ihm vollzogene Taufe in diesem Glauben als Gottes Werk aufnimmt, der hat daran, was das Zeichen und deutende Wort besagt, nämlich Reinigung von Sünde, Gotteskindschaft, Kraft zur Heiligung und zur Überwindung der Welt“ (Glaubenslehre, S. 136f.). Mit solchen Gedanken wird endgültig darauf verzichtet, durch eine Theorie die Taufgnade begreiflich zu machen; es kommt in der Dogmatik darauf an, die Tatsache der Gnadenvermittlung in der Taufe zu betonen und zu zeigen, welche Gedanken der Glaube mit Notwendigkeit über Kraft und Bedeutung der Taufe entwickelt. Dieses Verfahren Reischles dürfte am ehesten geeignet sein, auch die innersten Motive des psychologischen und des Cremer-Althausschen Verfahrens zum Ausdruck zu bringen.

4. Kritik und Ergebnis. — Die Taufe ist der sakramentale Ritus der Aufnahme in die christliche Gemeinschaft; sie ist ein Sinnbild, aber auch ein Pfand. Sie stellt nämlich sinnbildlich den Prozeß der Wiedergeburt dar, durch welchen dem Einzelnen das christliche Heilsprinzip angeeignet und damit das christliche Heilsleben aufgeschlossen werden soll. Sie drückt also sinnbildlich aus, wozu der in die christliche Gemeinschaft Aufgenommene als deren Glied berufen und verpflichtet sei (I Pt 3 21: eines guten Gewissens — Gen. obj. — Angelobung gegen Gott). Als Handlung der Kirche ist sie aber zugleich ein objektives Pfand, welches ver-

bürgt, daß der Täufling durch die Aufnahme in die Gemeinschaft unter die Einwirkung des christlichen Prinzips komme (vgl. Biedermann, § 922).

Hieraus ergibt sich zugleich die Berechtigung der Kindertaufe. Freilich bedarf sie der Ergänzung durch die Konfirmation, jedoch ohne daß auch diese ein Sakrament wäre. Im NT ist die Kindertaufe nicht nachweisbar, aber ebensowenig findet sich daselbst eine Bestimmung, welche die Kindertaufe ausschließt. Das Kind ist von vornherein heilsbedürftig, und mit jedem Momente wächst seine Heilsfähigkeit; ist nun die Taufe wesentlich Sinnbild und Pfand der Wiedergeburt, so ist kein Grund vorhanden, sie zu verschieben bis zu irgend einem Punkte späterer Entwicklung, der ohnehin schwer zu fixieren wäre. Grundlos ist die baptistische Sitte, erst Erwachsene und notorisch Wiedergeborene zu taufen. Denn niemand kommt leichter außerhalb als innerhalb der Gemeinde zur Ausbildung christlicher Persönlichkeit. Die wesentlichsten Akte der Erlösung sind zuvorkommend; darum darf sie auch dem Kinde angeeignet werden, ohne daß dieses den Glauben schon in sich trägt oder durch die Taufe empfängt. Denn die Lehre der älteren lutherischen Dogmatiker und Luthers selbst vom Kinderglauben läßt sich weder aus der Bibel noch aus der Erfahrung begründen und widerspricht anderseits jeder gesunden Psychologie. Nicht einmal das läßt sich behaupten, daß durch den Taufakt dem Kinde die Wiedergeburt im Keime realiter mitgeteilt werde, wie z. B. Martensen behauptet hat. Eine keimartige fides salvifica wäre, wenn auch eine unentwickelte, so doch eine wirkliche. Aber weder das Christentum noch die Bibel postuliert schon für den Säugling ein seelisches Organ, welches eine göttliche Einwirkung, die doch immerhin geistiger Natur sein müßte, trotz des noch unentwickelten Denk- und Willensvermögens ermöglichte. Mitteilung des Geistes setzt, wenn sie nicht magisch sein soll, irgendwelche ethische oder geistige Empfänglichkeit voraus. Bei reiner Passivität kann der hl. Geist auch nicht keimartig empfangen werden. Daher sprechen einige lieber von passiver Rezeptivität. Indessen Rezeptivität für den hl. Geist setzt mindestens geistige Gefäße voraus, wie der Säugling sie noch nicht hat. Mit Begriffen wie keimförmige und substantielle Wiedergeburt ist daher bei der Rechtfertigung der Kindertaufe nichts anzufangen. Eine andere als persönliche Wiedergeburt ist nicht denkbar. Damit wird nicht behauptet, daß die Kindertaufe eine bloß symbolische Bedeutung habe. Sie gibt dem Kinde christlicher Eltern ein göttlich beglaubigtes Anrecht auf alle der Gemeinde verliehenen Gnadenmittel und Ordnungen, in deren Wirkungskreis es schon durch seine

Geburt versetzt ist, eine Gabe, mit der freilich eine Aufgabe des Empfangenden verknüpft ist.

Literatur: Steitz-Kattenbusch, Taufe, RE 19, 1907, 403—24; Höfling, Die Taufe, 2 Bde 1846. 48; Martensen, Die chr. Taufe, 1860; Scheel (s. oben S. 650); Gottschick, Die Lehre d. Ref. v. d. Taufe, 1906; H. Cremer, Taufe, Wiedergeburt u. Kindertaufe, [2]1901; P. Althaus, Die hist u. dogm. Grundlagen d. luth. Taufliturgie, 1893, und Die Heilsbedeutung d. Taufe im NT, 1897; Seeberg, Taufe u. Kindertaufe, in Zur syst. Th, 1909, S. 254—92; Lobstein, Réflexions sur le baptême des enfants, 1892; Rendtorff, Die Taufe im Urchristentum im Lichte der neuen Forschungen, 1905.

§ 55. Das hl. Abendmahl.

1. Biblisches.[1]) — Während die Taufe das Sakrament der Wiedergeburt ist, läßt sich das Abendmahl als das Sakrament der Lebensgemeinschaft mit Christus fassen. Die vier Berichte über seine Feier, die das NT bietet (Mt 26 20—29 Mc 14 17—25 Lc 22 14—38 I Kor 11 23—25), sind zunächst auf zwei zurückzuführen, einerseits den des Markus und Matthäus, anderseits den des Paulus und Lukas. Von ihren Verschiedenheiten haben für die Dogmatik nur zwei eine gewisse Bedeutung. Erstens nämlich fragt sich, ob Christus die Wiederholung solcher Mahlzeiten ausdrücklich anbefohlen hat („das tut zu meinem Gedächtnis" I Kor 11 24 Lc 22 19; „das tut, so oft ihr trinket, zu meinem Gedächtnis" I Kor 11 25), oder nicht. Zweitens fragt sich, ob Christus bei der Herumreichung des Kelches gesagt hat: „Das ist mein Bundesblut" (Mc 14 24 Mt 26 28) oder: „Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blute" (Lc 22 20 I Kor 11 25). Was den ersten Punkt betrifft, so wäre es auffallend, daß die Abendmahlsfeier so rasch und allgemein in der ersten Christenheit Sitte wurde, wie es geschah, wenn sie nicht auf einer Anordnung Christi beruhte. Selbstverständlich war das Entstehen der Sitte nicht; und von einer Einführung durch die Apostel würde sich wahrscheinlich im NT eine Notiz finden. Daher werden die oben angeführten Worte Christi als authentisch zu betrachten sein. Bei der

1) Die historische Wissenschaft hat in den letzten Jahrzehnten Fragen verschiedenster Art aufgeworfen, die noch sehr entgegengesetzt beantwortet werden. Von großem Gewicht ist schon der textkritische Streit; weitere Kämpfe knüpfen sich an die Einsetzung durch Jesus, ihre Zeit, Art und Absicht; ferner an die Bedeutung des Abendmahls bei Paulus und Johannes, an die Einflüsse der Mysterienkulte auf seine Entstehung oder Entwicklung. Der Zug der Zeit geht auch hier auf Betonung des Abstandes zwischen Jesus und der mit Paulus beginnenden Umbildung einerseits, zwischen dieser und dem modernen Christentum anderseits; doch ist die Lage hier noch verwickelter als bei der Taufe. Vgl. die oben S. 642, ferner die unten am Schluß des § genannte Literatur; dazu die Überblicke in den Neutest. Theologien von Feine, Holtzmann, Weinel.

zweiten Frage hat der kürzere, prägnantere Ausdruck „das ist mein Bundesblut“ das Vorurteil der Ursprünglichkeit für sich. Übrigens ist diese zweite Frage von minderem Gewicht als die erste. In jedem Falle hat Christus seinen Tod als Bundesopfer bezeichnen wollen. Nach den Synoptikern nun setzte er das Abendmahl während des Passahmahles ein, welches er mit seinen Jüngern feierte. Zu dem dabei üblichen Ritus gehörte abgesehen von dem Genusse des eigentlichen Passahlammes und der bitteren Kräuter das Herumreichen mit Wein gefüllter Becher und das Essen ungesäuerter Brotkuchen. Diesem Ritus gab Christus für die Zukunft zunächst die Bedeutung eines sinnbildlichen Gedächtnismahles, das dazu dienen sollte, den Gläubigen seinen Opfertod als das Siegel des neuen Bundes stets von neuem zu vergegenwärtigen. Dieselbe Bedeutung schreibt ihm auch der Apostel Paulus zu. Er läßt aber im Abendmahl zugleich die durch den Glauben vermittelte geistige Lebensgemeinschaft mit Christus dargestellt sein, sowie die Gemeinschaft der Gläubigen unter einander als Glieder Eines Leibes (I Kor 10 16 f.).

Die Bedeutung des Abendmahls ist nicht lediglich aus den Einsetzungsworten zu entnehmen, sondern aus der Handlung als einem Ganzen. Diese ist aber eine mit den sinnbildlichen Handlungen der Propheten des alten Bundes in Analogie stehende symbolisch-drastische Vorausdarstellung des Bevorstehens, des Zweckes und der Notwendigkeit des Opfertodes, der das messianische Werk abschließt. Wie das Brot gebrochen, der Wein des Kelches ausgespendet wird, so muß und wird — das ist der Sinn des ersten Aktes — des Erlösers Leib im Tode gebrochen, sein Blut vergossen werden. Die Darreichung aber des Brotes und des Kelches bedeutet die durch den Herrn geschehende Zueignung des Ertrages seines Lebens und Sterbens an seine Jünger; endlich die Nießung beider Elemente die selbsttätige Aneignung dieser Gabe durch die Gemeinde der Jünger. Was nun den Feiernden versiegelt wird, ist nichts wesentlich anderes als das schon in der Predigt des Evangeliums von der Sündenvergebung den Gläubigen Zugesicherte: idem est effectus verbi et ritus, und das Sakrament ist selbst verbum visibile, quasi pictura verbi, idem significans quod verbum (Apologie; Müller, S. 202,5) — es ist lediglich eine besonders wirksame Art der Darreichung des Wortes.

2. Der Katholizismus. — An die Stelle der symbolischen Fassung, die allein die Christi selbst gewesen sein kann (s. unten), trat, angebahnt schon durch Justin d. Märt., Jrenäus und Gregor von Nyssa, in der katholischen Kirche des Mittelalters die realistische, welche auf Identifikation von Brot und Leib Christi, Wein und Blut Christi hinausläuft, um so mehr, als auch Joh 6 52 f. auf das Abend-

mahl bezogen wurde. Nach dieser Stelle ist Jesus selbst das Brot des Lebens. „In der Gestalt seiner σάρξ ist das göttliche Leben in den Bereich der Mitteilbarkeit gekommen und durch seinen Tod Gegenstand der Mitteilung und geistigen Aneignung geworden." Was der Evangelist geistig gedacht wissen wollte, nahm die katholische Kirche, zunächst die des Mittelalters, sinnlich buchstäblich, indem sie die Kommunikanten den wirklichen Leib des gekreuzigten, aber zum Himmel erhobenen Christus genießen ließ, und zwar unter der Voraussetzung, daß im Abendmahl in den Leib Jesu verwandeltes Brot dargereicht werde. Namentlich Paschasius Radbertus sprach deutlich die Ansicht aus, die Elemente, Brot und Wein, würden durch die Konsekration in Leib und Blut Christi wirklich verwandelt, nur die äußere Erscheinung der Elemente bleibe. Auf dem vierten Laterankonzil (1215) erhielt diese Transsubstantiationslehre sodann die Sanktion der Kirche. Verbunden ward mit ihr die schon durch Gregor d. Gr. in Aufnahme gekommene Theorie vom Abendmahlsopfer, die das Meßopfer als eine unblutige Erneuerung des Opfers auf Golgatha zur Sühne unserer Sünden versteht. Dazu trat die Kelchentziehung. Nach der scholastisch-katholischen Lehre von der concomitantia nämlich ist in jedem der Elemente und in jedem Teilchen der ganze Christus gegenwärtig; deswegen wird es für erlaubt erklärt, den Laien das Sakrament nicht unter beiderlei Gestalt, sondern nur im Brote zu reichen.

3. Die Reformation und ihre Bekenntnisse. — Die Reformatoren nun verwerfen einstimmig sowohl die Wirksamkeit ex opere operato und die Verwandlungslehre als die Theorie und Praxis des Meßopfers, ferner die Kelchentziehung. Aber in der positiven Auffassung des Abendmahls gingen die deutschen und schweizerischen Reformatoren frühzeitig aus einander. Ursprünglich zwar betrachtete Luther als Substanz des Abendmahls das Wort, das Wort von der Vergebung der Sünden; und Brot und Wein waren ihm nur die Zeichen, durch welche Gott sein Wort von der Vergebung der Sünde uns versichtbart und verbürgt. Sehr bald jedoch ging er darüber hinaus und lehrte die objektive Gegenwart des Leibes Christi in Brot und Wein. Die Einsetzungsworte: Dies ist mein Leib usw., verstand er nunmehr buchstäblich, und zwar so, daß ihm das in dem Dies liegende Subjekt nicht bloß das Brot war, sondern auch das, was das Prädikat von diesem aussagt, nämlich der Leib Christi. Aus dem Doppelten, welches das Dies zusammenfaßt, zieht nach Luther das Prädikat synekdochisch das Wesensstück heraus, den Leib. Somit ist „in, mit und unter" dem Brote der Leib Christi, „in, mit und unter" dem Weine das Blut Christi; so daß jeder,

der das Abendmahl empfängt, er sei würdig oder unwürdig, Leib und Blut Christi in sich aufnimmt.

Zu dieser realistischen Fassung überzugehen ward Luther veranlaßt durch den Spiritualismus Karlstadts und Zwinglis. Letzterer wies auf grammatischem Wege nach, daß „ist" oft soviel heißt wie „bedeutet", und zeigte, daß der Begriff der Leiblichkeit auch Räumlichkeit fordere, daß man also, wenn man wie selbst Luther eine eigentliche örtliche Umschriebenheit des Leibes Christi im Abendmahle leugne, eine leibliche Gegenwart überhaupt leugnen müsse. Er selbst hatte sich ursprünglich nur an I Kor 11 26 gehalten und in der Begehung der Feier nichts anderes gesehen als einen Akt der „Verkündigung" (καταγγέλλειν) des Todes des Herrn, d. h. eine mit dankerfüllter Lobpreisung verknüpfte Erinnerung an diesen lebenspendenden Tod (De vera et falsa relig., opp. III 263: Est . . eucharistia . . nihil aliud quam commemoratio, qua ii, qui se Christi morte et sanguine firmiter credunt patri reconciliatos esse, hanc vitalem mortem annunciant h. e. laudant, gratulantur et praedicant). Später hatte er im Sakrament gelegentlich nicht nur ein Sinnbild, sondern auch ein Unterpfand der göttlichen Gnade anerkannt (Fidei ratio, Niem. p. 26; Expositio fid., p. 48) und eingeräumt, daß für die Betrachtung des die Wohltaten Christi sich vergegenwärtigenden Glaubens der wahre Leib Christi im Abendmahl gegenwärtig sei; ja er hatte im Sinne der gläubigen Aneignung der durch Christi Tod vermittelten Sündenvergebung sogar eine (geistige) Nießung des Leibes Christi zugestanden (Expos. fid., Niem. p. 47: Sacramentaliter edere corpus Christi est adiuncto sacramento mente ac spiritu corpus Christi edere). Aber eine reale, natürliche und substantielle Gegenwart des Leibes Christi hat er niemals anerkannt. Allezeit festgehalten hat er lediglich die Annahme einer durch den Glauben vermittelten Aneignung des sinnbildlich vergegenwärtigten Versöhnungstodes Christi.

Luther entgegnete, als Leib des Gottmenschen könne der Leib Christi allenthalben sein, so wie das Licht oder der Schall nicht an einen begrenzten Ort gebunden sei; die Allmacht Gottes könne alles vergegenwärtigen. Dem entspricht die Lehre der lutherischen Symbole. Im 10. Artikel der Augsburger Konfession wurde die schweizerische Abendmahlslehre verworfen. Er enthält das Bekenntnis, daß Leib und Blut Christi wirklich gegenwärtig seien und beim Herrnmahl den Genießenden ausgeteilt würden, und eine ausdrückliche Mißbilligung der schweizerischen Lehre. Vgl. Apol., art. 4; Art. Smalc. III 6; Cat. maior V. In ihrer vollen konfessionellen Schärfe ist aber die lutherische Theorie erst in der Konkordienfor-

mel (art. 7) und in den Lehrgebäuden der Dogmatiker ausgeprägt. Die entscheidenden Punkte sind folgende. Christus sagt bei der Einsetzung nicht: das bedeutet, sondern: das ist. Daraus folgt zwar nicht, daß Brot und Leib schlechtweg einerlei sind, wohl aber, daß beide, die irdische Materie und die himmlische Materie, kraft der unio sacramentalis vereinigt sind. Der Einwand, daß ein natürlicher und endlicher Körper nicht an mehreren Orten zugleich gegenwärtig sein könne, erleidet auf den verklärten Leib des Gottesmenschen keine Anwendung. Die Möglichkeit der realen Gegenwart beruht auf der Einheit der gottmenschlichen Person und auf der Tatsache, daß die Rechte Gottes allenthalben (ubique) ist, wird also auf die Ubiquitätslehre gestützt (Form. conc., Müller, 540, 12; 680, 28; vgl. oben S. 457). Übrigens ist diese Gegenwart des Leibes und Blutes Christi keine natürliche, sondern eine übernatürliche (Form. conc., S. 693, 81f.). In, sub et cum pane et vino sind Leib und Blut gegenwärtig (S. 654, 35). Die Weise des Genusses ist manducatio oralis, mündliches Essen, freilich nicht kapernaitisches (z. B. Form. conc., S. 540, 15; 661, 64; 670, 105). Auch die Ungläubigen oder Unwürdigen empfangen daher wirklich Christi Leib und Blut, jedoch zum Gericht (Cat. maior, S. 493, 54; Form. conc., S. 540, 16; 651, 25f. etc.). Die sakramentale Einheit des irdischen und des himmlischen Stoffes findet aber nur innerhalb der hl. Handlung statt (Form. conc., S. 649, 15 und 665, 85f.); extra usum a Christo institutum ist also das Brot nicht Leib Christi, die bei den Katholiken übliche Anbetung der Hostie ist mithin zu verwerfen. Der Zweck des Abendmahls ist Versiegelung der Verheißung der Sündenvergebung, Stärkung unseres Glaubens, Einpflanzung in Christum und geistliche Nährung zum ewigen Leben (Cat. minor, S. 365, Cat. maior, S. 509; Form. conc., S. 540f.).

Einen vermittelnden Standpunkt nahm einerseits Calvin, anderseits Melanchthon ein; bis zu einem gewissen Grade vertreten auch schon die Confessio Tetrapolitana (c. 18), die Confessio Basil. prior (c. 6) und die Confessio Helv. prior. (c. 22) eine Ansicht, die zwischen der zwinglischen und lutherischen steht. Sie lehren, daß Christus den wahrhaft Gläubigen im Abendmahl wahrhaft gegenwärtig ist.

Was nun Calvin anlangt, so faßt dieser zwar wie Zwingli das τοῦτό ἐστιν in den Einsetzungsworten nicht buchstäblich, sondern tropisch; ferner verwirft er den lutherischen Satz, daß auch die Ungläubigen im Abendmahl Christum empfangen; überhaupt weiß er nichts von einer mündlichen Nießung, sondern er kennt nur ein spirituales Genießen. Aber nach Calvin wird nicht wie nach Zwingli

eine bloße Tatsache angeeignet; nicht der bloße Akt der Selbsthingebung Christi, sondern Christus selbst und zwar sein Leib, in dem und durch dessen Hingebung er das Versöhnungswerk vollbracht hat, wird spiritualiter genossen. Das Genießen geschieht cum pane et vino, freilich nicht in und nicht sub pane et vino (Institutio IV, 17). Calvin hat also mit Luther gemein die Realität des zu genießenden Leibes. Aber er stimmt im übrigen mit Luther nicht überein. Denn eine substantielle Gegenwart des Leibes Christi auf Erden nimmt er nicht an. Sondern der Leib Christi bleibt im Himmel, und der Kommunikant erhebt sich durch den Glauben zu dem im Himmel befindlichen erhöhten Leibe Christi; oder im Augenblicke des Genusses wird durch die von diesem kommende Kraft seine Seele so gestärkt, wie der Körper durch Brot und Wein. Also Calvin lehrt keine Identität des geistigen und leiblichen Genusses, sondern eine Simultaneität; d. h. gleichzeitig mit dem sinnlichen Genusse findet die Wirkung des hl. Geistes statt, durch welche der Leib Christi der gläubigen Seele nahegebracht wird. Diese calvinische Theorie ist nun übergegangen nicht nur in den Consensus Tigurinus vom Jahre 1549, sondern auch in die Conf. Gallic., art. 36, die Conf. Belg., art. 35, Scot., art. 21, Angl., art. 28, Declar. Thorun., Conf. Sigismundi und Conf. Westmonast., cap. 29. Im wesentlichen findet sie sich auch in der Confess. Helv. post., art. 21, und im Heidelb. Katech., Nr. 75—80.

Wie aber Calvin von Zwingli, so weicht Melanchthon in seiner späteren Periode von Luther ab. Die Verwerfung der Lehre der Schweizer im 10. Artikel der Augsburger Konfession ließ er in der sog. Variata (1540) weg, ebenso ließ er die Worte „gegenwärtig seien“ und „ausgeteilt werden“ fallen, und begnügte sich mit der Lehre, daß den Genießenden beim Abendmahl mit Brot und Wein auch Leib und Blut Christi wahrhaftiglich dargereicht werde[1]). Dies tat er nicht in dem Sinn, als ob er die Gegenwart Christi im Abendmahl leugnen wollte. Er hielt vielmehr an der realen, objektiven, substantialen Gegenwart des Leibes Christi fest, verstand aber unter dem leiblichen Christus den persönlichen Christus und verwarf die Ubiquitätslehre. Nähere Bestimmungen vermied er und hielt sich am liebsten an den paulinischen Ausdruck κοινωνία, nämlich an die paulinischen Worte: das Brot, das wir brechen, ist die Gemeinschaft des Leibes Christi.

1) Docent, quod cum pane et vino vere exhibeantur corpus et sanguis Christi vescentibus in coena domini (1530: adsint et distribuantur); auch das improbant secus docentes blieb jetzt weg.

4. Die neuere Entwicklung. — Schleiermacher hat sich im allgemeinen an die reformierte Auffassung angeschlossen, aber nicht an die streng rechtgläubige. Er verwirft einerseits die magische römische Vorstellung, anderseits die Herabsetzung des Abendmahls zu einem rein äußerlichen Ritus. Kirchlich erscheint ihm jede Ansicht, die eine von Christus ausgehende Wirksamkeit oder Mitteilung bestehen läßt. Sein Hauptsatz lautet dahin, daß der Genuß des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl allen Gläubigen zur Befestigung ihrer Gemeinschaft mit Christo gereiche [1]).

Der Aufschwung des lutherisch-konfessionellen Bewußtseins führte auch zu Versuchen, die lutherische Lehre vom Abendmahl wieder zur Geltung zu bringen. Für das, was Luther selbst hauptsächlich als wesentlich erklärt hatte, fand man indessen wenig neue Stützen (vgl. besonders Philippi, Glaubenslehre V 2, 1871, S. 274. 387 f. 522). Um so mehr zeigte sich die Neigung, für den Realismus nach der Seite hin, die bei Luther und den alten lutherischen Theologen zwar auch nicht gefehlt, jedoch zurückgestanden hatte, d. h. für den theosophischen Realismus einzutreten. Man behauptete die Einpflanzung und Nährung eines physisch gedachten übernatürlichen besonderen Keimes für den Auferstehungsleib als den Hauptzweck des Herrnmahles (a). Fruchtbarer war die in den letzten Jahrzehnten dringend gewordene historische Auffassung (b), nämlich der Hinweis auf die schlichten Ergebnisse der zunächst rein historischen Exegese der biblischen Stiftungsberichte; sie sind geeignet, über die unfruchtbaren scholastisch-konfessionellen Händel überhaupt hinwegzuführen.

a) Zur theosophischen Richtung gehörte Thomasius, der eine real wesenhafte Wirkung des Sakraments innerhalb des menschlichen Naturlebens festhalten wollte, obwohl er anderseits vor der Einmischung naturphilosophischer Probleme in die Darstellung der lutherischen Ansicht warnt. Stärker wurde sie z. B. vertreten von

---

1) Schleiermacher (Glaubenslehre, § 140, 4) findet Luthers Darstellung dem römischen Typus zu nahe stehend, als daß sie nicht sollte das Herübernehmen mancher abergläubischer Vorstellungen begünstigt haben; ferner leugnet er, daß verständlich gemacht werden könne, wie mit dem Brote zugleich der Leib Christi genossen werde und wie dieser sakramentliche Genuß verschieden sei auf der einen Seite von dem leiblichen Genuß der symbolischen Elemente, auf der anderen von dem geistigen Genuß des Fleisches und Blutes. Man könne zwar Formeln darüber aus unschriftmäßig erfundenen Wörtern zusammengesetzt aufstellen, niemals aber die Tatsache anschaulich machen. Die calvinische Fassung aber halte sich zwar nicht nur von der überverständigen Dürftigkeit der zwinglischen Ansicht, sondern auch von der geheimnisvollen Sinnlichkeit der lutherischen entfernt; sie bringe jedoch ebensowenig wie diese die Teilnahme an dem Leibe und Blute Christi aufs reine, und ebensowenig als aus der ersteren erkläre sich auch aus ihr die Art und Weise der Beziehungen und der Grund der Teilung zwischen Leib und Blut.

Kahnis in seiner Lehre v. Abendm., 1851, von Th. Harnack und Stahl. Kahnis gibt wesentliche Momente der Lehre Luthers, namentlich die Aneignung der Sündenvergebung; sogar auf, legt hingegen alles Gewicht auf den physischen Prozeß der Ernährung des Auferstehungsleibes durch Christi verklärte Leiblichkeit. Th. Harnack „denkt an eine unmittelbare Einwirkung auf die geistleibliche Naturseite unseres Daseins ohne die Bedingung des persönlichen Glaubens“. Stahl löst die lutherische Lehre, die er fortbilden will, tatsächlich vielmehr auf. Denn er verwirft nicht nur die Gleichstellung von Wort und Sakrament, während er die Wirkung auf unsere Leiblichkeit betont, sondern er versteigt sich auch zur Annahme einer mit dem innern Leben und der bewußten Stellung zu Gott nicht zusammenhängenden, sondern im Grunde ex opere operato eintretenden wunderbaren Änderung der menschlichen Willenssubstanz, betrachtet ferner den Glauben nicht als Organ des Empfanges, sondern als Verdienst, welches durch die Gnadenwirkungen belohnt wird. Die (namentlich von Oetinger und von Baader angebahnte) theosophisch-realistische Ansicht vom Wesen des verklärten Leibes und von der Wirkung des Abendmahls wurde übrigens nicht nur von streng konfessionalistischen, sondern auch von gemäßigt lutherischen Dogmatikern, wie Schöberlein und Martensen, vertreten. Nach ersterem gibt uns Christus zwar auch durch das Wort der Gnade seinen auf Grund des Opfertodes in die Verklärung seines Lebens aufgenommenen Leib, aber so, daß die Naturseite ihn nicht unmittelbar empfängt, sondern zunächst unsere gläubige Persönlichkeit. Im Sakrament hingegen empfängt ihn umgekehrt zunächst und unmittelbar unsere (innere) Natur, erst mittelbar unsere Persönlichkeit. Martensen sieht im Abendmahl die „wirkliche Anticipation der Vereinigung mit dem Erlöser, deren Fülle in der Vollendung aller Dinge eintritt“, nicht bloß eine Speise für die Seele, sondern für den ganzen neuen Menschen, also auch für den im Verborgenen schon keimenden und sich entwickelnden zukünftigen Auferstehungsmenschen (Dogmatik, 1850, S. 491).

b) Von allen derartigen theosophischen und spekulativen Konstruktionen hat sich die historische Auffassung des Abendmahls losgemacht, die am erfolgreichsten von L. I. Rückert (Das Abendm., sein Wesen u. seine G, 1856), von R. A. Lipsius (Dogmatik [3], S. 719—767), von Herm. Schultz (Zur Lehre v. hl. Abendm., 1886) und von P. Lobstein (La doctrine de la sainte cène, 1889) vertreten worden ist. Auch diese Theologen wollen „den rechten Begriff vom Abendmahl gewinnen“ (Rückert, S. 5), aber lediglich auf dem Grunde der auf die biblischen Urkunden sich beschränkenden geschichtlich-exegetischen Ermittlung des ursprünglichen Sinnes der Stiftung Christi. Sie wollen eine auf die Urkunden gegründete, also dem Sinne des Stifters entsprechende echt evangelische Abendmahlslehre schaffen, welche freilich auch Grundlage der Beurteilung aller später entstandenen Theorien werden sollte. H. Schultz ist auf diesem Wege (S. 110f.; Theol. Lit.-Z 1897, 86) zu folgender Ansicht gelangt, durch die er den Formeln der alten lutherischen Lehre erst einen richtigen Sinn zu geben glaubt. „Leib und Blut Christi im hl. Abendmahl sind nach Jesu ursprünglicher Absicht seine irdische Leiblichkeit und sein materielles Blut, wie sie zum Heile der Welt in den Opfertod dahingegeben worden. Sie sind nicht als Substanzen geheimnisvoller Art gemeint, sondern als geschichtliche Realitäten von unvergänglicher Wirkungsmacht, wie alles, was einst irdisch gewesen ist und geschichtliche Wirkung gewonnen hat, in dieser Form allein existiert. Und sie werden in der Form der sinnbildlichen Handlung wie in der Form des Worts mitgeteilt, weil nur auf diesem doppelten Wege ein Fortwirkendes, das einst irdisch war, immer neu dem Leben von Persönlichkeiten zugeeignet werden kann. Dieser Leib und dieses Blut sind als Substanzen überhaupt nicht mehr vorhanden (S. 113), wohl aber sind sie als historische, geistige, lebendige, ewig wirkende Realitäten für Gott und für uns vorhanden, nicht naturaliter,

aber vere et realiter adsunt et distribuuntur. In, unter und mit den Elementen der Erde sind kraft der Verheißung Jesu die übersinnlichen Realitäten vorhanden, die in der ganzen Handlung allein gesucht werden (114). Was Jesus darbietet, ist wirklich sein Leben und sein Blut in der Erscheinung einer sinnbildlichen Handlung, obwohl die Fassung des ἐστί als ‚es bedeutet' eine zulässige Erläuterung des Sachverhältnisses ist".

Die Gegenwart zeigt auch in der Abendmahlslehre nur geringe Nachwirkungen des Neuluthertums. Ja mehr: die wissenschaftliche Theologie hat bis tief in die konservativen Strömungen hinein wenig Teilnahme für die Fragestellung der Reformatoren, weil sie in ihr noch katholische Einflüsse walten sieht. Das Verhältnis der materia coelestis zur materia terrestris [1]), überhaupt die Auffassung der materia coelestis ist völlig verändert. Denn statt der Substanzen, nämlich Leib und Blut Christi, ist die lebendige Persönlichkeit Christi selbst und ihr Handeln in den Vordergrund getreten; eine unio sacramentalis (s. oben S. 645) zwischen ihr und den irdischen Elementen aber ist im alten Sinne unmöglich. Die neue Auffassung gewinnt nun allerdings zwei verschiedene Ausprägungen, von denen die erste der älteren Auffassung sehr nahe bleibt: die einen nämlich, z. B. Bachmann (Grundlinien, S. 104), halten sich direkt an das Handeln des verklärten Christus im Abendmahl; die andern dagegen, z. B. Schlatter (Dogma, S. 470 ff.) und Reischle (Glaubenslehre, S. 139), richten das Augenmerk zunächst und direkt auf die geschichtliche Person des Gekreuzigten, die dabei als wirksam gegenwärtig erfahren wird. Aber das Abendmahl wird doch fast allgemein als Gnadenmittel und insofern gut lutherisch aufgefaßt; denn auch das rein geistige Verständnis des Heilsguts selbst, der Darbietungsweise (Bekenntnis, Verkündigung, innere Vergegenwärtigung durch den sinnlichen Eindruck) und des Glaubens als Aufnahmebedingung soll keineswegs ausschließen, daß es sich um wirkliche Zueignung und um göttliche Spendung handelt. Im einzelnen nimmt hier wie bei der Taufe die psychologische Betrachtung einen breiten Raum ein; die meisten richten sie auf die Erfahrung der vorhandenen Einheit mit dem Gekreuzigten und Auferstandenen als dem Haupte der Kirche und durch ihn mit den andern Gliedern der Kirche, andere (z. B. Kähler und Dunkmann) darauf, daß wir dabei Bürgschaft und Gewißheit für die dereinstige volle Vereinigung Jesu mit den Seinigen und für die Vollendung der neuen Menschheit empfangen.

Auch hier, wie bei der Taufe, suchen manche Dogmatiker über das psychologische Verfahren hinaus ein spezifisch dogmatisches

---

1) An der lutherischen Deutung der Einsetzungsworte halten nur wenige fest.

zu gewinnen. Kaftan tut es wieder durch die Berufung auf den Befehl des Herrn, Reischle durch den Versuch, in der Abendmahlslehre eine Glaubenserkenntnis zum Ausdruck zu bringen. Seine Skizze lautet: „Über die gottesdienstliche Handlung ergeht nun das Glaubensurteil, daß, was symbolisch dargestellt wird, Wirklichkeit ist. Wir glauben: a) daß die Abendmahlshandlung nicht nur eine äußerliche Zeremonie der kirchlichen Gemeinschaft ist, sondern daß in ihr α) die von Christo ergriffene und mit Gott versöhnte Gemeinde den versöhnenden Tod Christi verkündet, und daß darum β) Jesus Christus selbst als der Gekreuzigte und Erhöhte im Abendmahl gegenwärtig ist; b) daß deshalb der glaubende Teilnehmer in dem Abendmahl wirklich eine Befestigung seiner Gemeinschaft mit dem Gekreuzigten und der Teilnahme an der von ihm gebrachten Sündenvergebung und damit Leben und Seligkeit findet, ebenso aber auch eine Befestigung in der Gemeinschaft mit der glaubenden Christenheit“ (Glaubenslehre, S. 138; vgl. die parallele Skizze der Tauflehre, oben S. 657).

Für die Abendmahlslehre bestehen auch kurze Andeutungen von seiten der neuesten theologischen Bewegung. Freilich weit führen sie nicht. Scheel kommt in seiner Übersicht über die Geschichte der Abendmahlslehre zu dem Ergebnis: „Die Logik der Geschichte des Abendmahls weist zwingend auf einen Neubau, der die in den alten Bauten vorhandene Stilmischung vermeiden muß, wenn denn überhaupt ein reiner, protestantischer Stil gewünscht wird“ (RGG 1, 78). Er selbst aber hat den Neubau noch nicht begonnen. Was A. Meyer in seinem kurzen positiven Abriß bietet, unterscheidet sich zwiefach von dem heute üblichen Verfahren: 1. indem es das Geheimnis der Abendmahlswirkung durch das Geheimnis alles Aufeinanderwirkens von Personen beleuchtet; 2. indem es bei der Wirkung des Abendmahls die Verbindung mit Jesus vorzüglich als Mittel für die Gewißheit der Nähe und Gnade Gottes wertet. Beide Änderungen wollen offenbar der Fernhaltung alles Magischen sowie aller dinglichen und äußerlich-supranaturalen, exklusiven Gnadenkanalisierung dienen.

5. Kritik und Ergebnis. — Als die richtige Ansicht werden wir nur die ansehen können, welche sich aus Joh 6 ergibt, wenn sich diese Stelle auch nicht speziell auf das Abendmahl bezieht. Die Jünger können bei der Einsetzung des Abendmahles den irdisch-materiellen Leib Christi, wie er ihnen sinnlich gegenüberstand, leiblich und mündlich nicht genossen haben. Das „ist“ kann also nicht die Identität ausdrücken sollen.

Nun hat man freilich gesagt, der Erlöser habe schon damals

den verklärten Leib in sich getragen, den der sterbliche wie den Kern die Schale umhüllt habe; und dieser verklärte Leib habe schon damals von den Jüngern genossen werden können. Aber nach den Evangelien fand die Verklärung des Leibes Christi vor seinem Tode und seiner Auferstehung nicht statt, und jene Ansicht ist ein verhüllter Doketismus. Das empirisch Reale aber des Leibes und Blutes Christi, worauf in der lutherischen Lehre so viel Wert gelegt wird, kann geistig nicht genossen werden. Muß es nun sinnlich genossen werden, so ist 1. schwer zu erkennen, wie es eine geistige Wirkung haben soll, und 2. läßt sich das mündliche Essen von einem sog. kapernaitischen nicht klar unterscheiden. Der Glaube ergreift zwar das Übersinnliche, aber doch nur in der Vorstellung und in dem Gefühl, also auf spirituale, nicht korporale Weise, folglich ergreift er nicht den empirischen Leib und das empirische Blut Christi. Die Jünger konnten nicht den wirklichen Leib und das Blut des Erlösers empfangen; denn der irdisch-materielle Leib Christi stand ihnen ja bei der Einsetzung gegenüber. Soll nun das Abendmahl für uns dasselbe sein, was es für die Jünger war, so empfangen auch wir nicht das Fleisch und Blut Christi im empirischen Sinne. Ferner kann man sich von einem wirklichen Genießen Christi durch die Ungläubigen, wenn auch zum Gericht, keine Vorstellung machen. Endlich läßt sich auch die praktische Bedeutung einer leiblichen Selbstmitteilung Christi an die Kommunikanten nicht einsehen. Man hat zwar gesagt, sie solle die wirkende Ursache der zukünftigen Verklärung unseres Leibes sein. Aber diese Ansicht ist biblisch und dogmatisch gänzlich grundlos und undurchführbar.

Das calvinische Dogma nun erstrebt eine Vergeistigung der substantiellen Gegenwart. Aber die Vorstellung eines geistigen Leibes ist unklar, und von einem nur geistigen Genießen eines Leibes kann man sich keinen Begriff machen. Ferner denkt sich Calvin die Rechte Gottes, zu der als dem Orte des verklärten Leibes Christi die gläubige Seele sich erheben soll, mit Unrecht als etwas Räumliches. Zwingli aber legt die Einsetzungsworte zwar exegetisch richtig aus (von Christi gebrochenem Leib und von Christi vergossenem Blut), bleibt jedoch bei der Betonung dieses Versöhnungsaktes zu einseitig stehen, kommt nicht zu der Einsicht, daß man auch im Abendmahl Christi Person von neuem empfangen müsse, um erneuten Anteil an seinem Tode zu empfangen. Am nächsten kommt der richtigen Fassung Melanchthon. Er läßt sich auf scholastische Spezialitäten nicht ein und ahnt, daß Leib und Blut die Persönlichkeit Christi ausdrücken, daß der leibliche Christus den persönlichen Christus bedeutet.

Essen und Trinken sind die Medien der Assimilation, daher allenthalben im Altertum ein Symbol der Aneignung des göttlichen Lebens. Im Sinne dieser Symbolik will Christus gegessen und getrunken sein. Fleisch und Blut sind eine Umschreibung seines menschlich persönlichen Wesens. Schon vor der Einsetzung des Nachtmahls hatte Christus, wie sich z. B. aus Joh 6 51 f. ergibt, mystisch geredet, geredet von der Notwendigkeit, sein Fleisch und sein Blut, d. h. sein persönliches Leben und Wesen sich anzueignen. Was er früher mystisch geredet hatte, ist aber hier zu einer mystischen Stiftung geworden. Σῶμα bezeichnet zunächst den organisierten Leib, mittelbar jedoch die ganze Persönlichkeit. Das Blut ist aber noch besonders hervorgehoben, weil der Erlöser nicht nur auf sein Tun, sondern auch auf sein Leiden, namentlich auf seinen bevorstehenden Opfertod hinweisen wollte. Daß nämlich, wenn wir hier von der Person des Erlösers reden, diese nicht in abstracto, sondern als Subjekt seines ganzen Heilswerkes gemeint ist, versteht sich von selbst. Die Abendmahlsfeier ist also erneute Vollziehung der persönlichen Aneignung dessen, was in Christo, dem lebenden und sterbenden, sich persönlich darstellte und verkörperte.

Der Gattung nach ist die Aneignnng Christi im Abendmahl keine andere als die, welche im Glauben überhaupt geschieht. Aber das, was wir im Glauben oder als Gläubige implicite besitzen, stellt sich bei der Abendmahlsfeier unserem Bewußtsein mit besonderer Lebhaftigkeit als beseligenden Besitz dar. Wir genießen im Abendmahl Christum im wesentlichen ebenso wie im Glauben, im Gebet und im christlichen Leben überhaupt. Aber im Abendmahle werden wir des von ihm gestifteten Heiles in vollerem Maße, in reicherer Fülle der Empfindung, in gegenwärtigerer Erfahrung froh. Es findet im Abendmahl ein eigentlicheres und bewußteres Genießen und Aneignen der Persönlichkeit Christi statt als sonst. Im Symbol stellt sich die ganze Bedeutung Christi lebendig vor Augen, ferner steigert sich in der Abendmahlsfeier dessen, der sie begeht, die Zuversicht eines individuellen Anteils am allgemeinen Heil; und doch gibt ihm gerade die Steigerung dieser Zuversicht eine Stärkung des Gemeinschaftsgefühls und der Bruderliebe.

Literatur: Feine-Loofs, Abendmahl, RE 1, 1896, 32—68; Heitmüller-Scheel-Meyer, Abendmahl, RGG 1, 1909, 20—81; Goetz, Die Abendmahlsfrage in ihrer gesch. Entwicklung [2], 1907; Kahnis, Die Lehre v. Abendmahl, 1851; Rückert, Das Abendmahl, sein Wesen u. s. G in d. alten K, 1856; Tholuck, Das Abendmahlsdogma in d. neueren luth. Th, StKr 1869; Rocholl, Die Realpräsenz, 1875; Schultz, Zur Lehre v. hl. Abendmahl, 1886; Lobstein, La doctrine de la sainte cène, 1890 (dazu Kirn, StKr 1891; Schürer Theol. Lit.-Z 1891); E. Grafe, Die neuesten Forschungen über d. urspr. Abendmahlsfeier, ZThK 1895; Schweitzer, Das Abendmahlsproblem auf Grund der

wiss. Erforschung des 19. Jhs. u. d. hist. Berichte, 1901; Schulze, Die Abendmahlslehre der luth. K nach ihrer bibl. Grundlage, 1910; R. Seeberg, Das Abendmahl im NT,2 1907, BZStr (auch Zur syst. Th, 292—325).

Zweites Hauptstück. Lehre von der Heilsaneignung.

§ 56. Einleitung.

Es handelt sich hier um das, was man nach einem im Zeitalter des Pietismus aufgekommenen Ausdruck ordo salutis, Heilsordnung nennt[1]). Von der objektiven Begründung des Heiles und den objektiven Gnadenmitteln ist nämlich zu unterscheiden die Zueignung an und die subjektive Aneignung durch die einzelnen Individuen der Gemeinschaft; und zwar sind die einzelnen Momente des Prozesses darzulegen, durch den das in Christo für die natürliche Menschheit vorhandene Heil zum Heilsleben in den einzelnen Subjekten wird. Die Aneignung des Heiles ist nun, wie sich namentlich aus der Aufgabe, seinen Sinn zu ändern und Glauben zu fassen, ergibt, Sache der menschlichen Selbsttätigkeit. Aber sie ist dies erst in zweiter Linie. Ja die Heilszueignung vollzieht sich nicht nur unter göttlicher Einwirkung, sondern das Wirksame liegt auch hier wesentlich auf Seiten Gottes, demgegenüber sich das menschliche Subjekt lediglich empfangend zu verhalten hat. Für das Verhältnis der beiden Faktoren gilt der Satz von Lipsius: „Das Verhältnis von Gnade und Freiheit entzieht sich jedem Versuche des kausalen Erkennens: die Zueignung des Heils oder die Bekehrung ist ein Vorgang, welcher einerseits in allen seinen Momenten menschlich vermittelt, andererseits in allen seinen Momenten göttlich begründet ist. Jedes Halbieren zwischen göttlicher und menschlicher Tätigkeit bedroht ebensosehr die sittliche Freiheit, wie sie der alles Heil allein wirkenden göttlichen Gnade etwas abbricht. Der Glaube verehrt auch hier ein Mysterium“ (Hauptpunkte, S. 32).

Die einzelnen Stadien oder die einzelnen Momente des subjektiven Heilprozesses sind von den ältesten lutherischen Dogmatikern sehr verschieden benannt und geordnet worden. In der Konkordienformel wird der Aneignungsprozeß zerstreut behandelt: in den Artikeln de libero arbitrio, de iustitia dei und de praedestinatione. Hutterus läßt, nachdem er von Gesetz und Evangelium gehandelt, die Rechtfertigung, die Erwählung, die guten Werke und die Buße folgen. Gerhard dagegen geht von der Buße zur Rechtfertigung und zu den guten Werken über. Einige Ordnung brachten in das Chaos erst Hülsemann, Calov und Quenstedt. Calov faßte

1) Der Ausdruck taucht zuerst auf einerseits bei Buddeus, anderseits bei den Wolffischen Theologen, z. B. Carpov.

die Akte der Heilszueignung zusammen in den Begriff der σωτηριοποιΐα oder des modus consequendae salutis, Quenstedt in den der gratia applicatrix, also der heilzueignenden Gnade. Er beginnt nämlich den dritten Hauptteil seiner Dogmatik, der de principiis salutis handelt, mit der allgemeinen göttlichen Güte und der besonderen Prädestination; darauf folgt die ganze Christologie, dann der subjektive Heilsweg unter dem angegebenen Gesamttitel: gratia applicatrix. Als deren einzelne Akte nennt und ordnet er: vocatio, regeneratio, conversio, iustificatio, poenitentia et confessio, unio mystica und endlich renovatio oder sanctificatio. Unter unio mystica versteht er die Einwohnung Christi in unseren Herzen, gleichsam die Vermählung des Gläubigen mit dem Herrn. Übrigens betonen schon die älteren Dogmatiker, daß die Stufen des Heilsprozesses teilweise nicht zeitlich, sondern logisch aus einander zu halten sind. So bemerkt Koenig: *momentum unionis mysticae cum momento regenerationis, iustificationis et renovationis idem omnino est.* Was die reformierten Dogmatiker betrifft, so unterscheidet z. B. Heidegger die gratia vocationis, iustificationis, sanctificationis und constantiae, Maresius vocatio, fides et iustificatio, sanctificatio, bona opera.

Nachdem das orthodoxe Schema aufgegeben war, trat zunächst eine noch größere Verschiedenheit in der Anordnung ein als zuvor. Den Anfang eines mehr systematischen Aufbaus machte erst Schleiermacher. Einen allgemein anerkannten neuen Typus der Lehre aber hat auch er nicht schaffen können. Vgl. unten § 58.

§ 57. Die Lehre der älteren lutherischen Dogmatiker.

In ihr herrscht, wie bemerkt, keine volle Gleichförmigkeit; wir legen die Darstellung bei Hollaz zu Grunde, berücksichtigen jedoch auch seine Vorgänger[1]).

1. Die Berufung (vocatio). — Die eigentliche (specialis, directa) Berufung wird als der Akt Gottes definiert, vermöge dessen der hl. Geist den außerhalb der Kirche Stehenden den auf die Erlösung der Sünder gerichteten Willen Gottes durch das göttliche Wort offenbart und ihnen selbst die von Christo als Erlöser ausgegangenen Wohltaten anbietet, damit sie der Kirche zugeführt werden, sich bekehren und das ewige Leben erlangen[2]). Im Gegen-

---

1) Vgl. zu dem folgenden Abschnitt: M. Koch, Der ordo salutis in der altluth. Dk, 1899; Tschackert, Die Entstehung d. luth. u. d. ref. Kirchenlehre, 1910; O. Ritschl, s. unten S. 678.

2) Von ihr unterschied man eine vocatio generalis et paedagogica sive indirecta, im wesentlichen entsprechend der natürlichen Offenbarung und Gotteserkenntnis; s. oben S. 83. 162. 370. 383 ff. 449. Natürlich aber gehört sie nicht zum ordo salutis.

satz zur reformierten Lehre von der absoluten Prädestination, nach der die Berufung auch bloß scheinbar sein kann, wurde diese Berufung als seria, efficax und universalis bezeichnet: als ernstlich, wirksam und allgemein. Um aber die Universalität der Predigt zu beweisen, stellte man den Satz auf: quo non venit ἀποστολή, eo ἐπιστολή, d. h. wohin die mündliche Verkündigung nicht dringe, dahin dringe die Schrift (oder wenigstens die allgemeine fama vom Christentum und die vocatio generalis, s. Anmerkung). Die Möglichkeit der Heilsaneignung sei also für alle vorhanden; die Völker, bei denen das Evangelium nicht Eingang gefunden, seien selbst daran schuld. —

2. Die Erleuchtung (illuminatio). — Sie wird als der Akt der heilzueignenden Gnade bezeichnet, kraft dessen der hl. Geist den sündigen Menschen, nachdem er ihn zur Kirche berufen, durch das Amt des Wortes belehrt, um ihm nach Entfernung der Finsternis der Unwissenheit und der Irrtümer die Kenntnis des Wortes Gottes beizubringen, und zwar auf Grund des Gesetzes die Erkenntnis der Sünde, auf Grund des Evangeliums die Erkenntnis der göttlichen Barmherzigkeit. Es wird also ein besonderes Gewicht darauf gelegt, *daß die Erleuchtung nicht unmittelbar geschieht, sondern unter* Vermittlung des göttlichen Wortes; diese Bestimmung ist gegen die Mystiker gerichtet, die das verbum externum verachteten und sich an das lumen internum hielten. Ferner wird darauf hingewiesen, daß die Erleuchtung nicht müßig zu erwarten sei, daß sie vielmehr ernstliche Beschäftigung mit dem Worte Gottes voraussetze. Die Wirksamkeit der illuminatio wird nicht auf den Verstand beschränkt, sondern auf den Willen ausgedehnt, oder wenigstens für den Fall, daß sie nur den Verstand berührt, für unvollkommen erklärt. Übrigens vollzieht sie sich allmählich; ihre nächsten Folgen sind bei normaler Entwicklung die sogenannten prima initia fidei et conversionis, die ersten Regungen des Glaubens und der Bekehrung. Diese Regungen wurden später, im pietistischen Zeitalter, durch einen besonderen Ausdruck bezeichnet, nämlich nach Eph 5 14 als excitatio, Erweckung.

3. Die Bekehrung (conversio). — Sie wird von einem Teile der älteren Dogmatiker erst nach der regeneratio (der Wiedergeburt) erörtert und bedeutet dann entweder transitiv die zum Glauben bekehrende Wirksamkeit des hl. Geistes oder intransitiv die dadurch hervorgerufene Veränderung im Denken und Wollen. Bei Hollaz tritt dann diese intransitive Bekehrung in den Vordergrund, und zwar steht sie nun vor der jetzt auch anders gefaßten regeneratio (s. unten Nr. 7). Sie fällt zusammen mit der Buße, vermöge deren

der Sünder mittels der von der bekehrenden Gnade ihm mitgeteilten Kräfte sich selbst bekehrt (s. Nr. 4). — Wichtig ist dabei die Frage, wie sich in der Bekehrung der menschliche Wille zur göttlichen Gnade verhält. Die orthodoxen Dogmatiker betonen nach dem Vorgang der Konkordienformel lediglich den göttlichen Faktor und lassen die Tätigkeit des menschlichen Willens erst nach der Bekehrung eintreten (s. unten § 61).

4. Die Buße (poenitentia). — Sie ist nach Hollaz eine innere Regung, die durch die bekehrende und wiedergebärende Gnade des hl. Geistes geweckt ist, und vermöge deren der Sünder seine auf Grund des göttlichen Gesetzes erkannten Sünden in ernstlichem Schmerze verabscheut, zugleich jedoch die Genugtuung und das Verdienst Christi als des Mittlers und das durch dieses erworbene Erbarmen Gottes, welches im Evangelium verheißen ist, in wahrem Glauben ergreift und sich zueignet, damit er aus Gnaden die Vergebung der Sünden erlange und ewiglich selig werde[1]). Die Buße hat aber zwei Momente: Reue (contritio) und Glaube (fides). Der neue Gehorsam dagegen ist kein Moment, sondern erst eine Wirkung der Buße, wie gegenüber den Socinianern hervorgehoben wird. Was nun zunächst die contritio betrifft, so ist sie ein ernstlicher und heiliger Schmerz des Herzens, in welchem der Sünder seine auf Grund des göttlichen Gesetzes erkannten Sünden verabscheut; sie ist stets begleitet von den Schrecken des Gewissens (terrores conscientiae). Ihr Gegenstand sind zunächst die peccata actualia, aber im Zusammenhang mit diesen auch die peccata habitualia. Der römisch-katholischen Kirche gegenüber[2]) wird hervorgehoben, daß die Reue weder sei causa meritoria noch ursächliches und positives Medium des Heils, sondern nur medium ordinis, ein Moment der Vermittlung im Aneignungsprozeß. Ferner ist eine spezielle Aufzählung aller Sünden und jeder einzelnen Sünde bei der Beichte vor dem Diener der Kirche nicht notwendig und nicht möglich. Davon ist jedoch zu unterscheiden die Privatbeichte, die confessio privata. Sie besteht darin, daß vor dem Diener der Kirche die Sünden im allgemeinen und speziell die schwereren und das Gewissen beunruhigenden Sünden angeführt werden. Sie wird beibehalten, aber nicht als unbedingt notwendig zum Heil, sondern nur als sehr nützlich.

1) Diese Definition zeigt, daß die Buße hier (ganz nach der Apologie, Müller S. 171 f., 28. 35) im weitesten Sinn verstanden wird, also ganz entsprechend der conversio intransitiva; sie schließt — anders als in unserem Sprachgebrauch — den Glauben mit ein. Vgl. übrigens unten § 59, 4.

2) Die katholische Kirche unterscheidet drei Stücke der Buße: Reue (attritio und contritio), confessio oris, satisfactio operis.

5. Der Glaube (fides). — Der Glaube an Christum wird definiert als die Gabe des hl. Geistes, kraft deren der bekehrte und wiedergeborene Sünder die evangelische Verheißung von der Gnade Gottes und der Vergebung der Sünden und der um der Genugtuung und des Verdienstes Christi willen stattfindenden Erlangung des ewigen Heiles in heilsamer Weise erkennt, durch volle Zustimmung gutheißt und durch persönliches Vertrauen sich zueignet, damit er gerechtfertigt und ewiglich selig werde (salutariter agnoscit, solido assensu comprobat et singulari fiducia sibi applicat, ut iustificetur et aeternum salvetur). Was die psychologische Seite betrifft, so gilt den kirchlichen Dogmatikern der Glaube als eine Sache des Verstandes und des Willens. Die fides ist aber teils generalis, teils specialis oder salvifica; der Gegenstand der fides generalis ist das ganze geoffenbarte Wort Gottes; der Gegenstand der fides specialis oder salvifica ist Christus als Mittler.

Die Momente des speziellen oder rechtfertigenden Glaubens (die partes fidei iustificantis) sind: notitia, assensus, fiducia: Kenntnis, Fürwahrhalten und Vertrauen. Die beiden ersten gehören der Sphäre des Verstandes an, die fiducia der des Willens. Die notitia aber wird näher bestimmt als notitia supernaturalis und explicita, als übernatürliche Kenntnis, und als nicht nur implicite vorhanden. Die katholischen Theologen lehren nämlich (in Erwägung der Unwissenheit des ungebildeten Volkes), daß es genüge, sich ohne nähere Präzisierung einfach zu dem zu bekennen, was die Kirche lehrt; und einen solchen Glauben nennen sie fides implicita. Dieser genügt den Evangelischen nicht. Denn die Gläubigen sind verpflichtet, in der Schrift zu forschen (Joh 5 39), nachzusinnen über das Gesetz des Herrn, sich vor falschen Propheten zu hüten; endlich alles zu prüfen und das Gute zu behalten. Alle diese Pflichten können aber nicht erfüllt werden durch eine so ganz unentwickelte Kenntnis. Zuzugeben ist nur, daß die notitia nicht vollkommen zu sein braucht (I Kor 13 9); ferner, daß sie nicht bei allen Gläubigen gleich weit vorgeschritten zu sein braucht. Aber bis zu irgend einem Grade entwickelt muß sie jedenfalls sein[1]). Der assensus besteht in einem zustimmenden Urteil des Verstandes, auf Grund dessen das, was die hl. Schrift von Christus als dem Mittler und der durch ihn wiedererworbenen göttlichen Gnade lehrt, als wahr erachtet wird. Der Assensus ist aber wieder generalis oder specialis. Vermöge des assensus generalis werden die auf alle Gläubigen

1) Vgl. A. Ritschl, Fides implicita, 1890; G. Hoffmann, Die Lehre v. d. Fides implicita, 3 Bde, 1903—09 (im 3. Band reicher Stoff für Alt- und Neuprotestantismus).

lautenden Verheißungen von der Gnade Gottes und dem Verdienste Christi objektiv als wahr erachtet. Vermöge des assensus specialis urteilt der bekehrte und wiedergeborene Sünder, daß jene allgemeinen Verheißungen sich auch auf ihn persönlich beziehen. Das Wesen der fiducia endlich besteht in der individuellen und persönlichen vertrauensvollen Ergreifung des Heils in Christo; sie ist, wie zwar nicht ausdrücklich Hollaz, wohl aber Quenstedt sagt, nichts anderes als acceptio seu apprehensio meriti θεανθρώπου appropriativa ad me et te in individuo. Diese Aneignung des Heils, das Hauptmoment im Wesen des Glaubens, ist nach den altkirchlichen Dogmatikern eine Tat des Willens. Wir würden sie mehr dem Gefühle zuteilen; denn es wird von ihr gesagt, sie schließe in sich ein Ausruhen des ganzen Herzens und Willens im Verdienste Christi. Aber die älteren Dogmatiker haben das Gefühl vom Willen meist nicht unterschieden; die meisten kennen mit Aristoteles bei ihrer unentwickelten Psychologie im Gebiete des Geistigen nur zweierlei: Verstand und Willen.

Nach alledem ist der rechtfertigende Glaube ein organon receptivum, ein Werkzeug der Empfänglichkeit. Die Hand der Gnade reicht den Schatz der Gerechtigkeit dar, die Hand des Glaubens ergreift den dargereichten Schatz. Bei den getauften Kindern besteht der Glaube in der Form des unmittelbaren Bewußtseins, als fides directa, quae recta fertur in Christum et ab eo conciliatam gratiam dei; bei Erwachsenen ist er dagegen zugleich durch Reflexion zum Bewußtsein gekommen, da ist er fides reflexa et discursiva, qua homo renatus credit et sentit se credere. Die causa instrumentalis des Glaubens sind Wort und Sakrament, die Wirkungen sind Rechtfertigung und neues Leben. Rechtfertigend ist er als vis receptiva, als Vermögen und Mittel des Empfangens; er ist nämlich nicht ein gutes Werk, durch welches die vor Gott geltende Gerechtigkeit erworben wird, sondern er gleicht dem organon mendici, dem Gefäß eines Bettlers, sofern durch ihn das Verdienst Christi nur ergriffen wird. Anderseits wirkt er als vis operativa erneuernd, ist Anfang eines neuen Lebens und ist daher nicht ohne Liebe, die er aber selbst wirkt, während er durch sie nicht gewirkt wird. Auch ist die Liebe nicht das, was dem Glauben erst Gestaltung gibt, oder das Realitätsprinzip oder das Wesen des rechtfertigenden Glaubens als solchen (non est forma aut essentia fidei iustificantis quatenus iustificat). Verworfen wird also die römische Lehre von der fides informis und der fides caritate formata; d. h. die Liebe ist nicht der erst hinzutretende Vollendungszustand oder die Aktualisierung oder, mit Aristoteles zu reden, die Entelechie des rechtfertigenden Glaubens als solchen. Die Liebe verhält sich zum rechtfertigenden

Glauben nicht wie das vollendete Gebilde zur bloßen Anlage und Vorstufe, sondern der Glaube allein rechtfertigt. Er schließt auch, wo er vorhanden ist, Heilsgewißheit ein, während die römische Kirche lehrt, ohne besondere göttliche Offenbarung könne kein Mensch seines Gnadenstandes und seines Heiles gewiß sein.

6. Die Rechtfertigung (iustificatio). — Die Lehre von der Rechtfertigung bildet den Kernpunkt der reformatorischen Heilsordnungslehre. Der 4. Artikel der Augsburger Konfession sagt über sie: Die Menschen können vor Gott nicht gerechtfertigt werden aus eigenen Kräften, Verdiensten oder Werken, sondern sie werden gerechtfertigt aus Gnaden um Christi willen durch den Glauben, wenn sie glauben, daß sie in die Gnade aufgenommen und die Sünden vergeben werden um Christi willen, der durch seinen Tod für unsere Sünden genug getan hat. Diesen Glauben rechnet Gott an als Gerechtigkeit vor ihm. Die folgenden Bekenntnisschriften führten dies noch näher aus, und zwar die Konkordienformel mit Rücksicht nicht nur auf römisch-katholische Irrlehren, sondern auch auf innerprotestantische Streitigkeiten. Zu diesen gehörte namentlich die Osiandrische.

Andreas Osiander († 1552; s. auch oben S. 525) unterschied in seiner Hauptschrift (Von d. einigen Mittler Jesu Christo u. Rechtfertigung d. Glaubens, 1551) und in anderen 1. genau die redemtio oder propitiatio oder satisfactio von der iustificatio. Die Erlösung war ihm die objektive Voraussetzung der Rechtfertigung. Christus nämlich, lehrt er, befreite uns durch die oboedientia passiva von Schuld und Strafe, durch die oboedientia activa vom Gesetzesfluche, d. h. dem Zwange der vollkommenen Gesetzeserfüllung. 2. Jenes alles bildet nun nach ihm die Voraussetzung der iustificatio, der Gerechtmachung des Einzelnen. Sie ist vivificatio (Lebendigmachung) oder regeneratio (Wiedergeburt). Diese entstehen auf folgendem Wege. Das äußere Wort der Predigt bringt mit sich das innere Wort, nämlich Jesum Christum nach seiner göttlichen Natur, und in ihm seine göttliche Gerechtigkeit. Der Glaube ist zwar nicht ein gutes, verdienstliches Werk, hat aber sofort die Folge, daß Christus uns nunmehr einwohnt. Die so in uns hineingekommene Gottesgerechtigkeit wird uns zugerechnet als eigene, doch werden wir durch sie auch aktiv Gerechte; denn Ungerechte kann Gott nicht gerecht nennen. Diese Lehre ist nicht schlechtweg katholisch, aber doch katholisierend. Lutherisch, also evangelisch ist darin, 1. daß das sola fide mit Ausschluß jedes menschlichen Verdienstes durch Werktätigkeit festgehalten ist; 2. an und für sich auch die Gleichsetzung der iustificatio mit der vivificatio und regeneratio, die allerdings bei

Osiander einen anderen Sinn hat als bei Luther und ursprünglich auch bei Melanchthon. Katholisierend ist darin: 1. daß iustificare in diesem Zusammenhang als gerechtmachen gefaßt wird, nicht für gerecht erklären, die Gerechtfertigten also auch als aktiv gerecht hingestellt werden, vermöge dessen, was sie wirklich empfangen haben, freilich so, daß das Verdienst lediglich dem einwohnenden Christus zugeschrieben wird; 2. daß statt des Christus für uns etwas in uns, nämlich der mit seiner wesenhaften göttlichen Gerechtigkeit in uns wohnende Christus als Prinzip der iustificatio gedacht ist. Letztere ist ihm Mitteilung einer übernatürlichen Qualität, der iustitia essentialis dei. Stancarus kehrte Osianders Satz um und lehrte, nur nach seiner menschlichen Natur sei Christus unsere Gerechtigkeit geworden.

Gegen beide Theorien nun erklärte sich die Konkordienformel[1]), deren Thesen dann von den Dogmatikern systematisiert wurden. Hollaz definiert die iustificatio folgendermaßen. Sie sei der Akt der Gnade, durch den Gott als allgerechter und allbarmherziger Richter dem schuldigen und strafwürdigen, jedoch bekehrten und wiedergeborenen Sünder aus reiner Barmherzigkeit um der Genugtuung und des Verdienstes Christi willen, welches er in wahrem Glauben ergriffen habe, die Sünden vergebe und die Gerechtigkeit Christi zurechne, damit er, als Kind Gottes angenommen, Erbe sei des ewigen Lebens. Hiernach bedeutet rechtfertigen nicht, wie die römische Kirche lehrt, jemandem den Zustand der Gerechtigkeit eingießen (habitum iustitiae infundere), oder durch eingegossene Eigenschaften jemanden gerecht machen (infusis qualitatibus iustum facere), sondern: den Sünder von der Verhaftung unter Schuld und Strafe aus bestimmten Ursachen lossprechen (a reatu culpae et poenae certis de causis absolvere) und gerechtschätzen, für gerecht erklären, gerechtsprechen (iustum aestimare, declarare, pronuntiare). Kurz die Rechtfertigung ist, rein als solche betrachtet, eine urteilende Handlung (eine a c t i o f o r e n s i s), nicht eine die Natur des Menschen verändernde (nicht eine actio physica); schon deshalb weil sie außerhalb des Menschen in Gott vor sich geht, kann sie als solche den Menschen nicht innerlich umwandeln. Der Akt der Rechtfertigung besteht aber wesentlich aus zwei Momenten, einem negativen und einem positiven. Das negative ist die non-imputatio oder remissio peccatorum, also die Nichtzurechnung oder Vergebung der Sünden; das positive ist die imputatio iustitiae Christi, die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi. Diese beiden Momente sind aber nicht realiter

1) Über die vorhergehende allmähliche Ausbildung der dogmatischen Lehre vom rechtfertigenden Glauben vgl. neuerdings O. Ritschl, DG des Protmus, II 1, 1912.

verschieden, sondern nur verschiedene Betrachtungsweisen derselben Realität. Diese Fassung ist wenigstens die bei den älteren Dogmatikern gewöhnliche. Einige (wie Musäus, Baier und Buddeus) sehen die Sache etwas anders an; sie lehren: die Sündenvergebung, in der die Rechtfertigung allerdings bestehe, erfolge propter imputationem, wegen der Zurechnung der Gerechtigkeit Christi.

Diese Verschiedenheit schließt natürlich nicht aus, daß die kirchlichen Dogmatiker einstimmig als die causa meritoria der Rechtfertigung die Genugtuung und das Verdienst Christi betrachten. Daraus folgt aber, daß der Glaube nur ihre causa instrumentalis ist. Die Rechtfertigung findet also zwar statt sola fide, aber nicht propter fidem, sondern per fidem, propter Christum. Allerdings heißt es in der Schrift: der Glaube wird zur Gerechtigkeit gerechnet; aber dies widerfährt dem Glauben nur wegen seines Inhaltes, der Gerechtigkeit Christi, die er ergreift. Auf der andern Seite besitzt der Glaubende freilich nicht nur die iustitia imputata, sondern auch die iustitia inchoata novae oboedientiae, d. h. nicht nur die ihm zugerechnete Gerechtigkeit, sondern auch den Anfang einer neuen ethischen Gerechtigkeit. Denn wann wir versöhnt werden, empfangen wir zugleich den Geist der Lebenserneuerung. Aber diese letztere Seite hat mit der Rechtfertigung als solcher nichts zu tun.

7. Die Wiedergeburt und die mystische Einheit mit Christus (Regeneratio und unio mystica). — Der Begriff der regeneratio blieb in der alten Dogmatik unklar (vgl. schon die Konkordienformel, Müller S. 613 f.; auch oben S. 673 f. über conversio). Das gilt zunächst von der Stellung im Heilsprozeß. Verstand man mit Luther unter Wiedergeburt die donatio fidei, so war sie die Voraussetzung des ganzen Glaubenslebens, mußte also der Rechtfertigung voranstehen. In diesem Sinne finden wir sie bei den meisten Dogmatikern seit Calov erörtert; Hollaz z. B. sagt, die regeneratio sei der Akt der Gnade, durch welchen der hl. Geist dem Sünder den seligmachenden Glauben verleihe, damit er nach Vergebung seiner Sünden zum Kinde Gottes und Erben des ewigen Lebens gemacht werde (actus gratiae, quo spiritus sanctus hominem peccatorem salvifica fide donat, ut remissis peccatis filius dei et haeres aeternae vitae reddatur). So wahrte man der Wiedergeburt ihren grundlegenden Charakter, verengte sie aber insofern, als man sie von der sittlichen Erneuerung losriß. Andere gaben ihr eine sehr weite Bedeutung, indem sie ihr die iustificatio und die renovatio eingliederten. Wieder andere endlich leiteten sie vom individuellen Geistesbesitz ab, gaben ihr also gegenüber der heilsbegründenden Rechtfertigung erst die zweite Stelle: sie erscheint als die

göttliche Gnadentat, die das Heil zur vollen Wirklichkeit erhebt. Hier ist die Verbindung mit der sittlichen Erneuerung aufrecht gehalten. — Eine Schwierigkeit brachte ferner die Verbindung der Wiedergeburt mit der Taufe. Sollte die Wiedergeburt durch die Taufe gewirkt werden, so konnte sie als Erfolg der Kindertaufe nicht genau so gedacht werden wie als Erfolg der Erwachsenentaufe, auf die sich doch die biblische Vorstellungswelt bezog. Darum ersetzt z. B. Quenstedt in der Definition der Wiedergeburt den Begriff donatio fidei (s. oben) durch den schwächeren einer collatio virium credendi, der auch die Befähigung zu späterem Glauben bedeuten konnte. Die Verbindung mit der Lebenserneuerung und bewußten Heilserfahrung fiel in diesem Zusammenhang dahin (s. RE 21, 252).

Was aber die unio mystica betrifft, so versteht Hollaz darunter folgendes. Sie sei die geistliche Verbindung des dreieinigen Gottes mit dem gerechtfertigten Menschen; kraft ihrer wohne Gott im Menschen wie in einem geweihten Tempel vermöge einer praesentia specialis und substantialis und wirke in ihm vermöge eines gnadenvollen Einflusses. Der Zeit nach soll sie mit der regeneratio und iustificatio zusammenfallen, der inneren Ordnung nach jedoch der iustificatio erst folgen. Sie heißt mystisch, weil es ein erstaunliches Mysterium sei, daß der unendliche Gott in einem menschlichen Herzen wohne. Übrigens wurde diese Theorie von der unio mystica nicht ohne polemische Seitenblicke aufgestellt. Sie sollte dienen einerseits zur Abwehr der Nüchternheit der Socinianer und Arminianer, anderseits zur Abwehr der maßlosen Mystik Weigels und Schwenckfelds. Die Socinianer und Arminianer leugneten nämlich die wesentliche Einwohnung Gottes im menschlichen Herzen oder reduzierten sie auf die bloße Wirksamkeit des hl. Geistes oder auf die moralische Harmonie des Menschen mit Gott. Valentin Weigel aber († 1588) sah „die Vollendung des Menschen nicht in der vollkommenen Liebesgemeinschaft mit Gott in Christo, sondern in der Vereinerleiung des Menschen mit Gott und in der Aktualisierung des göttlichen Wesens, welches innerlich schon im Menschen ein verborgenes Dasein habe“. Ähnliches hatte schon zuvor Schwenckfeld gelehrt. Dieser maßlosen Mystik stellten nun die kirchlichen Scholastiker ihre vorsichtiger gehaltene Lehre von der unio mystica gegenüber[1]).

8. Die Erneuerung oder Heiligung und die guten Werke (renovatio, sanctificatio, bona opera). — Zuerst, sagt die Konkordien-

1) Doch geschah es erst im 17. Jahrhundert und nicht überall; die Helmstedter (Calixt) und die Jenenser (Musäus) hielten ihre Bedenken aufrecht; und bereits die Spätorthodoxie des 18. Jahrhunderts schwächte die Lehre wieder ab.

formel, wird in der Bekehrung durch den hl. Geist der Glaube in Folge des Hörens des Evangeliums angefacht. Dieser aber ergreift die Gnade Gottes in Christo, durch welche die Person gerechtfertigt wird. Wenn nun die Person bereits gerechtfertigt ist, wird sie durch den hl. Geist auch erneuert und geheiligt (renovatur et sanctificatur); aus dieser Erneuerung und Heiligung aber ergeben sich Früchte, d. h. gute Werke.

Die speziellen Entscheidungen, welche die Konkordienformel über die Bedeutung der guten Werke gibt, sind teilweise veranlaßt durch Streitigkeiten innerhalb der lutherischen Kirche selbst, und zwar namentlich durch die antinomistischen und majoristischen. Die antinomistischen wurden durch Agricola herbeigeführt. Es heiße, meint dieser, der Einheit und Ganzheit des Glaubens zu nahe treten, wenn irgendwie etwas Gutes anerkannt werde, das nicht aus dem Glauben als dem Universum des christlichen Standes stamme. Das Gesetz Mosis sei nicht notwendig zur Lehre, weder für den Anfang noch für die Mitte noch für das Ende der Rechtfertigung. Das Gesetz gehöre aufs Rathaus, nicht auf die Kanzel. Es bereite auch nicht zum Evangelium vor, sondern zum Unglauben der Verzweiflung. Daher griff Agricola zunächst Melanchthon heftig an, als dieser in den Visitationsartikeln 1527 dem Gesetz und der Buße aus dem Gesetze eine Stelle vor dem Glauben anwies. Er erneuerte 1537 seinen Angriff auf das Gesetz in seinen Positiones inter fratres sparsae. Daß das Heil in Christo nicht ohne Sündenschmerz angeeignet werden könne, gab Agricola zu. Diesen führte er aber nicht zurück auf das Gesetz, sondern auf das Evangelium, das ja mit der Gerechtigkeit Gottes aus dem Glauben zugleich den Zorn Gottes offenbare. Evangelium docet iram de coelo et simul iustitiam dei. Poenitentia docenda est non ex decalogo aut ulla lege Mosis, sed ex violatione filii per evangelium. Sowohl Luther als Melanchthon vertraten demgegenüber die Gesetzespredigt. Letzterer legte aber namentlich seit dem Streite mit Cordatus 1537 auf die guten Werke in einer Weise Gewicht, die Luther bedenklich fand. Melanchthon betrachtete die guten Werke zwar nicht als die verdienende Ursache, aber doch als die negative Bedingung der Seligkeit, als die conditio sine qua non. Auf Luthers Mißbilligung hin ließ Melanchthon die Behauptung in dieser Form fallen. Aber auch später lehrte er, namentlich während der Vergleichsverhandlungen mit den Katholiken: in denen, die selig werden sollten, müsse ein angefangener Gehorsam sein. Ihm beistimmend ging nun aber Georg Major weiter und behauptete 1552, die Werke seien zur Seligkeit (ad salutem) notwendig; später bestimmte er näher: zur

Erhaltung der Seligkeit, ad retinendam salutem seien bona opera necessaria. Dasselbe lehrte (unter der Bezeichnung als nova oboedientia) 1556 Justus Menius; doch zog er später die Fassung vor: ad non amittendam salutem. Die Konkordienformel verwarf (Müller, S. 533, 16 f.) ebenso Majors Sätze wie die Paradoxie Amsdorfs, der 1559 erklärt hatte, gute Werke seien zur Seligkeit schädlich. Dennoch wird die necessitas debiti im Gegensatz zur nec. meriti eingeräumt (Müller, S. 628, 16). — S. Thieme, Gute Werke, RE 21, 110—22.

Zur Lehre der Konkordienformel und der Dogmatiker über die Bedeutung des Gesetzes s. oben § 41. Die renovatio wird von Hollaz definiert als actus gratiae applicatricis, quo spiritus s. inhaerentes homini iustificato reliquias peccati, ne dominetur, abolet motusque internos et externos voluntati divinae conformes adeoque spiritualiter bonos in eodem parit, ut imagine divina instaurata donatus sobrie, iuste et pie vivat in laudem dei sanctissimi.

§ 58. Weitere Entwicklung.

1. Das 18. und 19. Jahrhundert. — Die altprotestantische Lehre vom ordo salutis isolierte und schematisierte das mannigfaltig aus der Gemeinschaft herauswachsende Werden des individuellen Christenstandes; sie zerspaltete es überdies in eine Anzahl von Akten, die in einem sehr unklaren, bald mehr logischen bald mehr zeitlichen Verhältnis zu einander gedacht waren. Verletzte schon das die Interessen der lebendigen Religion, so tat dies noch mehr die äußerliche Art, in der diese Theorie das göttliche und das menschliche Wirken mit einander auszugleichen suchte. Hier zeigt sich, daß ein unterchristlicher Gottesbegriff in die protestantische Dogmatik eingedrungen war, oder daß die reformatorische Theologie nicht vermocht hatte, ihre tiefere Gotteserfahrung auch dogmatisch in einem neuen Gottesbegriff auszuprägen[1]).

Pietismus und Aufklärung leisteten wie überall in der Dogmatik, so auch beim ordo salutis nur vorbereitende Dienste. Denn sie standen weder auf der Höhe des reformatorischen Gotterlebens, noch erkannten sie die Beziehungen zwischen dem Gottesbegriff und dem ordo salutis in ihrer vollen Bedeutung. Das beweist vor allem die Unfähigkeit dieser Richtungen, die Rechtfertigungslehre zu verstehen und organisch fortzubilden. Die Pietisten lehrten nämlich, die Wiedergeburt gehe von dem Willen des Menschen aus; und der lebendige rechtfertigende Glaube sei nicht bloß rezeptiv, sondern wesentlich aktiv; die guten Werke seien im Akte der Recht-

1) Vgl. oben beim Werk Christi, S. 515.

fertigung schon präsent, und der tätig lebendige Glaube müsse schon da sein, ehe man das Verdienst Christi ergreifen könne. Weiter als der Pietismus ging der Rationalismus. Paulus verstand unter der δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ ἐκ πίστεως die göttlich gewollte Rechtschaffenheit aus Überzeugungstreue (vgl. seine „Lehrbriefe an d. Galater- u. Römerchristen“ 1831, Einleit. S. 23). Wegscheider stellte als Quintessenz des ganzen Dogmas folgendes hin: Gott sehe nicht auf unsere einzelnen Werke, sondern auf die gesamte Gesinnung; er wende um dieser willen dem Menschen sein Wohlgefallen zu, und zwar desto mehr, je mehr er sittlich vollkommen werde.

Auch hier war es Schleiermacher, der einen systematischen Neubau anbahnte. Er gab tatsächlich eine in sich einheitliche und organisch mit der ganzen Glaubenslehre verwachsene Darstellung „von der Art, wie sich die Gemeinschaft mit der Vollkommenheit und Seligkeit des Erlösers in der einzelnen Seele ausdrückt“. Dabei sucht er sowohl an die Fülle und Intensität der biblischen Vorstellung wie an die altprotestantische Theorie anzuknüpfen. Er faßt das Selbstbewußtsein, das dem in die Lebensgemeinschaft Christi Aufgenommenen eigentümlich ist, unter den beiden Begriffen der Wiedergeburt und der Heiligung zusammen. Das Bewußtsein der Wiedergeburt erfährt eine weitere Gliederung. Als verändertes Verhältnis des Menschen zu Gott ist nämlich die Wiedergeburt seine Rechtfertigung, als veränderte Lebensform seine Bekehrung. Beide setzt Schleiermacher gleichzeitig und betrachtet die eine als untrügliches Kennzeichen der anderen. Die Bekundung der Bekehrung findet er in der Buße und in dem Glauben, welcher in der Aneignung der Vollkommenheit und Seligkeit Christi besteht, die Rechtfertigung in der Einheit der Sündenvergebung und der Annahme zur Kindschaft unter der Bedingung des Glaubens (§§ 106—110).

Freilich auch diese Theorie Schleiermachers litt an erheblichen Mängeln. Vor allem die Einseitigkeit seines Gottes- und seines Glaubensbegriffes, ferner seine schematische Zerreißung des ruhenden und des bewegten Bewußtseins lähmten ihre Kraft. Die Stellung des Rechtfertigungsbegriffs kennzeichnet die innere Schwäche der ganzen Theorie: soll er übernommen werden, dann muß er auf evangelischem Boden die Lehre von der Heilsordnung beherrschen; bei Schleiermacher dagegen sinkt er zu einem Teilbegriff der Wiedergeburt herab und gerät als solcher auch noch in ein sehr unklares Verhältnis zu dem Begriff der Bekehrung.

Die weitere Entwicklung setzte das Bestreben Schleiermachers fort. Je mehr die Dogmatik lernte, die Bibel statt als Sammlung von dogmatischen Belegstellen vielmehr als religiöse Macht und in

ihren großen Zügen zu würdigen, desto leichter erhob sie sich über den Drang, womöglich jedes biblische Bild in einen besonderen Akt der Heilsordnung zu verwandeln. Und je mehr sie bei ihren Sätzen von der wirklichen Frömmigkeit, von der religiösen Erfahrung ausging, desto skeptischer wurde sie gegenüber der scholastischen Zerspaltung des Christenstandes. Dazu trat die genauere Vertiefung in Luthers Christentum, die Rückkehr zu den tiefsten Absichten der reformatorischen Heilsverkündigung[1]).

Die stärksten Anregungen gab Ritschl. Er verwarf die herkömmliche Lehre von der individuellen Heilsordnung, stellte aber dafür die Rechtfertigungslehre von neuem in den Mittelpunkt der dogmatischen Arbeit und ergänzte sie durch seine Lehre von den religiösen Funktionen. Bei der Rechtfertigungslehre verwirft Ritschl jeden Versuch, das Urteil Gottes auf eine sittliche Leistung des Menschen zu begründen. Vielmehr rechne es nur auf den religiösen Glauben oder auf das Vertrauen zur freien Gnade Gottes, um gültig zu werden. Das Bild des Vergessens oder der Verhüllung der Sünden durch Gott habe aber nicht den Sinn, daß Gott eine absichtliche Selbsttäuschung über den Bestand der menschlichen Sünde begehe, sondern den im Begriffe der Verzeihung ausgedrückten Sinn, daß die an einem Vergehen haftende Auflösung des Verkehrs zwischen dem Schuldigen und dem Vertreter der sittlichen Autorität von letzterem absichtlich zurückgenommen werde. Es sei sinnlos, zu sagen: wenn Gott den Sünder gerecht spricht, so spricht er ein Urteil aus, das dessen tatsächlicher Beschaffenheit nicht entspricht, also ein falsches Urteil. Denn es handle sich gar nicht um Anerkennung eines Tatbestandes, um Analyse einer wenigstens prinzipiell bereits vorhandenen Besserung, sondern um eine Synthesis, um ein von Gott zu erteilendes Prädikat, das in dem Subjekt, wie es Gott vorfindet, noch gar nicht implicite enthalten sei, sondern ein ganz neues Verhältnis begründe. Die Rechtfertigung ist also kein analytisches, sondern ein synthetisches Urteil Gottes.

Fand Ritschl nun in dieser Auffassung der Rechtfertigung weithin Beifall, so erregte er desto größeren Anstoß durch den Versuch, die Rechtfertigung nicht direkt auf den einzelnen Christen, sondern

---

1) Luthers Christentum ist heute für viele Dogmatiker hier wie überall geradezu an die Stelle der Symbole oder wenigstens neben sie getreten. Vgl. vor allem über die Bedeutung der Rechtfertigung und des Glaubens bei Luther die Dogmengeschichten von Harnack, Loofs und Seeberg; Bücher wie Ritschl, Rechtf. u. Versöhnung; Herrmann, Verkehr; Gottschick, Die Kirchlichkeit d. sog. kirchl. Th, 1890, und Die Heilsgewißheit d. evang. Christen im Anschluß an Luther, ZThK 1903; Thieme, Die sittl. Triebkraft d. Glaubens, 1895.

auf die Gemeinde zu beziehen. Die Beziehung auf den Einzelnen würde, sagt er, ein mönchisches Privatverhältnis zu Gott voraussetzen, das sich psychologisch gar nicht fassen ließe. „So wenig der Einzelne in physischer wie in geistiger Hinsicht außerhalb des Umfanges seiner Nationalität richtig vorgestellt wird, kann auch der Einzelne als Gegenstand göttlicher Rechtfertigung außerhalb der christlichen Gemeinde vorgestellt werden" (Rechtf. u. Versöhnung, III 132). Gegenstand der Rechtfertigung ist also zunächst die Gemeinde als das Ganze, das im Gedanken Gottes immer den einzelnen Gliedern vorausgeht. Indem Gott der sündigen Menschheit Christum gibt, durch ihn die Gemeinde begründet und dieser wegen ihrer Zusammengehörigkeit mit Christus dessen Stellung zu Gott anrechnet, eröffnet er trotz der Sünde den Verkehr mit der neuen Menschheit. Ja ihr Charakter besteht geradezu darin, daß die Sünde keine Hemmung der Gemeinschaft mit Gott mehr ist, und zwar trotz der gleichzeitigen Schärfung des Schuldgefühls (S. 512). Der Einzelne darf die Rechtfertigung oder Vergebung nur insofern auf sich beziehen, als er sich der Gemeinde einrechnet, die als die Gemeinde der Versöhnung mit Gott durch Christus gegründet ist[1]). Rechtfertigung und Versöhnung haben also denselben Inhalt, nur daß die Versöhnung als die erfolgreiche Rechtfertigung gedacht wird. In dieser Gemeinde wird als Erfolg der Versöhnung der subjektive Glaube an Christus hervorgerufen, das Vertrauen auf ihn, das „als individuelle affektvolle Überzeugung alle übrigen Motive des Lebens überbietet und sich unterordnet" (S. 559). „Wie dieser Zustand bewirkt wird, entzieht sich ebenso aller Beobachtung wie die Entwicklung des individuellen Geisteslebens überhaupt"; es fällt in den Bereich des Geheimnisses (S. 573). Hat sich die Rechtfertigung am Einzelnen verwirklicht, indem sie ihn aus der Knechtschaft der natürlichen, in Gleichgültigkeit oder Mißtrauen gegen Gott wurzelnden Motive zur religiösen Herrschaft über die Welt erhebt, so ist er im Stand der Wiedergeburt; also sind Wiedergeburt, Rechtfertigung, Versöhnung und Adoption als Prädikate des einzelnen Gläubigen sachlich nicht verschieden (S. 567). So löst Ritschl die Lehre von der Heilsordnung in eine Lehre von der Rechtfertigung auf der einen, vom Glauben auf der andern Seite auf. Desto wichtiger ist es ihm dann, die religiösen Funktionen zur Geltung zu

1) Ritschl beruft sich dabei auf Luther, z. B. auf die Erklärung des 3. Artikels, „daß innerhalb der Christenheit mir dem Einzelnen Gott täglich und reichlich alle Sünden vergibt" (Rechtf. u. Versöhnung, III 106. 517). Auch bei Calvin sieht er denselben Gedanken, während Melanchthon und daher die lutherische Dogmatik ihn nicht fortgesetzt habe.

bringen, in denen die Versöhnung und die durch sie erzeugte Herrschaft über die Welt sich auswirken, und in denen der Gläubige seine persönliche Gewißheit der Rechtfertigung erlebt. Sie bestehen nach der Augsburger Konfession, Art. 20, 24 und 27, 49 im Vorsehungsglauben (s. oben S. 417), in der Demut und Geduld sowie im Gebet. Doch führt das bereits in die Lehre von der christlichen Vollkommenheit, also vom christlichen Leben hinein, wie ja Ritschl auch im „Unterricht" Dogmatik und Ethik eng verbunden hat.

Aber auch abgesehen von Ritschls Arbeit trat die Rechtfertigungslehre wieder stark in den Vordergrund. Dahin wirkten unter andern I. A. Dorner und H. Cremer (Die paul. Rechtfertigungslehre, 2 1900; schon vorher die zugehörigen Artikel im Bibl.-theol. Wörterbuch). Zu den mannigfachen Ähnlichkeiten des letzteren mit A. Ritschl gehört vor allem die Energie, mit der er die — freilich sehr juristisch verstandene — Rechtfertigung betonte. Die Art, wie namentlich die Erlanger Theologen die Wiedergeburt in den Mittelpunkt stellten (s. oben S. 49, unten S. 695), betrachtete er als eine falsche Anknüpfung an eine unreformatorische Schwäche des Pietismus. Er selbst sah in der Rechtfertigung den Zentralgedanken nicht nur Luthers und des Paulus, sondern der gesamten Schrift. Begriffe wie Wiedergeburt, Heiligung, Erneuerung, Geistesempfang flossen ihm sachlich mit der Rechtfertigung zusammen; und auch das AT wurde ihm erst in ihrem Lichte recht verständlich. Wie Hofmann in der Bibel vor allem ein System der Heilsgeschichte fand, so er ein System der Heils-, d. h. der Rechtfertigungslehre. Entsprechend wurde diese das tragende Rückgrat seiner ganzen Dogmatik. Obwohl ebenfalls im Pietismus wurzelnd, suchte er dogmatisch — freilich eben in juristischem und unhistorischem Verständnis — mit der lutherischen Betonung der Rechtfertigung weit kräftiger als der lutherische Konfessionalismus Ernst zu machen[1]).

2. Die Gegenwart. — In der Gegenwart hat sich eine Einheit des Verfahrens noch nicht ergeben. Allgemein ist die Abneigung gegen die bei einem ordo salutis stets nahe liegende Gefahr, den individuellen mannigfaltigen Reichtum der göttlichen Führungen und menschlichen Erfahrungen in ein Schema zu pressen[2]). Grundsätzlich verwerfen die Lehre von der Heilsordnung vor allem J. Kaftan und Schlatter. Kaftan sieht in ihr ungleichartige Stoffe zusammen-

1) Gegen ihn wandte sich von konfessioneller Seite z. B. Nösgen, Der Schriftbeweis f. d. evang. Rechtfertigungslehre, 1901.

2) Bei der kritischen Theologie tritt diese Abneigung überall hervor. Aber auch die konservative Theologie ist grundsätzlich von ihr durchdrungen. Bachmann z. B. bildet in dem Abschnitt, der dem ordo salutis entspricht, einen besonderen Para-

gefaßt, die teils zum Heilswerk Christi gehören (regeneratio, iustificatio, unio mystica), teils zu den Gnadenmitteln (vocatio, illuminatio), teils zur Ethik (conversio, sanctificatio, renovatio). An die Stelle der ausfallenden Lehre hat der Glaubenssatz zu treten, daß allein der durch Wort und Geist geweckte Glaube an Christus das von Gott verordnete Mittel ist, wodurch wir gerecht und selig werden, und daß wie der Glaube auch die Bekehrung und Heiligung ganz ein Werk Gottes in den Menschen und doch zugleich deren eigene sittliche Tat ist (Dogmatik, S. 646. 651). Schlatter tadelt am ordo salutis, daß er die göttliche Gabe in Stücke zerlegt, während doch jeder der dabei besprochenen Begriffe die ganze Gabe nur unter einem besonderen Gesichtspunkt umfaßt und von den andern nicht getrennt werden kann (Dogma, S. 657). Er bespricht den Stoff teils in dem Kapitel über die Gnadengaben (Rechtfertigung, Erlösung, Heiligung, Erwählung), teils in dem andern über die Wirkungen der Gnade (Glaube, Reue einschließlich Buße und Bekehrung, Liebe, Gehorsam, Gemeinschaft, Hoffnung).

Die meisten Dogmatiker geben doch eine Art Ersatz für die Lehre von der Heilsordnung. Dabei stehen sachlich Rechtfertigung und Glaube durchweg an beherrschender Stelle. Im übrigen besteht eine große terminologische Mannigfaltigkeit. Daraus zieht Häring die Folgerung, daß es der Sache am besten dient, auf die vieldeutigen Worte zu verzichten. Er beschränkt sich auf den echten evangelischen Sinn des Begriffes Glaube, der in seiner Beziehung auf die Rechtfertigung die Heilsgewißheit einschließt (Glaube, S. 521 ff.). Andere, so Reischle, Kirn, Wendt, Pfleiderer, Kähler, Bachmann, Seeberg, Schmidt versuchen doch, obschon mit großer Vorsicht, eine gewisse Neuordnung wenigstens der Hauptbegriffe, die der alte ordo salutis zusammenfaßte. Vielfach tritt dabei der Begriff der Gotteskindschaft hervor.

Ritschls Beziehung der Rechtfertigung lediglich auf die Gemeinde wird nirgends im vollen Umfang aufrecht erhalten; doch sieht die moderne Dogmatik fast überall den Einzelnen auch im Werden und Wachsen seines Christentums weit enger mit der Gemeinschaft verknüpft, als es der alte ordo salutis tat. Die religiösen Funktionen, in denen der Stand der Versöhnung sich auswirkt, werden innerhalb der Ritschlschen Theologengruppe vor

graphen (73) über die „Mannigfaltigkeit und Einheit in der Selbstmitteilung Christi". Besonders betont Schlatter die notwendige Individualisation des Heils. Er sagt sogar: „Es ist ein wesentliches Merkmal eines christlichen Dogmas, daß es die Mannigfaltigkeit der Typen, die aus der Beziehung zum Christus entstehen können, aufzeigt, und ihnen innerhalb der Einheit der Gemeinde den Platz anweist" (Dogma, S. 434).

allem von Wendt und Reischle, innerhalb der konservativen Theologie vor allem von Kähler und Schlatter in die Darstellung aufgenommen, freilich ohne den von Ritschl geprägten Leitbegriff. Wendt (unter dem Haupttitel: Lehre von der Gotteskindschaft) und Schlatter verbinden sie eng mit ethischen Stoffen, Reischle und Kähler suchen sie für den rein dogmatischen Zusammenhang zu erhalten. Im Verhältnis zu Ritschl empfängt der Abschnitt bei ihnen allen, auch abgesehen von der Heranziehung ethischer Stoffe, eine religiöse Bereicherung. Vor allem schließen Reischle, Wendt und Kähler in den Begriff der Gotteskindschaft auch die Gewißheit einer persönlichen Gemeinschaft mit Gott ein und suchen so einen berechtigten Kern der früher fälschlich naturhaft gewendeten Lehre von der unio mystica zu retten (s. unten S. 700). Am weitesten gehen in der Ausführung des Abschnitts Kähler und Herrmann. Kähler bespricht beim „Leben des Gotteskindes" folgende Einzelthemen: Lebenseinigung mit Christo, Gebet, Freude, Freiheit, brüderliche Gemeinschaft, Verborgenheit in Gott, Glaubenskampf, Bewährung, Hoffnung. Herrmann bietet eine Analogie dazu in seinem „Verkehr des Christen mit Gott"; denn was das 3. Kapitel unter dem Titel „Die Ausübung unseres Verkehrs mit Gott im religiösen Glauben und im sittlichen Wirken" bietet, ist im Grunde dasselbe. Den Vorsehungsglauben, den Ritschl gerade im Zusammenhang der religiösen Funktionen betonte (s. oben S. 417f.), erörtern freilich die meisten heutigen Dogmatiker im Zusammenhang der Lehre von Gott. Doch hat E. W. Mayer nochmals monographisch gezeigt, daß im Gottvertrauen eine Hauptfrucht des Glaubens an Christus besteht (Das chr. Gottvertrauen u. d. Glaube an Christus, 1899); Wendt stellt das Gottvertrauen durchaus unter die religiösen Funktionen, Reischle nimmt in ihrer Darstellung die frühere des Vorsehungsglaubens ausdrücklich wieder auf, und andere Dogmatiker ziehen wenigstens unter anderem Titel dieselben Stoffe heran, so Kähler unter den Titeln Gebet, Freude und Freiheit.

Literatur: Seeberg, Heilsordnung, RE 7, 1899, 593—99; Eck, Heilsordnung, RGG 2, 1910, 2062f.; H. Schultz, Der Ordo salutis in d. Dk, StKr 1899; Wacker, Die Heilsordnung, 1898; Gennrich, Studien z. paul. Heilsordnung, StKr 1898; vgl. auch die ethische Literatur.

§ 59. Prüfung.

Die älteren Dogmatiker haben sich bestrebt, keinen biblischen Ausdruck für die Heilszueignung außer acht zu lassen; die richtige Gruppierung und Eingliederung ist ihnen aber nicht durchweg gelungen; sie bedarf der Umgestaltung und Vereinfachung. Ferner

ist den meisten der Gegensatz entgangen, der wenigstens bei der Lehre von der Rechtfertigung zwischen den älteren Symbolen oder der ursprünglichen Ansicht der Reformatoren einerseits und der Konkordienformel anderseits besteht. Mit Rücksicht auf neuere Verhandlungen fordern eine Erörterung namentlich 1. der Begriff der Rechtfertigung, 2. der der Wiedergeburt, 3. die Lehre vom Glauben, 4. das Verhältnis der Buße zum Glauben, 5. die Lehre von der unio mystica[1]).

1. Der Begriff der Rechtfertigung. — a) Er ist in der Konkordienformel anders gefaßt als in den älteren Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche, namentlich der Apologie. Gemeinsam ist zwar beiden die Lehre, daß das Wesen der Rechtfertigung die Sündenvergebung sei oder die Lossprechung von den Sünden oder die Versöhnung oder die Gerechtschätzung und Gerechtsprechung; gemeinsam ferner die Lehre, daß der Glaube das Werkzeug der Ergreifung der Gnade und der Sündenvergebung sei; gemeinsam endlich der Satz, daß die fides, welche Instrument der Aneignung der Versöhnung ist, zugleich Medium des Empfangens des hl. Geistes ist. Aber auch die Verschiedenheiten sind beträchtlich.

I. Nach der Konkordienformel ist die Rechtfertigung als solche ein rein objektiver Akt, d. h. ein solcher, der lediglich das Verhältnis zwischen Gott und dem bisherigen Sünder umgestaltet, hingegen nicht zugleich das innerste Bewußtsein des Gerechtfertigten ändert. Zwar findet nicht minder nach der Konkordienformel mittels des Glaubens auch eine Veränderung des Bewußtseins statt, aber nicht vermöge des Glaubens als Rechtfertigungsinstruments, sondern vermöge des Glaubens als des Korrelats zum Empfang des hl. Geistes (Müller, S. 614, 23). Die Konkordienformel vertritt also denjenigen Lehrtropus, demzufolge man später lehrte, die Rechtfertigung geschehe außerhalb des Individuums in foro coeli, nicht in foro cordis humani, obgleich sie dieser Ausdrücke sich noch nicht bedient. Nach der Apologie hingegen ist die iustificatio als göttlicher Akt zugleich donatio spiritus sancti, findet daher nicht bloß in foro coeli statt, ist vielmehr zugleich ein Hineinsprechen der Sündenvergebung in das Herz des Individuums, verändert mithin nicht nur das objektive Verhältnis

1) Über die anderen Begriffe der Heilsordnung siehe die Artikel in RE und RGG, sowie die dogmatischen und ethischen Lehrbücher. Viel behandelt wird heute vor allem die Bekehrung, und zwar einerseits in der Auseinandersetzung mit der Gemeinschaftsbewegung (vgl. etwa Feine, Bekehrung im NT u. in d. Gemeinschaftsbewegung, 1908), anderseits in der Religionspsychologie (James, Starbuck, s. oben S. 59f.; Joh. Herzog, Der Begriff d. Bekehrung im Lichte d. hl. Schrift, d. KG u. d. Forderungen d. heutigen Lebens, 1903); auch die Heiligung wird stark gegenüber der Gemeinschaftsbewegung erörtert (vgl. etwa Gennrich, Wiedergeburt u. Heiligung mit Bezug auf d. gegenw. Strömungen d. rel. Lebens, 1908; Dunkmann, Die Heiligung, 1907, in „Was ist Christentum“; E. Rietschel, Luth. Rechtfertigungslehre od. mod. Heiligungslehre, 1909; die zahlreichen Abhandlungen über die Vollkommenheit). — Vgl. außerdem über das Gesetz oben § 41.

zwischen Mensch und Gott, sondern auch das subjektive Bewußtsein des Empfängers der Sündenvergebung. Die Folge ist, daß nach der Apologie der Gerechtfertigte als solcher nicht nur mit Gott versöhnt ist, sondern sich auch versöhnt weiß und fühlt und aus diesem Bewußtsein Trost, Beruhigung, Vertrauen, neuen Mut und neue Freudigkeit schöpft. In der Apologie wird dies namentlich durch die Begriffe Wiedergeburt (regeneratio) und Lebensweckung (vivificatio) ausgedrückt. Den hieraus sich ergebenden Unterschied der Lehrart erkennt freilich die Konkordienformel selbst nicht an; vielmehr behauptet sie (613f., 19f. und 528, 8), in der Apologie bedeute regeneratio und vivificatio ganz dasselbe, was in der Konkordienformel iustificatio bedeute. Zwar sei der Gebrauch jener Ausdrücke an sich mannigfaltig, namentlich fasse man mitunter die Sündenvergebung und die renovatio in der regeneratio zusammen; aber in der Apologie bedeute dieses Wort lediglich die Sündenvergebung und Adoption. Allein diese Auslegung ist nicht zulässig, wie sich leicht beweisen läßt. Melanchthon sagt ausdrücklich (Müller, S. 100, 72): iustificari significat ex iniustis iustos effici seu regenerari; significat et iustos pronuntiari seu reputari. Utroque enim modo loquitur scriptura. Hier werden mit voller Deutlichkeit zwei Bedeutungen des Wortes iustificari unterschieden[1]. Die eine ist die von der Konkordienformel allein anerkannte: iustos pronuntiari seu reputari, für gerecht erklärt oder geschätzt werden. Regenerari aber wird von iustificari im Sinne der Konkordienformel unterschieden und synonym gebraucht mit ex iniustis iustos effici; der deutsche Text der Apologie sagt dafür: „bekehrt werden oder neu geboren werden", während nach Form. Conc. S. 615, 25 conversio etwas anderes ist als iustificatio. Jene Sätze der Apologie dürfen nun freilich, wie wir sehen werden, nicht im römischen Sinne gedeutet werden. Daß aber die Interpretation der Konkordienformel unmöglich ist, liegt auf der Hand. Ferner bezieht sich der Ausdruck vivificare S. 98, 62 auf das neue religiöse Bewußtsein oder die neue Herzens- und Gemütsstimmung, welche durch die göttliche Sündenvergebung bewirkt wird. Dies ergibt sich namentlich aus dem deutschen Text, aus den Worten: der Glaube, welcher in solchem Zagen und Schrecken die Herzen wieder aufrichtet und tröstet, empfähet und empfindet Vergebung der Sünde, macht gerecht und bringt Leben (vivificat). Denn derselbige starke Trost ist eine neue Geburt und ein neu Leben. Es ist dies derselbe Gedanke, den Luther in den Schmalkaldischen Artikeln (Müller, S. 324, Art. 13) durch die Bemerkung ausdrückt, daß wir durch den Glauben ein ander, neu, rein Herz kriegen. Vgl. auch Apologie, S. 108, 115; 105, 100: eadem fides vivificat, quia haec fides parit in corde pacem et gaudium et vitam aeternam. Daß regenerare in der Apologie nicht die Bedeutung der bloß objektiven Gerechterklärung hat, zeigen endlich Stellen wie Apologie, S. 95, 45. Hier wird als Quelle der regeneratio die tröstende und aufrichtende Kraft des persönlichen rechtfertigenden Glaubens angeführt, und mit der regeneratio wird verknüpft die Mitteilung des hl. Geistes, und zwar trotz des et nicht als Nebenhergehendes, sondern als etwas in der Wiedergebärung Enthaltenes.

Dabei könnte auffallen, daß Melanchthon hier und zuweilen sonst sagt: fides affert spiritum sanctum, an anderen Stellen aber umgekehrt: fides est opus spiritus sancti (z. B. 98, 64). Indessen dies widerspricht sich nicht, wenn man annimmt, daß ihm beides identisch ist: der Glaube ist das erste Werk des mit ihm in uns einziehenden hl. Geistes[2]. Dies sagt zwar Melanchthon nicht ausdrücklich. Aber Apologie S. 105, 100 sagt er von der fides, was er S. 110, 11 vom hl. Geiste sagt, und darin liegt implicite jene Identifikation. Vgl. auch S. 98, 61—63, wo er zuerst immer von

---

1) Vgl. zu dieser schwierigen Stelle O. Ritschl, ZThK 1910, S. 304ff.

2) Eichhorn möchte lieber „Geist" verschieden auslegen (StKr 1887, 461).

der fides redet (welche die Gewissen beruhige, rechtfertige und lebendig mache), dann aber plötzlich hinzufügt, die Gegner könnten nicht angeben, wie der hl. Geist verliehen werde. Diese Bemerkung läßt erraten, daß Melanchthon sich bewußt ist, seinerseits in dem unmittelbar Vorhergehenden angegeben zu haben, wie die donatio spiritus erfolgt. Da er aber vorher nur von der fides redet, so darf auch aus dieser Stelle geschlossen werden, daß ihm donatio spiritus und donatio fidei dasselbe ist. Bestätigt wird dies endlich durch eine Stelle in den Loci Melanchthons von 1521, wo die fides und der spiritus Christi im Verhältnis der Apposition auftreten (Corpus Ref., 21, 205). Ist nun donatio fidei = donatio spiritus sancti = regeneratio = iustificatio, so kann er freilich nicht annehmen, daß die fides der iustificatio vorangehe. In der Tat will er zeitlich nicht geschieden wissen zwischen fides und iustificatio, wie denn auch die Augustana (Art. 4) sagt: iustificamur, cum credimus.

II. Aus dem Bemerkten ergibt sich zugleich, daß man zwar auf Grund der Konkordienformel sagen kann: nach lutherischer Lehre ist die iustificatio lediglich ein actus forensis und declarativus, während sie nach katholischer Lehre ein actus physicus ist, daß hingegen diese Fassung des Gegensatzes zwischen evangelischer und römischer Lehre der Lehrart der Apologie nicht entspricht. Freilich ist ja auch nach der Apologie iustificatio = remissio peccatorum, aber da nach dieser mittels der Rechtfertigung die Sündenvergebung nicht nur vollzogen, sondern auch ins Herz des bisherigen Sünders hineingesprochen wird, so ist die iustificatio nach der Apologie kein bloßer actus forensis, sondern ein solcher, der zugleich den innern religiösen Zustand der Gerechtfertigten verändert. Daß sie allerdings auch von der Apologie als actus forensis, wenngleich nicht ausschließlich, bezeichnet wird, ist zuzugeben. Freilich kann man dies aus 131, 131 nicht schließen (denn der dort herangezogene Jakobusbrief handelt nach Mel. nicht vom modus iustificationis, sondern von den iam iustificati), wohl aber aus 139, 184. Denn hier sagt Melanchthon, in dem Spruche Rm 5 1 bedeute Rechtfertigen forensi consuetudine reum absolvere et pronuntiare iustum. Also auch nach der Apologie ist die iustificatio ein actus forensis, aber nach ihr ist sie ein solcher, der dies nicht allein ist, sondern auch ein actus effectivus. Denn mehrmals definiert Melanchthon iustificari durch ex iniusto iustum effici seu regenerari, und in dieser Definition heißt iustus nicht einer, der bloß für gerecht gilt, sondern einer, der hinsichtlich seiner religiösen Qualität wirklich rechtbeschaffen ist, eine im Prinzipe normale religiöse Haltung wirklich gewonnen hat, sofern er nunmehr beseligenden Glauben sich schenken läßt und zu Gott neues Vertrauen, neuen Kindessinn hat[1]).

III. Endlich besteht zwischen der Konkordienformel und der Apologie der Unterschied, daß in ersterer bereits die Lehre auch von der activa vicaria obedientia Christi auf die Rechtfertigungslehre eingewirkt hat, während sich davon in der Apologie noch keine Spur zeigt.

---

1) Doch vgl. Otto Ritschl, DG des Protmus, II 1, 1912, sowie seinen Aufsatz: Der doppelte Rechtfertigungsbegriff in der Apologie der Augsburger Konfession, ZThK 1910, wo auch die zahlreiche übrige Literatur genannt ist. Er zeigt von neuem, daß die Rechtfertigungslehre der Apologie einem Übergangsstadium in Melanchthons Theologie entstammt. Das Übergewicht hat bereits die Bedeutung als iustum pronuntiare und reputare. „Daher schließt auch das iustificare im Sinne von Gerechtmachen nicht mehr wie früher zugleich die faktische Erneuerung der Gläubigen in sich ein. Vielmehr wird diese bloß als ein gleichzeitig beginnender und von der Gabe des hl. Geistes abhängiger Prozeß gedacht. Jene Gerechtmachung selbst dagegen bedeutet nur noch die Herstellung der Wohlgefälligkeit vor Gott um Christi willen“ (DG des Protmus, II 1, 249).

Für unsre Stellung zum Katholizismus ist es nun von Wichtigkeit, daß wir uns klar machen, warum trotz der Lehre von der mutatio, welche nach der Apologie durch die Rechtfertigung hervorgebracht wird, dieses Symbol keineswegs sich der römisch-katholischen Fassung annähert. α) Nach katholischer Lehre bildet nicht nur der ein meritum congrui konstituierende, nicht ohne Selbständigkeit zu stande kommende Keim der Liebe, sondern auch die durch die gratia gratum faciens eingegossene reife Liebe oder Gerechtigkeit die Voraussetzung der eigentlichen Rechtfertigung, und in letzterer ist ein analytisches Urteil enthalten, Anerkennung eines Tatbestandes; nach der Lehre der Apologie ist die iustitia nicht Voraussetzung, sondern nur unmittelbare Folge der Rechtfertigung, und letztere ist ein synthetisches Urteil, nicht Anerkennung eines moralischen Tatbestandes, sondern Verleihung einer neuen Stellung und Stimmung. Daher ist auch von menschlichen merita in der Apologie nicht die Rede, weder von einem vorgängigen meritum de congruo noch von einem meritum de condigno. Denn die fides, welche ohnehin gleichzeitig mit der iustificatio erst verliehen wird, gilt nicht als verdienstlich, während durch die dilectio, welche nach katholischer Lehre durch die gratia gratum faciens eingegossen wird, nach derselben Lehre das ewige Leben als verdient gilt. β) Der Charakter derjenigen Erneuerung, welche nach der Fassung der Apologie unmittelbare Wirkung der Rechtfertigung ist, ist ein anderer als der der von den Katholiken mit der Rechtfertigung verknüpften sanctificatio. Jene ist zunächst nur Herstellung der normalen religiösen Haltung, deren Merkmale kindliche Empfänglichkeit, Vertrauen zu Gott und Freudigkeit sind und welche relative Heiligung im sittlichen Sinne nur erst wieder ermöglicht. Hingegen handelt es sich bei den Katholiken unmittelbar um Hervorbringung moralischer Tugend und verdienstlicher sittlich guter Werke. Denn die iustitia, welche nach der Apologie durch die iustificatio verliehen wird, ist nichts anderes als die fides mit der in ihr enthaltenen fiducia, Bereitschaft zu freudigem kindlichem Gehorsam gegen das Evangelium und lebendige Empfänglichkeit für das von Gott Dargebotene auf dem Grunde der Demut (104, § 89. 92; 118, § 52; 125, §§ 106 und 107; 140, § 187). γ) Nach der Apologie ist mit dem rechtfertigenden Glauben Heilsgewißheit verknüpft, welche durch die katholische Theorie vielmehr ausgeschlossen wird (Loofs, Die Bedeutung d. Rechtfertigungslehre d. Apol., StKr 1884, und DG [4], S. 817. 825 ff.; Eichhorn, Die Rechtfertigungslehre d. Apol., StKr 1887; neuerdings O. Ritschl, s. S. 691).

b) Die Differenz zwischen der Apologie und der Konkordienformel ist unverkennbar, aber man kann weder der einen noch der anderen unbedingt beitreten. Lexikalisch ist die Deutung der Konkordienformel richtig, sachlich ist sie unrichtig. D. h. δικαιοῦν heißt wirklich nichts anderes als für gerecht erklären, als gerecht hinstellen, gerecht sprechen. Dies hat auch Melanchthon bereits im Kommentar zum Römerbriefe 1532 und in den Locis v. 1535 (Corpus Ref. 21, 421) nachträglich anerkannt. Aber es ist nicht wahrscheinlich, daß Paulus sich die Rechtfertigungsurteile Gottes an sich als rein objektiv vorstellte, so daß die Gerechtfertigten nicht durch die Rechtfertigung selbst, sondern erst durch einen von dieser getrennten anderweitigen Akt, die Verleihung des (Trost und Friedensgefühl weckenden) hl. Geistes beruhigt werden sollen. Man kann sich wohl denken, daß zwei bis dahin einander feindliche Armeen durch Übereinkunft ihrer Führer zum Friedensschlusse gelangt sind,

ohne daß die Armeen selbst dies sofort erfahren. Aber man kann sich nicht wohl denken, daß nach Paulus Gott zunächst nur in foro coeli einem gläubig gewordenen Sünder Verzeihung angedeihen läßt, ohne daß dieses Urteil dem davon Betroffenen ipso facto ans Ohr, ins Bewußtsein, ins Herz dringt. Wenn also Paulus Rm 5 1 sagt, daß wir als aus dem Glauben Gerechtfertigte Frieden mit Gott haben, so ist dabei schwerlich an ein bloß objektives Friedensverhältnis zu denken, vielmehr zugleich an das Friedensgefühl, welches die Folge davon ist, daß Gott sein Urteil ins Herz des gläubig gewordenen Sünders hinein gesprochen hat (vgl. Rm 14 17 die Verbindung von εἰρήνη und χαρὰ ἐν πν. ἁγίῳ, ähnlich Gal 5 22). Ist dem so, dann hat die Rechtfertigung, obgleich sie ein actus forensis ist, für den Gerechtfertigten sofort eine zugleich subjektive Wirkung, ist also ein actus effectivus (im Sinne der Apologie, s. oben). Dabei handelt es sich aber zunächst nur um eine Umwandlung der religiösen Stimmung, aus der die sittliche Erneuerung erst folgt[1]).

Wir müssen es also billigen, daß die Apologie Rechtfertigung und regeneratio (= donatio sp. sancti = vivificatio) nicht aus einander reißt. Aber freilich identifiziert werden dürfen beide nicht, sondern die Verwandlung des scheuen Sünders in ein vertrauensvolles, zu neuem Gehorsam freudig bereites Kind Gottes ist eine Folge der Rechtfertigung, wenn gleich sie zeitlich von ihr nicht zu trennen ist[2]).

Literatur: Außer den genannten Schriften vgl. besonders Loofs, DG, 4 1906; A. Ritschl, Rechtf. u. Versöhnung; Ihmels, Rechtfertigung, RE 16, 1905, 482—515.

1) Nach den meisten neutestamentlichen Forschern der Gegenwart bedeutet das Rechtfertigungsurteil Gottes bei Paulus nicht lediglich einen forensischen Akt, sondern zugleich die Gerechtmachung, die religiös-sittliche Erneuerung des Menschen. Der Begriff δικαιοῦν gibt die Meinung des Paulus nur inadäquat wieder, weil er sein christliches Erlebnis in ein jüdisches Schema preßt. Vgl. außer den Neutest. Theologien (Holtzmann; Feine; Schlatter II 257—69) etwa Jülicher zu Rm 3,21—26 (Weiß, Schriften d. NTs, 2. B.); v. Dobschütz, Die Rechtf. bei Paulus, StKr 1912; s. oben S. 601.

2) In der heutigen Dogmatik ist der Sinn für die Rechtfertigungslehre gering geworden, vor allem weil die allgemeineren Fragen nach Weltanschauung und Gott sowie die besonderen Fragen nach dem christlichen Erlebnis und der Person Jesu Christi alles Interesse in Anspruch nehmen, aber auch weil die geschichtlich-individuelle Bedingtheit sowohl der paulinischen als auch der lutherischen Lehre und ihr Abstand vom heutigen Empfinden stark in das theologische Bewußtsein getreten sind. Man begnügt sich zumeist damit, den tiefsten religiösen Kern der paulinisch-reformatorischen Auffassung heraus zu arbeiten und seine Bedeutung auch für Gegenwart und Zukunft zu erweisen. So steht die theologische Literatur über die Rechtfertigung nicht unter dem Zeichen der Fortbildung, sondern der Apologetik. Seit Lagarde verwirft eine an Stärke zunehmende Richtung der kritischen Theologie die ganze Lehre als einen Rückstand jüdischer und katholischer Art, während die Ritschlsche und die konservative Theologie in mannigfachem Verständnis und Grad die Ver-

2. Der Begriff der Wiedergeburt. — Die Schwankungen in der Deutung dieses Begriffs[1]) rühren teils daher, daß der Ausdruck bildlich ist, teils daher, daß die griechischen Ausdrücke des NTs die Sache bald transitiv als einen göttlichen Akt, bald intransitiv als einen von Gott bewirkten menschlichen Zustand hinstellen, endlich daher, daß die Ausdrücke bei den verschiedenen neutestamentlichen Schriftstellern sich nicht schlechthin decken. Auch ist ja, was wir Wiedergeburt nennen, keineswegs allenthalben auch nur durch dasselbe Wort bezeichnet. Denn I Pt 1 3 und 23 lautet der Ausdruck ἀναγεννᾶν, Tit 3 5 παλιγγενεσία (so daß nicht γεννᾶν, sondern γίγνεσθαι als Grundlage erscheint), Joh 3 3 7 ἄνωθεν γεννηθῆναι. Jak 1 18 gehört streng genommen nicht hierher, da ἀποκυεῖν nicht wiedergebären, sondern schlechthin „gebären" heißt. Dennoch läßt sich feststellen, daß die Rekreation durch den empfangenen hl. Geist als Quelle neuen Lebens, nämlich als Mittel der Befreiung von innerer Gedrücktheit und der Anregung ethischer Regsamkeit den Kern bildet. Denn Tit 3 5 ist das καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου (Erneuerung durch den hl. Geist) epexegetisch zu deuten; Joh 3 3 7 ist das aus dem hl. Geiste Geborenwerden Erklärung des ἄνωθεν γεννηθῆναι; der Geist aber erscheint I Th 1 6 Rm 14 17 Gal 5 22 als

---

teidigung leisten. Doch meint auch ein konservativer Theologe, A. Eckert, der Begriff lasse sich für die religiöse Praxis kaum wieder lebendig machen, da die Stimmung der Gemeinde mehr die Begriffe der Vergebung und Kindschaft begünstige (Einführung, S. 177f.). — Vgl. außer den Dogmatiken und der oben in § 58 genannten Literatur: K. Holl, Die Rechtfertigungslehre im Lichte der G des Protmus, 1906, und Was hat d. Rechtfertigungslehre d. mod. Menschen zu sagen, 1907 (dazu auch ZThK 1907, S. 454ff. und 1908, S. 67ff.); W. Kapp, Die Predigt d. Sündenvergebung, 1903; L. Ihmels, Die Rechtf. allein durch d. Glauben unser fester Grund Rom gegenüber, Nkch Z 1904, sowie RE 16, 1905; W. Walther, Rechtf. oder rel. Erlebnis, 1904; E. Riggenbach, Die Lehre v. d. Rechtf. aus d. Glauben im Kampfe d. Gegenwart, 1907; E. Cremer, Die bleibende Bedeutung d. Rechtfertigungslehre, in „Was ist Chrtum" 1907.

1) Die Lehre von der Wiedergeburt weckt in der Gegenwart weithin mehr Aufmerksamkeit als die von der Rechtfertigung. Denn das ihr zu Grunde liegende Bild ist ein allgemein verständlicher Hinweis auf geheimnisvolle Vorgänge; sie steht dadurch dem individuellen christlichen Erlebnis, ja überhaupt dem religiösen Leben besonders nahe. So ist es jederzeit in der Mystik und neuerdings wieder seit dem Pietismus ein Lieblingsgegenstand der Dogmatik; bei Schleiermacher und den Erlangern (s. oben S. 59 und § 58,1) tritt es in den Vordergrund, und auch die dogmatischen Gedanken der gemäßigten Gemeinschaftsbewegung orientieren sich gern an ihm. Neuerdings zeigt die religionsgeschichtliche Forschung mit wachsender Deutlichkeit, wie stark das Bild auch von außerchristlichen Religionen, besonders von dem hellenistischen Synkretismus der Spätantike, gebraucht worden ist; sie wirft die Frage auf, ob vielleicht mehr als bloße Analogie, ob ein direkter hellenistischer Einfluß vorliegt (vgl. außer den Neutest. Theologien von Holtzmann und Feine etwa Windisch, Exkurs zu I Joh 3 9, Handbuch z. NT IV, 2; Reitzenstein, Hellen. Myste-

Quelle neuer Freudigkeit, I Pt 1 3 als Quelle der Hoffnung, und 1 23 als Motiv ethischer Erneuerung (der Liebe). Wiedergeboren ist also der, der auf Grund der ihm zu Teil gewordenen Sündenvergebung und Kindschaft sich innerlich befreit fühlt, Vertrauen, Zuversicht und Mut wiedergewonnen hat und in dieser Stimmung auch den stärksten Antrieb zu religiös-sittlicher Selbsterneuerung findet. Die Wiedergeburt ist also nicht dasselbe wie die Rechtfertigung (Apologie), wohl aber ihre unmittelbare Frucht; anderseits ist sie nicht dasselbe wie die ethische Erneuerung und Heiligung, wohl aber ihre Quelle.

Literatur: Kirn, Wiedergeburt, RE 21, 1908, 246—56; Gennrich, Die Lehre v. d. Wiedergeburt in dogmengesch. u. relsgesch. Beleuchtung, 1907; E. Cremer, Rechtf. u. Wiedergeburt, BFchrTh, 1907; Frank, Rechtf. u. Wiedergeburt, NkchZ 1892; E. Wacker, Wiedergeburt u. Bekehrung in ihrem gegens. Verh., 1892.

3. Die Lehre vom Glauben. — Der Begriff des Glaubens ist (S. 112f.) im allgemeinen bereits festgestellt. Hier handelt es sich nur um Beurteilung der Fassung der älteren lutherischen Dogmatiker. Diese nun haben die Irrlehre der Romanisten von der Ergänzungsbedürftigkeit des rechtfertigenden Glaubens durch die Liebe (= fides formata), welche mit der Dürftigkeit des katholischen Glaubensbegriffes (= Fürwahrhalten, fides historica) zusammenhängt,

---

rienreligionen, 1910). Während diese Frage vor allem für Paulus noch sehr verschieden beantwortet wird, ist allgemein zugestanden, daß bald darnach im Christentum die heidnisch-naturhafte Fassung der Wiedergeburt breiten Raum gewonnen, und daß sie in Verbindung mit der magisch-mysteriösen Auffassung der Sakramentswirkung über den Katholizismus hinaus sogar im evangelischen Christentum Platz gegriffen hat. Desto energischer bemüht man sich jetzt, den geistig-persönlichen Charakter des evangelischen Glaubens auch in der Auffassung der Wiedergeburt endgültig durchzuführen. Die Notwendigkeit der rein geistigen Auffassung ist überall anerkannt, die substantielle Auffassung, wie sie z. B. noch bei Rothe und Beck vorlag, wird nirgends mehr vertreten. Freilich bringt die überkommene Verbindung der Wiedergeburt mit der Taufe, auch mit der Kindertaufe, dabei Schwierigkeiten, die noch nicht ganz überwunden sind. Neben der Frage der rein geistigen oder substantiellen Deutung steht die andere, ob das Bild der Wiedergeburt die persönliche Erfahrung des Christen ausdrücke. Die pietistischen Richtungen verstehen es gern in diesem Sinne, der es in enge Verbindung mit der Bekehrung stellt und zu einer Art erfahrungsmäßiger, subjektiver Ergänzung der Rechtfertigungslehre macht. Anderseits kämpfen dagegen vor allem die von Ritschl ausgehenden Theologen. Wie Ritschl (und Cremer) die Wiedergeburt mit der Rechtfertigung zusammenfaßte (s. oben § 58, 1), so bespricht J. Kaftan sie beim Werke Christi. Herrmann nennt es einen ungeheuerlichen Gedanken, daß der Christ sich auf Grund seiner Erfahrungen mit sich selbst für wiedergeboren halten soll; daß wir wiedergeboren sind, ist vielmehr ein Glaubensgedanke, der aus der Erfahrung Gottes in Jesus als dem Glaubensgrund erwächst (Verkehr, S. 277ff.). Die Definition und dogmatische Einordnung der Wiedergeburt ist im übrigen außerordentlich verschieden.

energisch genug zurückgewiesen und den Wert des Kerns der fides, der fiducia, nicht verkannt. Aber sie haben die Polemik gegen jene und die Anerkennung dieser abgeschwächt durch Koordination der notitia und des assensus mit der fiducia, also durch Verleugnung des Melanchthonschen Satzes: Fides non aliud nisi fiducia misericordiae (Corpus Ref. 21, 163). Hiergegen bemerken wir (mit Frank, Chr. Wahrheit, [3] II 347): „Die Zerfällung des Glaubens in notitia, assensus und fiducia muß als ungeeignete und irreleitende bezeichnet werden, schon deshalb, weil hier Ineinanderliegendes verkehrter Weise aus einander gerissen und neben einander gestellt wird ... Es handelt sich bei dem Glauben um einen durch die Berufung ermöglichten Akt, kraft dessen der Gläubige den Heilserwerb Christi zu eigen bekommt: da versteht es sich freilich von selbst, daß man den Heilsmittler und sein sühnendes Werk kennen, daß man dieser Kunde Beifall schenken muß, um den Akt der Hinnahme und Aneignung zu vollziehen; aber ungeschickt ist es allerdings, daraus sonderliche und selbständige Momente des Glaubens zu machen. Genauer betrachtet, im Zusammenhange mit der Berufung und mit den Auswirkungen des erhöhten Heilsmittlers in den Gnadenmitteln angesehen, ist der Glaube selbst ein Produkt der Erlöserkraft Christi (Kol 2 12 Gal 3 2), aus den Potenzen des in ihm gesetzten neuen Lebens stammend; aber ein solches Produkt, das völlig des Menschen ist, in welchem die Berufung Raum gewonnen, ein Akt seiner Spontaneität, womit er den Heilserwerb, aus dem er selbst stammt, sich zueignet und zu eigen bekommt“ [1]).

Literatur: Kirn, Glaube, RE 6, 1899, 674—82; Gunkel-Grafe-Troeltsch, Glaube, RGG 2, 1910, 1425—1457; J. Köstlin, Der Glaube u. seine Bedeutung f. Erkenntnis, Leben u. K, 1895; J. Kaftan, Glaube u. D, 1889; Die Aufsätze von Lobstein, O. Ritschl, Reischle, Häring, E. Vischer, Sell in ZThK 1892f. 97f.; Schlatter, Der Glaube im NT, [3] 1905; G. Hoffmann, Die Lehre v. d. Fides implicita, 3 Bde, 1903—09; Ihmels, Fides implicita, 1912, und Die chr. Wahrheitsgewißheit, [2] 1908; H. Cremer, Glaube, Schrift u. hl. G, 1896; vgl. dazu die bereits im Text und an den dort bemerkten Stellen genannte Literatur, ebenso unter Rechtfertigung, Person und Werk Jesu.

---

1) Eine Vertiefung des Glaubensbegriffes wurde im 19. Jahrhundert von zwei Seiten her vorbereitet: einmal durch die vor allem von Schleiermacher vollzogene Vertiefung des Religionsbegriffs, zweitens durch die Wiederaufnahme der biblischen und reformatorischen Motive. Zur dogmatischen Erneuerung der Lehre vom Glauben im echt evangelischen Sinne hat dann das Beste A. Ritschl getan. Unter seinen Schülern sind es vor allem Herrmann (Verkehr; Warum bedarf unser Glaube gesch. Tatsachen, [2] 1892; Der ev. Glaube u. d. Th Ritschls, [2] 1896; oben S. 548) und Gottschick (Die Kirchlichkeit d. sog. kirchl. Th, 1890), die um die Reinigung des Begriffes gekämpft haben. Seitdem sind (bei Häring, Kaftan u. a.) Glaube und Offenbarung die Leitbegriffe der Dogmatik. Der Kampf betraf zwei Hauptpunkte: es handelte sich um die Ausscheidung des Intellektualismus und um die Gründung auf die Ge-

4. Das Verhältnis der Buße zum Glauben. — Nach der Konkordienformel (Müller, S. 614, 23) soll die Reue der Rechtfertigung vorangehen. Hiergegen ist mit Recht eingewendet worden, daß wahre Buße (wozu die Reue gehört) erst nach der Sündenvergebung oder Rechtfertigung aus dem Glauben eintreten könne, und daß dies ursprünglich auch die Lehre Luthers, Melanchthons und Calvins gewesen sei; z. B. in Melanchthons Loci von 1521 heißt es, die Natur könne die Sünde nicht hassen (Corpus Ref. 21, 215). Nach Calvin (wenigstens nach der 2. Ausgabe der Institutio) setzt die Buße (poenitentia) den wahren Heilsglauben voraus und ist wahre, von lauterer und ernstlicher Gottesfurcht ausgegangene Bekehrung unseres Lebens zu Gott, quae carnis nostrae veterisque hominis mortificatione et spiritus vivificatione constat. Hier ist die ur-

---

schichte. Jene Ausscheidung richtete sich gegen jede Hinwendung des Glaubens auf Dinge oder Dogmen, daher auch gegen die orthodoxe Theorie, die den assensus der fiducia voran- oder gleichstellte; des Verhältnis sei vielmehr so zu denken, daß die fiducia den assensus trage und einschließe; gerade darin bewähre das religiöse Erkennen seine Besonderheit gegenüber dem theoretischen (s. oben S. 68ff. 87f.). Die Gründung des Glaubens auf die geschichtliche Offenbarung wollte ebenso den romantisch-pietistischen Rückgang auf eigene Gefühle und Erfahrungen wie das bloße Fürwahrhalten ausschliessen (s. oben §§ 14, 3b; 21, 1. Anm.; 22; 30). Beide Ziele des Kampfes sind in hohem Maße erreicht worden. Auch auf konservativer Seite stellen heute die dogmatischen Führer das Moment des Vertrauens voran. Kähler z. B erklärt: „Weil jede Person unergründlich bleibt, weil die Liebe glauben und hoffen muß, darum ist Glaube Vertrauen zu einer Person in ihrer Selbstbekundung“ (Zeitfragen, II 98). Ihmels verwirft aufs schärfste jedes Fürwahrhalten und jede fides implicita; der Glaube ist ihm ein persönliches Vertrauensverhältnis, durch Gott selbst und seine Offenbarung hervorgerufen. Freilich bringt hier das Streben, die Gedanken der Schrift so fest und vollständig als irgend möglich mit der Offenbarung zusammen zu fassen (s. oben S. 195), stets auch den Glaubensbegriff in die Gefahr einer intellektualistischen Mißdeutung. Ihmels will ihr begegnen, indem er (Herrmanns Unterscheidung von Glaubensgrund und Glaubensgedanken bekämpfend) verschiedene Reifestufen des Glaubens unterscheidet. Andere fassen nicht einmal das Ziel der Reinhaltung des evangelischen Glaubensbegriffs so kräftig ins Auge. Auch der grundsätzliche Intellektualismus ist noch nicht völlig verschwunden. Nach E. König z. B. ist „der Glaubensakt des Christen . . . das in der Denksphäre zu stande kommende Anteilnehmen an einem Wissen von Zeugen“ (Der Glaubensakt des Christen, 1891, S. 42). Vor allem aber vermag die Praxis jene von Ritschl erneuerte biblisch-reformatorische Höhe des Glaubensbegriffs nur schwer gegenüber der intellektualistischen Mißdeutung festzuhalten. Außerdem droht von der religionsgeschichtlich-religionsphilosophischen Bewegung der Gegenwart her die Gefahr, daß der allgemeine Religionsbegriff den Glaubensbegriff von neuem verschlingt. So erklärt sich der Vorschlag von Troeltsch, die Totalität der subjektiven Religiosität als Frömmigkeit zu bezeichnen, innerhalb dieses weiteren Begriffs aber den Glauben als „das die Frömmigkeit mitbestimmende Erkenntnismoment“ zu verstehen und (formal) in eine Reihe mit dem zu stellen, was in der außerchristlichen Religion Mythos genannt wird (RGG 2, 1437f.).

sprüngliche Lehre Luthers festgehalten. Denn er kennt zwar von Anfang an vor dem Erwachen des Glaubens eine contritio passiva, die aus dem Gesetze stammt, nennt diese aber nicht Buße, sondern hält nur solche Buße für wahr, die aus dem Glauben komme und eine ebenso stetige, das ganze Christentum durchziehende Stimmung sei wie der Glaube. Die Rücksicht „auf den gemeinen groben Mann" und „ein Rest von Erinnerung an die imponierende Stellung des Alles beherrschenden römischen Beichtstuhls" bestimmten aber Melanchthon, in dem „Unterricht der Visitatoren" von 1528 die Buße aus dem Gesetz abzuleiten und dem Glauben voranzustellen; und als Agricola dagegen auftrat, stellte sich Luther auf Melanchthons Seite. Aber auch die Augsburger Konfession und die Apologie (welche die Buße unter die Sakramente rechnen) stellen die contritio der fides voraus, führen nur letztere ausdrücklich auf das Evangelium zurück und „leisten der katholischen Vorstellung Vorschub, als falle der Christ, wenn er fällt, jedesmal aus dem Gnadenstande und müsse nun durch das Bußsakrament wieder in denselben aufgenommen werden", ebenso wie Heiden, die sich erstmalig bekehren, auf Grund der Buße nach katholischer Lehre Sündenvergebung erlangen.

Literatur: Die Dogmengeschichten von Harnack, Loofs, Seeberg; J. Köstlin, Buße, RE 3, 1897, 584—91; Holl, Allg. Entwicklung des Bußwesens, RGG 1, 1909, 1462—72; Herrmann, Die Buße des ev. Christen, ZThK 1891; Lipsius, Luthers Lehre v. d. Buße, J f. prot. Th 1892; Sieffert, Die neuesten theol. Forschungen über Buße u. Glaube, 1896; Ohl, Die rechte ev. Lehre v. d. Buße, 1908.

5. Die Lehre von der unio mystica. — Diese ist vor einiger Zeit Gegenstand eines Streites zwischen Ritschl und Hermann Weiß [1]) gewesen. Es handelte sich dabei teils um den Wert der ganzen Lehre, teils um ihr Alter. Ritschl hielt sie für ein wertloses und ungesundes Gebilde der Theologie des 17. Jahrhunderts; Weiß war der Meinung, der Kern der Lehre sei wertvoll und sei zu unterscheiden von der späteren scholastischen Ausgestaltung, und dieser Kern sei auch schon bei Luther nachzuweisen. Bei der Frage muß man einmal die Sache selbst und den Namen, sodann die primitive Gestalt und die ausgebildete Gestalt unterscheiden. Die Behauptung Ritschls, daß sich bei Luther Spuren der entsprechenden Anschauung nur in seinen vorreformatorischen Schriften zeigten, später nicht mehr, geht zu weit. Denn es finden sich bei Luther auch später noch Bilder, die im wesent-

1) Vgl. Ritschl, Th u. Metaphysik, 1881, und G des Pietismus, 2. B.; H. Weiß, Über d. Wesen des persönl. Christenstandes, St Kr 1881. 85; Zöckler, Zur Lehre v. d. Unio mystica, Ev. Kirchenzeit. 1889, Nr. 45; Frank, Chr. Wahrheit 2, 361f. Zu beachten ist auch die Schrift von Krebs, Unio mystica, 1871, die freilich mit jenen Streitverhandlungen noch nichts zu tun hat.

lichen das ausdrücken, was man später unio mystica nannte (Opp. exeget., E. A. 19, 109. Opp. ad Ref. hist. 4, 227 f.). Nach Luther sind der Gläubige und Christus una caro; die Seele des Gläubigen steht mit Christus in einem Verlobungs- oder Eheverhältnis; zwischen beiden findet nach Luther Gütergemeinschaft statt und eine Art von conglutinatio; ja nach Luther bildet Christus mit dem Gläubigen unam quasi personam und ist dem Wesen nach (quoad substantiam) in ihm gegenwärtig. Die Konkordienformel braucht den Ausdruck unio mystica noch nicht, betont aber (S. 530, 18 und 624, 65), daß nicht nur die Gaben Gottes in den Gläubigen wohnen, sondern auch Gott selbst (vgl. hierzu die Bemerkungen Franks, Die Th d. Konkordienformel, II 108, Note 76). Bei Joh. Gerhard findet sich zuerst der Name unio mystica, zwar nicht in den Loci, aber in einer ausführlichen dogmatisch gearteten Auseinandersetzung der Harmonia Evangelistarum . . . continuata, 1627, III 546 f. Gerhard vertritt freilich noch nicht das Dogma in seiner zugespitzten Gestalt; dagegen Feuerborn weist diese sachlich schon auf, ohne den Begriff „unio mystica“ zu gebrauchen. Derjenige Dogmatiker, welcher die unio mystica förmlich in die Heilsordnungslehre eingefügt hat, war Hülsemann. Im wesentlichen ebenso wurde sie dann auch von König, Calov, Hollaz und Quenstedt vorgetragen. Ihre Stelle findet bei diesen Dogmatikern die unio mystica zwischen der iustificatio und der sanctificatio, ohne daß damit ein zeitliches Zusammenfallen mit der iustificatio geleugnet werden soll.

Eine der Hauptfragen, um die es sich handelte, war die, ob bloß eine besondere operatio oder Einwirkung Gottes und Christi, ja überhaupt der Dreieinigkeit, auf die Gläubigen Folge der unio mystica sei oder zugleich eine approximatio substantiarum, d. h. eine Gegenwart der Trinität in den Gläubigen nach ihrer Substanz. Letzteres wurde noch nicht von Gerhard, wohl aber von jenen späteren Dogmatikern behauptet; zum Teil freilich mit der ausdrücklichen Beschränkung, eine unio substantiarum sei etwas anderes als eine eigentliche unio substantialis, die Christus und den Gläubigen geradezu zu Einer Person werden lasse, also zum Weigelianismus, zu einem häretischen Mystizismus führe. Anderseits wurde aber zugleich hervorgehoben, diese Gegenwart der Trinität in den Gläubigen sei eine specialis, eine besondere, d. h. nicht jene generalis, die Act 17 28 erwähnt werde und sich auf alle Menschen beziehe (vgl. hierzu Melanchthon, Corpus Ref. 24, 896, auch 7, 895).

Fragen wir schließlich nach dem Werte dieser ganzen Lehre, so müssen wir zugeben, daß sie das Bestreben verrät, ein Ver-

hältnis Gottes oder Christi mit den Gläubigen auszudrücken, das mehr als eine bloße Willensharmonie bedeutet. Wenn man nun anerkennt, daß auch die hl. Schrift bei der Beschreibung der Innigkeit dieses Verhältnisses über die bloße Willenseinheit noch hinausgeht (z. B. Joh 15 4—7 14 23 17 23 26 Eph 5 30 32 1 23 I Kor 6 19), so wird man die Lehre von der unio mystica nicht für unmotiviert, unbiblisch und ungesund ansehen können; freilich ist sie nur ein anderer starker Ausdruck für den Empfang des hl. Geistes, der eine Folge der Rechtfertigung ist, und in dem die Wiedergeburt besteht, so daß die Einreihung zwischen iustificatio und sanctificatio (jedoch nicht im zeitlichen Sinne) korrekt erscheint[1]).

Literatur: Unter den Neutest. Theologien bes. die von Weinel, S. 264ff. 286f. 465ff.; Deißmann, D. ntl. Formel In Christo Jesu, 1892; Heitmüllers Exkurse vor Joh 4 43 6 32 (Schriften d. NTs, 2. B.); E. Lehmann, Mystik im Heidentum u. Chrtum, 1908, S. 55—65; die bei der Wiedergeburt verzeichneten Schriften.

§ 60. Positive Zusammenfassung.

Die Mitte und den entscheidenden Punkt auf dem Wege der Heilszueignung bildet die Wiedergeburt, welche in sich schließt das Kindschaftsbewußtsein (die Frucht der Rechtfertigung) und die Bekehrung. Die Wiedergeburt hat aber ihre Voraussetzungen und ihre Folge. Ihre Voraussetzungen bilden der vorbereitende Akt der göttlichen Berufung und die Rechtfertigung, ihre Folge ist die Heiligung.

Der erste Akt ist also die Berufung. Diese vollzieht Gott dadurch, daß er die Predigt des Evangeliums an das Individuum gelangen läßt und es dadurch für sein Reich gewinnt. Es handelt

---

1) Der durch Ritschl u. a. vertretene Kampf wider jede naturhafte Vorstellung des Verhältnisses zwischen Gott oder Christus und dem Gläubigen hat in der Dogmatik der Gegenwart wenigstens grundsätzlich überall gesiegt, zumal die Naturhaftigkeit auch aus der Fassung der Sakramente und der Wiedergeburt ziemlich verschwunden ist. Der Kampf wird heute stärker als je fortgesetzt, obwohl neuerdings die religionsgeschichtliche Betrachtung den naturhaften Charakter der in diesen Umkreis gehörenden neutestamentlichen Begriffe betont. Nicht gesiegt aber hat Ritschls Beschränkung der Gemeinschaft mit Gott oder Christus auf die Sphäre des Willens. Man behauptet weithin eine innigere „wirklich persönliche Gemeinschaft, nämlich eine lebendige Gegenwart des Geistes Christi und damit Gottes selbst in uns und eine Erhebung unseres menschlichen Wesens zu Gott" (Reischle, Glaubenslehre, S. 145); nur daß dies Persönliche rein geistig, erhaben über mystische Substantialität gedacht wird. Außerdem handelt es sich dabei nicht mehr um einen Akt der Heilsordnung oder gar um etwas im Gefühl Erfahrbares, sondern um eine Äußerung der Glaubensgewißheit. Ob man dafür den Namen unio mystica braucht oder nicht, ist wesentlich ein terminologischer Unterschied; J. Kaftan, W. Schmidt, Wendt, Pfleiderer u. a. lassen es zu, während Seeberg, Reischle u. a. es vermeiden (s. oben S. 688).

sich mithin um die wirksame Einladung zur Heilsergreifung, also um das, was Paulus κλῆσις nennt (nicht um das, was nach Mt 22 14 so heißen würde). Auch das Verbum καλεῖν hat diese Bedeutung bei Paulus. Es heißt nicht nur: jemandem das Heil durch die Predigt antragen, anbieten, sondern jemanden durch die Predigt wirklich gewinnen für das Reich Gottes (Rm 8 30 usw.). Die Berufung hat aber zwei Momente: die Erleuchtung und die Erweckung; die Erleuchtung wirkt Erkenntnis des Heils; die Erweckung, welche den Willen erregt, bewirkt, daß der Berufene sich zum Evangelium hingezogen fühlt. Das Mittel der Berufung ist das verbum externum. Christus wird verkündigt als Gekreuzigter und Auferstandener, und es ergeht auf Grund dieser Verkündigung an den, der sie hört, die Aufforderung, sich mit Gott versöhnen zu lassen. Die Wirkung der Berufung geht aufs Herz, also die Totalität des Selbstbewußtseins; in diesem müssen aber die Funktionen des Erkennens und des Wollens von einander unterschieden werden. Jene schließt in sich das Vorstellungsvermögen, durch welches sich auf dem Wege der Erleuchtung ein Wahrnehmen der objektiven Heilstatsachen und ein Achten auf sie vollzieht. Indem aber der Erleuchtete auf das Erlösungswerk des Vaters im Sohne hinschaut, wird auch sein Wille erregt, er wird erweckt, und gleichzeitig steigert sich in ihm das Bewußtsein um die eigene Sündhaftigkeit und die göttliche Gnade, beides in und mit einander. Das Heil erscheint ihm nunmehr als notwendig und als möglich, aber auch als wirklich. Hiermit ist jedoch der Aneignungsprozeß noch nicht beendigt. Zwar kommen in dem Erweckten schon die initia fidei, die ersten Spuren des Glaubenslebens vor, aber sie geben diesem noch nicht den Charakter der Festigkeit und Stetigkeit. Deshalb muß der Akt der Berufung unter Vermittlung der Rechtfertigung übergehen in einen zweiten, der eigentlich entscheidend ist.

Die Gnade muß nach jenen bloß vorbereitenden Einwirkungen den tiefsten Ursprungspunkt des ganzen Bewußtseins vollständig ergreifen und das Herz in seinem tiefsten Grunde treffen. Dieser Akt der Gnade heißt Wiedergeburt. Die Wiedergeburt ist die Frucht der in Christus geschehenen Rechtfertigung oder Sündenvergebung, die der Glaube ergreift; sie schließt ein das Empfangen des hl. Geistes, des Prinzips des Kindschafts- oder des neuen Lebensgefühls und des aktuellen (religiös-sittlichen) neuen Lebens. Nun erst entsteht die gründliche Bekehrung. Sie wird erst möglich auf Grund jenes Aktes, durch den Gott in das Bewußtsein des Gläubigen das Urteil hineinspricht, daß ihm die Schuld seiner Sünden erlassen, und daß er in das Kindesverhältnis zu Gott auf-

genommen sei. Hiermit ist die Mitte des Heilswegs erreicht. Denn die Wiedergeburt ist zugleich Schlußpunkt der vorbereitenden Akte und Anfangspunkt der Vollendung. Sie ist nämlich Antrieb und Quelle eines neuen Lebens, einer fortschreitenden Reinigung der Gesinnung.

Daraus ergibt sich als letztes Moment die Heiligung. Wenngleich nämlich die Herrschaft der Sünde durch die Wiedergeburt gebrochen ist, so klebt sie doch auch dem Erneuerten noch an; Nachwirkungen der im Prinzip überwundenen Macht der Sünde bleiben nicht aus. Es bedarf also einer fortgesetzten Bekämpfung der zwar im Verschwinden begriffenen, aber noch vorhandenen Sünde. Ein Moment der Heiligung sind auch die guten Werke. Sie sind Akte des neuen Gehorsams nach dem ins Herz geschriebenen geistlichen Gesetze Christi, keine Werke der Willkür, aber auch keine Gesetzeswerke im jüdischen Sinne, Gott wohlgefällig, aber nicht causa meritoria der göttlichen Gnade. Vgl. Palmer, Über d. dogm. Konstruktion der Lehre v. d. Aneignung d. Heils u. d. Heilsordnung, Pelts Theol. Mitarbeiten 1843, IV.

§ 61. Die Lehre von der Prädestination.

1. Dogmatische Begrenzung. — Die Lehre von der Vorherbestimmung oder der Gnadenwahl (Prädestination) kann erst auf dem Grunde der Lehre von der objektiven Begründung und der subjektiven Aneignung des Heils verstanden werden. Sie gehört an diese Stelle, weil ihr religiöser Kern die Frage nach der Heilsgewißheit betrifft, diese aber ein Moment der Heilsaneignung bildet. Sie dient wesentlich zur Beruhigung der Gläubigen, die momentan daran zweifeln, daß ihnen die Seligkeit gewiß sei. Ihnen wird die trostreiche Tatsache entgegen gehalten: ein ewiger göttlicher Heilsplan sichert nicht nur den Fortbestand der durch Christus gegründeten Reichsgemeinde, sondern auch über der zeitlichen Entwicklung ihrer einzelnen Mitglieder waltet schützend ein ewiger, sie persönlich betreffender Ratschluß Gottes; er führt ihr geistlich-sittliches Leben mittels einer auf die innere religiöse Entwicklung gerichteten providentia specialissima unfehlbar zu einem seligen Ziele; denn wer sich berufen weiß, hat auch das Recht, seiner dereinstigen Herrlichkeit gewiß zu sein (Rm 8 29 30 I Kor 1 9) und sich dessen zu getrösten, daß sein Name im Buch des Lebens steht und stehen bleiben wird (Apk 3 5 Phl 4 3). Da nämlich der Hinweis hierauf für Gläubige bestimmt ist, die dies bleiben wollen, so kann dabei stillschweigend von etwaigen in abstracto möglichen Vereitelungen der göttlichen Heilsabsicht durch menschliche Untreue

abgesehen und die Seligkeit mit absoluter Sicherheit den einmal wirksam Berufenen und Gerechtfertigten in Aussicht gestellt werden. Als *zum* Heil Erwählte *erscheinen in diesem* Zusammenhang die beharrlich Gläubigen nicht mit Rücksicht darauf, daß die übrigen (die der Gemeinde nicht Angehörigen oder Rückfälligen) ihrem Elend überlassen bleiben oder verworfen werden; sondern ohne solchen Seitenblick erscheinen sie wegen ihrer tatsächlichen Zugehörigkeit zur Reichsgemeinde als Gegenstände einer überschwänglichen zuvorkommenden göttlichen Liebe und Gnade. „Die Fragen, welche darüber hinausgehen, haben nur insofern ein dogmatisches Interesse, als ihre unrichtige Beantwortung geeignet ist, das christliche Heilsbewußtsein zu trüben“ (H. Schultz, Grundriß [2], S. 74).

Allerdings sind es zum Teil christliche und rein religiöse Glaubenssätze, die, ohne mit ihm identisch zu sein, in dem rein religiös gefaßten Prädestinationsdogma ihre Bewährung finden. So erstens der Satz, daß allein die göttliche Gnade, nicht die menschliche Freiheit oder Selbstentscheidung der eigentliche Grund des Heiles ist (von dem die conditio sine qua non zu unterscheiden ist); zweitens der, daß die Gnade und das *Heil niemals* durch *menschliche* Leistungen verdient, und daß zwar eine gleichmäßige Behandlung aller von der göttlichen Barmherzigkeit erwartet, niemals aber ein Rechtsanspruch auf die Gnade geltend gemacht werden kann. Allein diese Sätze bilden nicht den Inhalt, sondern nur einen Teil der Voraussetzungen des religiösen Kernes der Prädestinationslehre oder des Berechtigten an der Aufstellung eines Dogmas von der Gnadenwahl. Dazu kommt, daß andere Sätze, die mit der Erwählungslehre verquickt worden sind, in bloßen Verstandesreflexionen, Konsequenzmachereien oder philosophischen Axiomen wurzeln, nicht in dem wirklich religiösen Bewußtsein; sie haben nur deshalb einen gewissen Anspruch auf Berücksichtigung in der Dogmatik, weil sie scheinbar durch die hl. Schrift gedeckt sind, und weil sie von der Geschichte in den Vordergrund geschoben worden sind. Solche Sätze sind namentlich folgende: 1. Wegen der Unvermeidlichkeit des Determinismus überhaupt müssen auch auf dem Gebiete der religiösen Heilswirkung alle Tatbestände ohne Rücksicht auf menschliche Freitätigkeit lediglich auf absolute Dekrete Gottes zurückgeführt werden. 2. Wenn die wirksam Berufenen von Ewigkeit her nach Gottes Ratschluß Erwählte sind, muß es auch von vornherein durch absolutes Dekret Verworfene oder ihrem Elend Überlassene geben. 3. Wem Gott durch unbedingtes Dekret das Heil verordnet hat, bei dem muß seine Gnade unwiderstehlich

wirken und unverlierbar sein. 4. Christus starb von vornherein nur für einen Teil der sündigen Menschheit.

Nun stützt sich freilich die partikularistische Prädestinationslehre gern auf die Bibel, besonders auf Aussprüche der paulinischen oder für paulinisch geltenden Briefe. Scheinbar hat sie dazu ein Recht. Denn Eph 1 4—11 wird die Erwählung eines Teiles der Menschheit zum Heil einem ewigen Ratschluß Gottes zugeschrieben — ohne Erwähnung irgend einer von den Menschen zu erfüllenden Bedingung. Rm 9 11 wird scheinbar jede Bedingung sogar ausdrücklich ausgeschlossen. An anderen Stellen (besonders Phl 2 13 I Kor 4 7) wird ferner nicht nur die Darbietung, sondern auch die Aneignung des Heiles, wo sie erfolgt, scheinbar lediglich auf göttliche Verordnung und Wirksamkeit zurückgeführt. Ja es fehlt nicht an Aussprüchen, welche ausdrücklich eine göttliche Verordnung und Vorherbestimmung eines Teiles der Menschen zum Verderben und demgemäß eine rücksichtslos verstockende Wirksamkeit Gottes zu lehren scheinen (Rm 9 18 21 22). Allein diese Stellen beweisen tatsächlich nichts[1]). Eine genauere Exegese zeigt, daß die Lehre von einer Prädestination zum Verderben sich bei Paulus nirgends findet. Wo es der Fall zu sein scheint, bildet stets das Vorhandensein einer gottfeindlichen Gesinnung, für welches der Mensch selbst verantwortlich ist, die Voraussetzung. Die Prädestination zum Heile aber ist nach Paulus insofern unbedingt, als dabei Gott auf menschliche Werke und Verdienste gar nicht Rücksicht nimmt. Damit verträgt sich aber wohl, daß er nur die erwählt und beruft, von denen er weiß, daß sie ihm gläubige Empfänglichkeit entgegen bringen. Dies

---

1) Heute wird meist von der neutestamentlichen Forschung anerkannt, daß im NT (wie im AT) der Gedanke der (doppelten) Prädestination sich mehrfach, besonders bei Paulus und Johannes, findet. Er steht freilich im Gegensatz zur Erkenntnis des Heilswillens Gottes und wird schon dadurch als ein nicht genuin christlicher Gedanke erwiesen. Vielmehr ist er teils Ausdruck der christlichen Heilsgewißheit, teils dient er apologetischen Zwecken. Als Anknüpfungspunkte für diesen Gedanken werden die Anschauung des ATs und des Judentums von der alles überragenden Allmacht Gottes und der metaphysische Dualismus der hellenistischen Religiosität betrachtet. — Vgl. die neutestamentlichen Theologien von Holtzmann ([2] II 180—186. 288f. 540—545), Feine ([2] 394—400. 451—458. 597f.), Schlatter (293—297. S. 294: Paulus „gewinnt den Glauben an Gottes Tat an dem, was in der Zeit und auf Erden geschah und durch das Wort verkündigt wird, und erst dann, wenn das Empfangene nach seiner Größe geschätzt werden soll, setzt er die Erwägung ein, daß das, was Gott will und tut, nicht in der Zeit entstand und nicht von außen in ihn hineinkommt, sondern ihm selbst angehört und darum vor der Grundlegung der Welt schon ist“). Dazu etwa Weinel (273f. 481—483); J. Weiß, D. älteste Evangelium, 1903, 58f.; E. Kühl, Zur paulin. Theodizee, Theol. Stud., B. Weiß dargebracht, 1897, 52 bis 94; E. Weber, Das Problem d. Heilsgeschichte nach Rm 9—11, 1911.

sagt Paulus zwar Rm 9 nicht, aber er lehnt es auch nicht ab, und aus seinem anderweitigen Lehrbegriff folgt, daß er die Sache so ansieht. Nun ist ja freilich auch der Glaube nach Paulus ein Werk Gottes. Aber wenn Gott das hervorbringende Prinzip des Glaubens ist, so kann doch seine Existenz an eine freie Entscheidung der berufenen Individuen selbst gebunden sein, so daß ihr empfängliches Verhalten wenigstens in der Weise einer conditio sine qua non für die Entstehung des Glaubens von Bedeutung ist (vgl. Rm 10 9 10 I Th 1 6 2 13 II Kor 6 1). Ebensowenig setzen die übrigen Aussprüche des NTs, auf welche sich die Vertreter des decretum absolutum berufen, ein solches voraus (namentlich Joh 6 37 u. 44 17 2 9 Act 13 48 16 14). Außerdem stehen diesen die Stellen gegenüber, die direkt die Allgemeinheit des Gnadenwillens aussprechen, wie namentlich Joh 3 16 I Joh 2 2, wo als Gegenstand der göttlichen Liebe die Welt, d. h. die ganze Menschenwelt, genannt wird, ferner Rm 8 31 11 32 I Tim 2 4 Tit 2 11 II Pt 3 9.

Ein dogmatisches Bedenken muß nun freilich die Tatsache erregen, daß zahllose Menschen aus diesem Leben scheiden, ohne daß die Predigt des Evangeliums zu ihnen gedrungen ist; sie wurden, ohne ihre Schuld, zum Reiche Gottes nicht einmal berufen. Aber auch dieses Bedenken läßt sich heben. Daß jene Tatsache stattfindet, deutet an und für sich nicht auf eine Unvollkommenheit, sondern auf die Vollkommenheit der göttlichen Weltregierung. Mangelhaft wäre die göttliche Weltregierung, wenn sich das Christentum durch eine magische Wirksamkeit mit einem Schlage über das ganze menschliche Geschlecht verbreitete. Vielmehr ist das Christentum in seiner Ausbreitung den allgemeinen Bedingungen aller geschichtlichen Entwicklung unterworfen. Daher sterben viele, ohne von der berufenden Stimme Gottes schon erreicht zu sein. Doch werden wir uns hier mit einer Annahme helfen dürfen, die weder der Bibel noch der Vernunft widerspricht: daß nämlich Gott die, welche ohne ihre Schuld in diesem Leben zur Teilnahme am Reiche Gottes nicht berufen wurden, in einem zukünftigen Dasein, in der jenseitigen Welt zum Gegenstande einer Einwirkung macht, die ihnen wenigstens nachträglich die Möglichkeit verschafft, in die Gemeinschaft der Begnadigten einzutreten (vgl. Mt 12 32 I Pt 3 19f. 4 6 Apk 22 2).

2. Aus Geschichte und Gegenwart. — a) Aus der ältesten Entwicklung. Nach Augustin ist die Menschheit eine massa perditionis, weil sie von Gott abgefallen ist. Ein Teil, und zwar ein certus numerus electorum, werde jedoch gerettet, aber nicht, weil Gott voraussah, daß sie ihm Glauben entgegenbringen würden, sondern (nach Rm 9) lediglich, weil es Gott von Ewigkeit her nach freier Gnadenwahl ohne irgend welche Rücksicht auf die Empfänglichkeit des Menschen oder deren Gegenteil beschlossen habe. Die Prädestinierten und nur diese

werden von Gott wirksam berufen, erhalten in der Taufe die Sündenvergebung und empfangen die Gabe des Glaubens [1]), hiermit aber die wirkliche, durch faktische sittliche Erneuerung bedingte, mit der Wiederbefreiung des Willens und mit der Heiligung identische Rechtfertigung, welche zur Erwerbung der merita befähigt, die jedoch gleichfalls munera dei sind. Die einmal Erwählten harren im ganzen Verlaufe ihres Lebens bis zum Gerichte in der Liebe aus vermöge des unverlierbaren donum perseverantiae, der letzten Gabe der unwiderstehlich wirkenden Gnade, die aber freilich subjektive Heilsgewißheit nicht einschließt. Daß die Gnade durch Christus vermittelt ist, verkennt A. natürlich nicht; aber der Gedanke, daß sie aus dem verborgenen Wirken Gottes stamme, tritt weit mehr hervor als das per Christum. Auch hat er nicht anerkannt, daß sich die Prädestination wesentlich mittels der Kirche und ihrer Gnadenspendungen verwirkliche. Daß nun die nicht Erwählten verloren gehen, widerspricht nach Augustin nicht der Gerechtigkeit Gottes, weil alle in Adam gesündigt haben. Seine Lehre ist also infralapsarisch; die Verwerfung und das Verderben der Nichterwählten erfolgen unter Voraussetzung und auf Grund des Sündenfalls; auch die Verhängung der Sündenherrschaft (nach dem Fall) ist Sündenstrafe.

Augustins bereits mit fremdartigen Elementen versetzte Prädestinationslehre bildete nun die Grundlage der reformatorischen, wurde jedoch von dieser noch überboten. In allen Epochen nämlich, wo die Herrlichkeit und Neuheit des Christentums der Menschheit in neuer Klarheit aufging, ist eine besonders nachdrucksvolle Betonung der absoluten Abhängigkeit der Kreatur von Gott zu beobachten. Denn der Frömmigkeit rein als solcher ist selbst eine einseitige Gnadenlehre noch eher erträglich als eine Denkweise, die den Menschen als selbstgenugsam in Unabhängigkeit von Gott versetzt. Daraus erklärt es sich, daß alle Reformatoren ersten Ranges als ihren Hauptfeind den Pelagianismus betrachteten. Pelagius kannte keine göttliche Vorherbestimmung des geistlich-sittlichen Zustandes der Begnadigten, sondern nur eine göttliche Präszienz; und in der scholastisch-katholischen Lehre des Mittelalters war dem menschlichen Verdienste ein großer Spielraum zugewiesen. Dagegen empörte sich das religiöse Gefühl der Reformatoren. Gänzliche Hingebung an Gott als den Alleinwirkenden und völlige Verzichtleistung auf eigenes Verdienst, das waren die religiösen Motive der reformatorischen Gnadenlehre. Richtig verstanden sind das allerdings die Grundlagen jedes lebendigen religiösen Gefühls. Allein die Reformatoren haben aus diesem berechtigten religiösen Gefühl keine widerspruchslose Theorie zu gestalten vermocht, und sie haben sich jener Betrachtungsweise einseitig hingegeben. So gelangten sie dahin, daß sie die Allgemeinheit des göttlichen Gnadenwillens leugneten. Sie gaben sich nämlich dem Glauben hin, daß überall sowohl in dem wirklichen Erfolge der göttlichen Heilsveranstaltungen als auch in seinen Schranken sich der ordnende Wille Gottes rein ausprägen müsse. Nun zeigt die Geschichte und die Erfahrung, daß nicht alle Menschen zur Teilnahme am Heil durch Verkündigung des Evangeliums bereits berufen sind, und daß von denen, die das Evangelium hören, nur ein Teil es im lebendigen Glauben ergreift. Mindestens in spiritualibus ist, scheint es, Gott schlechthin allein maßgebend; also weder der relative Erfolg noch die relative Erfolglosigkeit der göttlichen Heilsveranstaltungen kann auch nur im mindesten in dem freien Verhalten der Menschen eine teilweise Erklärung finden; in diesem Gebiete scheint alles, was wirklich stattfindet oder nicht stattfindet, lediglich Ausdruck des allein wirksamen göttlichen Willens zu sein, mit-

---

1) So lehrte Augustin wenigstens in seiner späteren Periode. Früher glaubte er, fidem, qua in deum credimus, non esse donum dei, sed a nobis esse in nobis.

hin muß das Dekret Gottes von Anfang her partikular gewesen sein; und diese Folgerung haben die maßgebenden Reformatoren wirklich gezogen. Mit mehr oder minder großer Entschiedenheit haben sie wenigstens eine Zeit lang alle gelehrt: kommt ein Teil der Menschheit dem Willen Gottes nach, ein anderer *nicht*, so kann es nur so sein, weil es so sein sollte. Der Wille Gottes hat die Bestimmung zum Heil den einen verliehen, den anderen versagt; ein Teil muß ohne Rücksicht auf seine Wünsche, Bestrebungen und Leistungen erwählt, der andere verworfen sein.

Zwingli ist (vgl. besonders Sermonis de providentia dei Anamnema IV, 108) von seinem Gottesbegriff aus nicht nur zum Prädestinatianismus gelangt, sondern *auch zum Determinismus*; d. h. er *lehrte nicht* nur im *religiösen* Sinne die Alleinwirksamkeit Gottes, sondern auch abgesehen vom religiösen Gebiet, im metaphysischen Sinne. Kraft der beständigen und unveränderlichen göttlichen Regierung und Verwaltung aller Dinge habe alles, was in der Welt geschieht, seinen Grund lediglich in Gott. Gott sei das Sein aller Dinge, die wirksame Kraft in aller Wirksamkeit und die einzige eigentliche Ursache von allem. Praedestinatio: libera est citra omnem respectum bene aut male factorum de nobis dei constitutio. Electio his tantum tribuitur, qui beati futuri sunt; et qui miseri futuri sunt, non dicuntur eligi, quamvis et de illis constituat divina voluntas, sed ad repudiandum, quo iustitiae exempla fiant. Wen nun Gott zum Heil erwähle, den bringe er auch zum Glauben. Der Glaube sei das Zeichen der Erwählung.

Calvin, den übrigens mehr exegetische Deutungen als metaphysische Axiome leiteten, führte dann diese Lehre von der Gnadenwahl systematisch durch und erhob sie zu einem Fundamentaldogma, ja zum Mittelpunkte seines ganzen Lehrgebäudes. Auch er lehrt eine auf Gottes absoluter Machtvollkommenheit beruhende praedestinatio absoluta, eine unbedingte Vorherbestimmung, welche für die einen electio, also Erwählung, für die anderen reprobatio, also Verwerfung ist (Institut. II, c. 2—6). Zur Ursache dieser Prädestination die Präszienz zu machen, erklärt er für unzulässig. Diese prädestinatio sei nämlich (Institut. v. 1539, p. 865, v. 1559, p. 683) aeternum dei decretum, quo apud se constitutum *habuit*, quid de *unoquoque homine fieri vellet*. Non enim pari conditione creantur omnes, sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur. Gebe es eine electio, so müsse es auch eine reprobatio geben, beide seien correlata; ja die Verhärtung sei nicht weniger in Gottes Hand als die Barmherzigkeit. Damit die Verworfenen an ihr Ziel kämen, entziehe ihnen Gott die Gelegenheit, sein Wort zu hören, oder er verblende und verstocke sie, um durch ihre Verdammnis seine Ehre ins Licht zu setzen. Ungerecht sei das nicht. Denn nicht etwas über dem Willen Gottes Stehendes sei Norm der Gerechtigkeit, sondern Gottes Wille selbst: summa iustitiae regula est Dei voluntas. Die Gerechtigkeit der Strafe leitet er daraus ab, daß das Böse, wenngleich servili, doch voluntaria cupiditate geschehe, wie denn auch die Gottlosen das Schuldbewußtsein nicht los würden. Es fragt sich aber, wie Calvin das Verhältnis Gottes zum adamitischen Sündenfall dachte. Ward dieser von Gott bloß zugelassen oder auch in irgend einem Sinne gewollt? Calvin antwortet: Cadit homo Dei providentia sic ordinante, sed suo vitio cadit: der Mensch fällt, indem Gottes Vorsehung es so ordnet, aber er fällt durch seine eigene Sünde. Nicht selten spricht sich Calvin so aus, daß man sieht: er will von keinem Vorherwissen hören, das nicht seinen Grund in seinem Vorherbestimmen hätte, und von keinem Zulassen, das nicht im Grunde positives Wollen wäre. Der Sündenfall lasse zwar den Menschen als schuldig erscheinen, und Gott sei nicht Urheber der Sünde, aber dennoch sei die Unausbleiblichkeit des Sündenfalls von Gott verhängt. Der Fall Adams sei Mittel und Bedingung der Offenbarung der göttlichen Barmherzigkeit gewesen, obgleich Gott nicht erst über den als gefallen geschauten

Menschen, vielmehr über den Menschen absolut als solchen verfügt habe und die menschliche Sünde nicht eigentliche Ursache der Verwerfung der Verworfenen sei. Durch letztere Anschauung erweist sich der Prädestinatianismus Calvins als supralapsarisch; denn nach dem infralapsarischen war die Gnadenwahl und ihr Gegenteil zwar auch von Ewigkeit her dekretiert, aber (was die logische Ordnung betrifft) erst auf Grund des zugelassenen oder verhängten allgemeinen Sündenverderbens. Übrigens unterscheiden sich beide Systeme nicht allein durch das erwähnte Moment, dem sie ihre Namen verdanken, sondern auch dadurch, daß nach dem vorherrschenden infralapsarischen Sprachgebrauch nur die Erwählten praedestinati heißen, während nach dem supralapsarischen praedestinatio eine vox media ist, so daß sie auch die reprobatio in sich schließt. Dazu kommt endlich, daß nach den entschiedenen Supralapsariern Christus nicht Ursache, sondern nur Werkzeug des Heils ist (electio per Christum, non propter Christum) und die Heilsbedeutung des Todes Christi von vornherein nur für die Erwählten gilt, während nach den Infralapsariern die electio durch das Verdienst Christi bedingt ist. — Von den reformierten Symbolen nahmen die Prädestinationslehre im Sinne Calvins besonders der Consensus Genevensis, die Confessio Belgica, Gallicana und Westmonasteriensis auf, während die deutsch-reformierten Symbole sich teils nicht deutlich erklären, teils wenigstens das Verderben der Verlorengehenden nicht ausschließlich aus einem decretum absolutum herleiten.

Aber auch Luther und Melanchthon eröffneten ihre reformatorische Laufbahn mit prädestinatianischen Gedanken. Melanchthon sagt in den Loci v. 1521: Quandoquidem omnia, quae eveniunt, necessario iuxta divinam praedestinationem eveniunt, nulla est voluntatis nostrae libertas. Gott habe den Ehebruch eines David nicht minder als die Berufung des Paulus gewirkt[1]. Luther hat bereits im Psalmen-Kommentar v. 1516 gelegentlich bemerkt, Christus sei pro electis suis, non pro omnibus gestorben. In der Schrift gegen Erasmus De servo arbitrio (1525) lehrt er sogar deterministisch, Gottes Wille sei ewig, unveränderlich, alles allmächtig wirkend, allein frei und ohne alle äußeren Bestimmungsgründe. Aber auch Gottes Vorherwissen sei nicht ein bloßes Wissen, sondern ein wirksames und nezessitierendes. Seine Allmacht, sein Wille, seine Präszienz und seine Prädestination — das sind nach Luther nur verschiedene Ausdrücke für das Nämliche. Gott, lehrt er, verhindere die Verworfenen am Heil, indem er ihnen seinen Geist entziehe; er lasse an manchen äußerlich die Predigt des Wortes gelangen, verweigere ihm aber seinen Geist, ja „deus impellit improbos ad mala facienda“, dergestalt, daß die Verworfenen sowohl durch die Härte als durch die Freundlichkeit Gottes immer schlechter werden müssen. Der offenbare und der verborgene Wille Gottes widersprechen teilweise einander. Daß Luther später anders über die Prädestination gedacht, kann nicht ohne weiteres festgestellt werden. Er schrieb noch 1537 an Capito (Enders 11, 247; de Wette V 70), es gebe außer seinem Katechismus kein Buch, das er so recht eigentlich als sein anerkennen möchte wie die Schrift De servo arbitrio. Nur wies er später entschieden von dem deus absconditus weg auf den revelatus hin und fand noch beharrlicher als zuvor im Worte Gottes und im Sakrament den Ausdruck des offenbaren göttlichen Gnadenwillens.

Wie Luther selbst, waren endlich auch die älteren Gnesiolutheraner des 16. Jahrhunderts Prädestinatianer. Während also die Lehre vom Abendmahl frühzeitig die Lutheraner und Reformierten trennte, gilt dies nicht von der Erwählungslehre. Amsdorf, Flacius, Wigand u. a. dachten prädestinatianisch (wenn auch nicht

---

1) Über die späteren Wandlungen in Melanchthons Auffassung s. oben S. 23 f.

supralapsarisch). Erst 1560 begann nach dieser Seite hin der Kampf, indem Heßhusen die Prädestinationslehre Calvins angriff (weil sie ein fatum aufstelle, Gott zum Urheber der Sünde mache und Gottes Willen als einen ungewissen darstelle); und erst seit dem Streite, der 1561—1563 in Straßburg wider den Calvinisten Zanchius von dem Lutheraner Marbach geführt wurde, galt konsequentes und eigentlich dogmatisches Lehren der Prädestination als spezifisch calvinisch. Wichtiger ist, daß auch der Art. 5 der Augsburger Konfession schwerlich anders als prädestinatianisch gedeutet werden kann. Die Erwähnung der Gnadenmittel (des Worts und der Sakramente) spricht nicht gegen diese Deutung. Denn solche Vermittlung läßt Luther auch in der Schrift De servo arbitrio gelten; das ubi et quando (visum est deo, fidem efficit) klingt exklusiv und partikularistisch. Denn hier ausgedrückt zu finden, daß Gott den und den nicht in der einen, sondern in der anderen Stadt, nicht in dem Jahre, sondern im folgenden zum Glauben bringt, wäre wunderlich. Das wäre eine Herbeiziehung des allgemeinen Vorsehungsgedankens, der hier nicht paßt. Im 8. Marburger Artikel, aus dem der 5. Augsburger herrührt, steht: der hl. Geist schafft den Glauben, wo und in welchem er will. Es ist sehr wahrscheinlich, daß trotz Melanchthons allmählicher Schwenkung hier ein Rest der Ansicht vorliegt, die Luther ein paar Jahre früher dem Erasmus gegenüber vertreten hatte. Dasselbe gilt von Art. 19. Hier empfangen die Worte, der Wille der Gottlosen habe alsbald, so Gott die Hand abgetan, sich von Gott zum Argen gewandt, ihren besten Kommentar aus Luthers Schrift De servo arbitrio; daselbst heißt es, Adam habe ursprünglich die Erstlinge des Geistes besessen, habe aber, um es zur Vollendung des Gehorsams zu bringen, einer neuen göttlichen Geistesmitteilung bedurft, die ihm tatsächlich nicht zu teil geworden, und so sei er denn gefallen, so daß (im Sinne der Reformierten) Gott den Fall Adams verordnet hätte. Wenn der 19. Artikel auch lehrt, daß Gott nicht Ursache der Sünde sei, so wird dadurch jene Fassung nicht widerlegt. Denn daß Gott Ursache der Sünde sei, sagt auch kein einziges calvinistisches Bekenntnis.

Selbst die Konkordienformel zeigt noch Reste des Prädestinatianismus[1]). Ein Teil der Berufenen widerstrebt nämlich der Gnade. Wird nun vorausgesetzt, wie es die Konkordienformel tut, daß das Entstehen des Glaubens im Subjekt einzig und allein von Gott abhängt, so erscheint die Berufung solcher, von denen Gott weiß, daß sie dem Rufe nicht folgen werden, als nicht ernstlich gemeint; die Erwählung der anderen aber, die nicht widerstreben, als unbedingt, d. h. an keine Bedingung geknüpft; hierin liegt im Grunde die Anerkennung des Satzes von der Unwiderstehlichkeit des Gnadenwirkens in den Prädestinierten. Man hat nun freilich gesagt, die Konkordienformel lasse sich so verstehen, daß in der Wirkung des hl. Geistes zwei Stufen anzunehmen seien, deren erste lediglich Wiederherstellung der Wahlfreiheit in sich schließe, während erst die zweite die Auserwählten, die noch widerstreben könnten, es aber nicht mehr müßten und nicht mehr täten, positiv zum seligmachenden Glauben bringe. Aber diese Lösung ist in der Konkordienformel nirgend[2]) angedeutet und würde auch unbefriedigend sein. Denn jener erste Akt, der solchen, die an sich der Gnade nur sollen widerstreben können, die Wahlfähigkeit verleihen soll, müßte magisch sein, weil er keinen Anknüpfungspunkt fände. Ferner kann die Wirksamkeit des hl. Geistes nicht so neutral-psychologisch gedacht werden, daß ihr erster Akt nur die rein formale Wahlfreiheit wieder herstellt, sondern diese Wirksamkeit muß als positiv glaubenerzeugend oder glaubenfördernd gedacht werden. Tut man das aber, so erklärt sich die Umschaffung eines Teiles von denen, die an sich

1) Vgl. aus der neueren Literatur z. B. Blecher, Die Lehre v. d. Gnadenwahl, 1902.
2) Vielleicht doch Müller S. 608, 83 Schluß.

nur sollen widerspenstig sein können, zu Gefäßen der Gnade neben der Nichtumschaffung der übrigen nur aus streng prädestinatianischen Voraussetzungen, wie sie die Reformierten aufstellen. Wird dennoch in thesi von der Konkordienformel gelehrt, der Unglaube der Menschen, die die Gnade zurückweisen, trage ausschließlich die Schuld ihrer Verwerfung, so ergibt sich daraus eine Wiederaufhebung der eigenen Voraussetzungen

Daher gingen die Dogmatiker zur Ausscheidung des Prädestinatianismus über. „Seit Aegidius Hunnius wird die alte Lehre ganz aufgegeben und die Erwählung einfach an den vorhergesehenen Gebrauch der Gnadenmittel geknüpft, nur daß dies, da die Gnadenmittel eben Gnadenmittel seien, keine Ursache der Erwählung auf seiten der Menschen, d. h. kein sittliches Verdienst der Erwählten begründen soll Der Glaube ist nur causa instrumentalis, nicht causa meritoria. Aber auch diese Unterscheidung wird später vernachlässigt und damit die lutherische Lehre völlig auf die arminianische reduziert. Gott hat nach Quenstedt und Hollaz gewisse Individuen aus der massa perditionis ad vitam aeternam erwählt propterea, quod illos in Christum finaliter credituros esse distincte praevidit. Hieraus ergibt sich von selbst die Unterscheidung von voluntas antecedens und consequens. Jene ist universell, aber bedingt, diese unbedingt, aber partikulär, zwar gleich ewig, aber auf Grund der fides praevisa gefaßt, ein einfacher kategorischer Beschluß, daß der und der, weil er glauben wird, ewig und unwiderruflich erwählt sein soll" (Lipsius, Dogmatik [3], S. 445).

Verworfen wurde die reformierte Kirchenlehre auf ihrem eigenen Gebiete von den Arminianern. Arminius († 1609) wollte die Erwählung vom Glauben abhängig machen, er lehrte sub conditione fidei eine gratia universalis; ihm schlossen sich an z. B. Simon Episcopius († 1643) und später Philipp von Limborch († 1711). Die Arminianer behaupten ein stetes Zusammenwirken des von der Gnade geweckten menschlichen Willens mit der göttlichen Gnade. Die göttliche Gnade, lehren sie, kommt dem Willen zuvor und weckt ihn; aber es hängt vom Willen ab, ob er der Gnade folgen will oder nicht. Die Dordrechter Generalsynode (1618f.) verwarf den Arminianismus, entschied sich aber insofern für die infralapsarische Ansicht, als sie den von Gott zugelassenen oder verhängten Sündenfall logisch der Erwählung vorhergehen läßt. Vom Arminianismus ist zu unterscheiden der Amyraldismus, welcher zwar einen Universalismus vertritt, aber lediglich einen idealen, mit dem der reale Partikularismus sehr wohl sich verträgt. Moses Amyrault nämlich, seit 1631 Professor in Saumur, stellte folgende Theorie auf: Gott hat einen allgemeinen Ratschluß der Gnade für die Gläubigen gefaßt; alle könnten an sich darnach selig werden, wenn sie nur glaubten, und dies würden sie alle können, wenn die Sünde nicht wäre. Aber tatsächlich kann es kein einziger, weil sie alle unter der Macht der Sünde stehen. Jener allgemeine Ratschluß bleibt also wirkungslos. Daher ist Gott durch einen zweiten Ratschluß jenem ersten zu Hilfe gekommen; dieser zweite ist unwiderstehlich wirksam trotz der Sünde, jedoch nur für die Erwählten. Man nennt diese Ansicht universalismus hypotheticus. Nach einer anderen Seite hin suchte ein Schüler Amyraults, Claude Pajon, die Prädestinationslehre abzuwandeln. Der nach ihm genannte Pajonismus verneint überhaupt alles unmittelbare Einwirken Gottes. Gegen den Determinismus des reformierten Systems war er nicht gerichtet; aber Pajon lehrte, der prädestinierende Gott wirke nur durch die unendliche Verkettung der Mittelursachen, der das Heil bedingenden Umstände. Daß die Gnadenmittel nicht bei allen denselben Erfolg haben, erklärte er aus der Ungleichheit der Umstände, unter denen sie an den Einzelnen gelangen, hingegen nicht daraus, daß bei den einen zu den übrigen Umständen noch die Mitwirkung einer besonderen, unmittelbaren

Gnadenkraft des hl. Geistes hinzutrete, bei den anderen aber nicht. Ferner ließ Pajon wie die Pelagianer die Gnade nur durch den Verstand auf den Willen wirken.

Beseitigt wurde das Prädestinationsdogma durch die Aufklärung. Die Rationalisten setzten an seine Stelle die Lehre von der Providenz überhaupt; sie kannten nichts anderes als die naturgemäße Wirkungsart der keineswegs partikularistischen Vorsehung; selbst der moderne Supranaturalismus näherte sich hier dem Pelagianismus, wenigstens insofern, als er die Wirklichkeit der übernatürlichen Gnadenwirkungen zwar behauptete, ihren Einfluß jedoch nicht höher einschätzte als einst Pelagius.

b) Die neuere Entwicklung. In ihrer älteren Form wurde die Prädestinationslehre nur vorübergehend erneuert und wird sie heute von der deutschen Dogmatik nirgends mehr vertreten; sie ist daher heute zumeist dem früheren konfessionellen Gegensatz entrückt. Ihre Entwicklung bestand vor allem darin, daß die Hauptwurzeln, aus deren Verbindung sie erwachsen war, wieder aus einander traten und einzeln Kritik wie Fortbildung erfuhren. Es handelt sich dabei um zwei Wurzeln. Die eine liegt in der Beziehung des Gottesgedankens auf den religiösen Eigenbesitz und ist spezifisch soteriologisch geartet. Die andere liegt in der Beziehung des Gottesgedankens auf die religiösen Ungleichheiten, die wir in Geschichte und Gegenwart wahrnehmen; sie mündet in Geschichtsphilosophie, meist auch in Eschatologie. Beide Wurzeln gewinnen ihre neuere Auswirkung unter Mithilfe der modernen Wertung der Geschichte; diese bereichert die eine Entwicklung, indem sie die geschichtliche Verwirklichung der Erwählung und die Bedeutung der Gemeinde für die Christianisierung des Einzelnen betont, die andere außerdem, indem sie kraft der Anwendung des Entwicklungsbegriffs den jeweiligen empirisch-geschichtlichen Tatbestand als noch nicht endgiltig, als relativ und überwindbar erscheinen läßt.

Zuerst setzte die Ausbildung der geschichtsphilosophischen Linie ein, und zwar bei Schleiermacher (Abhandlung über d. Erwählung, Theol. Z 1819 u. Werke I 2; Glaubenslehre § 117—120). Nur für die zeitliche Betrachtung, lehrt Schleiermacher, scheint es so, als ob Gott Einzelne überginge, weil die göttliche Vorherbestimmung an ihnen eben noch nicht ans Licht getreten ist. Es gibt eine göttliche Vorherbestimmung, nach der aus der Gesamtmasse des menschlichen Geschlechts die Gesamtheit der neuen Kreatur hervorgerufen wird, die Gesamtheit ist aber gleich der Gesamtmasse. Scheinbar gleicht die Menge der Nichterwählten dem, was Augustin massa perditionis nennt, einem von der erwählenden Hand Gottes nicht berührten und darum unfruchtbaren sittlichen Lebensstoff. Aber auch in ihrem Bereich finden sich doch alle Abstufungen sittlicher und religiöser Empfänglichkeit,

wie wir sie aus dem christlichen Gottesreich kennen; die nichtchristlichen Kreise bezeichnen durch sich selber die nähere oder entferntere Stellung, die sie zum christlichen Heil einnehmen würden, wenn die geschichtliche Kunde an sie gelangt wäre. Die scharfe Scheidungslinie, welche durch die christliche Berufung in das Menschenleben eingetragen wird, darf uns nicht das Verständnis für das Gemeinsame aller sittlichen Gestaltungen entziehen, noch viel weniger uns das Vertrauen zu dem endlichen Siege einer allumfassenden göttlichen Liebe rauben. Denn trotz alles kirchlichen Mißtrauens gegen eine einstige Wiederbringung aller Dinge eröffnet sich doch zuletzt die freudige Aussicht, daß der Tod nicht das Ende der Wege Gottes sei, und daß in einem anderen Äon der verwerfende Wille sein hartes Amt in die Hände des Gnädigen und Berufenden niederlegen werde. Es ist eine Folge der wesentlich geschichtlichen Entwicklung, der nur allmählichen Ausbreitung des Reiches Gottes, daß Einzelne vorerst unwiedergeboren sterben. Aber es gibt keine göttliche Vorherbestimmung, die einen Teil der Menschen von der Seligkeit in Christo absolut und für immer ausschlösse. Nur für jede bestimmte Zeit kann man sagen, daß Gott einen Teil übergeht. Die Erwählung des Einzelnen ist seine Berufung zur Förderung des Erlösungswerkes; daher ist die Erwählung, in ihrer Manifestation an den Einzelnen betrachtet, bestimmt durch das von Gott vorausgesehene Maximum der dem Einzelnen in bezug auf jene Förderung möglichen Wirksamkeit oder durch seinen vorausgesehenen Glauben. Hingegen betrachtet nach ihrer Realisierung in dem ganzen Menschengeschlecht, fällt die Ordnung des Verlaufs der Erwählung zusammen mit der allgemeinen Weltordnung und hat keinen anderen Grund als das göttliche Wohlgefallen.

Aber Schleiermacher hat auf diesem Gebiete die gegenwärtige Dogmatik wenig beeinflußt. Sie beschäftigt sich vielmehr weitaus überwiegend mit der soteriologischen Fragestellung. Daher bringt man ohne Unterschied der theologischen Richtungen meist sogar dem Ausdruck „Prädestination“, der kraft seiner Vergangenheit untrennbar mit jener anderen Fragestellung verbunden ist, eine starke Abneigung entgegen und ersetzt ihn gern durch den biblischen Begriff der Erwählung. Wenn die Reformierten E. F. K. Müller und Schlatter (ebenso wie manche Lutheraner) den Namen wenigstens teilweise beibehalten, so stehen sie doch sachlich auf demselben Boden; bezeichnend ist schon, daß auch sie das Problem nicht im Zusammenhang mit der Gotteslehre, sondern mit der Heilslehre behandeln, d. h. nicht als erste Erkenntnis, sondern als den „letzten Blick in die Herrlichkeit der göttlichen Liebe, der uns

von unserm irdischen Standpunkte aus erreichbar ist“ (so Schlatter, Dogma, S. 521; vgl. Müllers Symbolik; aber auch seinen Aufsatz „Die Erwählung“, in der Sammlung „Zur chr. Erkenntnis“, 1898). Inhaltlich wird die ältere Prädestinationslehre scharf kritisiert z. B. von W. Schmidt, Schlatter, J. Kaftan, Häring, Reischle, Wendt[1]; aufgeboten wird gegen sie vor allem der christliche Gottesbegriff, der sittliche und daher die Behauptung der Freiheit fordernde Charakter des Christentums (s. oben S. 327 ff. 418 f.) und die praktische Unfruchtbarkeit. Die Begründung auf Paulus wird teils mit exegetischen Gründen zurückgewiesen, teils mit dem Satze, daß seine gelegentlichen prädestinatianischen Aussprüche, sei es als jüdische Überbleibsel oder sei es als bloße Einzelzüge, kein Gewicht für die Dogmatik besitzen.

In der positiven Ausführung der Erwählungslehre betont man stark den Universalismus des göttlichen Gnadenwillens; aber man denkt seine Verwirklichung sittlich, d. h. durch die menschliche Freiheit bedingt; man behauptet also einen „relativen Universalismus“ (so Häring, Glaube, S. 514; s. unten § 65, 2). Dazu stimmt der geschichtliche Vollzug der Erwählung und die Entstehung des Erwählungsglaubens im Glauben an die geschichtliche Offenbarung Gottes in Jesus. Die Rolle der Gemeinde wird dabei verschieden bestimmt. Kirn und Reischle z. B. beziehen die Erwählung direkt auf die Gemeinde derer, die Christus im Glauben anhängen, und nur indirekt auf den Einzelchristen. Dagegen findet J. Kaftan (und mit ihm die Mehrzahl der übrigen Dogmatiker) gerade den Nerv der Lehre in dem persönlichen Moment; er behauptet, daß die Erwählung sich auf die Gemeinde als Ganzes bezieht, daß aber der einzelne Gläubige diesen ewigen göttlichen Akt erkennt, indem er sich als eines von Ewigkeit Erwählten und Berufenen inne wird, d. h. inne wird, daß er in seinem besonderen Dasein ein ewiger Gedanke seines Gottes ist, der auch in Ewigkeit bleiben soll, ein Glied am Gottesreich, ohne das dieses nicht vollständig wäre (Dogmatik, S. 554 f.).

Was den religiösen Inhalt der Erwählungslehre betrifft, so

---

1) Schmidt II 315: Sie „widerspricht den vitalsten Interessen des Glaubens und des Lebens, des frommen und des verständigen Bewußtseins“. Reischle (Glaubenslehre, S. 148) kritisiert dreifach: er zeigt die inneren Schwierigkeiten, die mit der Zerspaltung des göttlichen Willens, mit der des göttlichen Wirkens und mit dem Verhältnis Gottes zur menschlichen Schuld zusammen hängen; er betont die Unfruchtbarkeit für die Begründung des praktischen Glaubenslebens; er behauptet, die Prädestination sei nicht im Glauben an Jesus Christus erlebbar, sondern nur eine für notwendig gehaltene Voraussetzung dazu.

steht sie im engsten Zusammenhang mit der Rechtfertigungslehre; sie vollendet gleichsam diese zum vollen Ausdruck der Heilsgewißheit. So sagt J. Kaftan: „Die Heilsgewißheit führt zur Erkenntnis der ewigen Erwählung. Umgekehrt bringt der Satz von der ewigen Erwählung die Heilsgewißheit zum vollen und unverkürzten Ausdruck“ (Dogmatik, S. 553). Schlatter wendet den Gedanken so, daß er vor allem eine Stütze gegen Anfechtung wird. Er sagt: „In der Erwählung wird Gottes Gnade so erfaßt, wie sie ihm selbst eignet und unser Leben und Wirken schafft, nicht aber von uns hervorgerufen wird. Darum befreit uns die Erinnerung an unsre Erwählung von den Zweifeln, die an der Unfertigkeit und den Schwankungen unsrer eigenen Erfahrung entstehen“ (Dogma, S. 519). Ähnlich lehrt Stange. Die Rechtfertigungslehre, so meint er, „erschöpft nicht den ganzen Umfang unserer Heilsgewißheit“. Wenn nämlich die Macht der Sünde Zweifel und Ungewißheit für unsere Zukunft erweckt, so tröstet uns die Gewißheit, „daß wir einen allmächtigen Bundesgenossen haben“; der Inhalt des Erwählungsglaubens ist eben, „daß in der Geschichte unseres Lebens uns schlechterdings nichts begegnen kann, was den Willen Gottes an uns, wie wir ihn aus unserer Berufung kennen, hindern könnte“ (Die Bedeutung d. luth. Lehre v. d. Prädestination, in „Theol. Aufsätze“, 1905, S. 48f.).

Während so fast die gesamte Dogmatik der Gegenwart die Prädestinationslehre vom soteriologischen Gesichtspunkte aus betrachtet, kehrt Troeltsch im Zusammenhang seiner an Religionsgeschichte und Religionsphilosophie orientierten Dogmatik auf die von Schleiermacher begonnene geschichtsphilosophische Linie zurück. In diesem Sinne zeichnet er ein ganzes Programm für die Erneuerung der Lehre (Chr. Welt 1907, 712 ff. 736 ff.). Er sieht Anfänge des Prädestinationsgedankens vor allem in der Betonung des grundlos souveränen göttlichen Willens überall verbreitet, aber rein herausgearbeitet sowie innerlich notwendig mit dem sittlichen Bewußtsein und dem Persönlichkeitsstreben des Menschen verbunden findet er ihn erst im Christentum. Die Gegenwart scheint ihm sogar besonders günstig dafür; denn „wenn wir vom einen Pol her im Werte-setzenden Willen den Grund der Dinge sehen müssen, so müssen wir vom andern Pol her die Ungleichheit der Anteilnahme an diesen Werten zum Wesen dieser Weltsetzung nehmen, und beides zusammen führt auf die Prädestination“ (S. 738). Die Frage, ob die Verschiedenheit des religiösen Bestandes bei den Zeiten, Völkern und Einzelnen absolut und endgültig oder relativ und aufhebbar ist, entscheidet er zu Gunsten der letzteren Annahme. Er tut es nicht wegen unserer Gefühle und Wünsche. Aber „wegen der mit dem

Gottesgedanken gesetzten Einheit des göttlichen Willens liegt es doch immer wieder nahe, ein Werden zu denken, das Werden nur ist um der aus dem Werden zu gewinnenden Arbeitswerte willen und das alle Kreatur schließlich erhebt aus ihrer bloßen Gesetztheit zur Anteilnahme am Gotteswillen, die alles Irdische verwandelt in Seele und alles Seelische verwandelt in Geist und Person und mit dem höchsten Ziel des Werdens die Kreatur zurücknimmt in sich. Das würde eine Ergänzung unseres Erfahrungsausschnittes durch ungeheure Phantasiebilder von den Wandelungen des Wirklichen und von den Schicksalen der Seelen in Wiederverkörperung oder in Fortentwicklung nach dem irdischen Tod bedeuten, Gedankenmotive, die die spekulative Philosophie mit gutem Grunde ausbeutete. Aber ohne Phantasie ist kein Denken über letzte Ziele möglich, wo unsere Erfahrung nur ein Weltmoment von zahllosen Momenten und unser Seelenreich nur ein Reich unter zahllosen Reichen sicherlich ist" (S. 740; s. unten § 62, 2 Schluß). So führt Troeltsch wie vorher Schleiermacher auf geschichtsphilosophischem Wege von der Prädestination zur Eschatologie.

Literatur: Hoennicke-E. F. K. Müller, Prädestination (Schrift- und Kirchenlehre), RE 15, 1904, 581—602; Luthardt, Die Lehre v. freien Willen, 1863; Zickendraht, Der Streit zwischen Erasmus und Luther über die Willensfreiheit, 1909; Tschackert, Die Entstehung der luth. und der ref. Kirchenlehre, 1910; Kattenbusch, Luthers Lehre v. unfreien Willen u. v. d. Präd., 1875; Dieckhoff, Der missourische Prädestinatianismus u. die Konkordienformel, 1885; W. Schmidt, Die Universalität d. göttl. Heilswillens u. d. Partikularität d. Berufung, StKr 1887; K. Müller, Die göttl. Zuvorersehung u. Erwählung in ihrer Bedeut. f. d. Heilsstand d. einzelnen Gläubigen nach d. Evang. des Paulus, 1892; Niebergall, Die Lehre v. d. Erwählung, ZThK 1896.

Dritte Abteilung.

Die Vollendung des Reiches Gottes (Eschatologie).

§ 62. Grundzüge.

1. Systematisches. — Den Schlußstein des christlichen Glaubens und der christlichen Hoffnung bildet auf Grund der Überzeugung von der Vollkommenheit des Heilswerkes Christi die Erwartung einer dereinstigen ewigen Vollendung des Reiches Gottes und seiner einzelnen Mitglieder. In der Urkunde der christlichen Offenbarung tritt der Ausdruck dieser Hoffnung sehr in den Vordergrund; und je weniger die letzten Vorstufen der bevorstehenden Vollendung, ja dieses ganze Gebiet Gegenstand bestimmter religiöser Erfahrung sein können, desto mehr sehen sich die evangelischen Christen auf das Bild hingewiesen, das die ersten Zeugen von diesen letzten Dingen entworfen haben.

Allein gerade hier erheben sich für alle die, welche in der mechanischen und kritiklosen Zusammenraffung und Harmonisierung aller zugehörigen biblischen Abschnitte und Sentenzen nicht das richtige dogmatische Verfahren erblicken, große Schwierigkeiten. Sie rühren hauptsächlich erstens daher, daß es nicht mehr möglich ist, in den in den Evangelien vorliegenden Texten der Aussprüche und Reden Christi das Ursprüngliche von dem zu sondern, was teils aus etwas späteren allgemein oder doch weit verbreiteten Traditionen und Deutungen, teils aus den individuellen Anschauungen der Evangelisten in sie eingedrungen ist; ferner daher, daß auch im übrigen der Einfluß jüdischer Vorstellungen und solcher Erwartungen, die lediglich aus den damaligen Zeitverhältnissen stammten, auf dem eschatologischen Gebiete besonders groß war; endlich daher, daß im NT, selbst bei Paulus, verschiedene Ansichten Stützpunkte finden, die sich schwer mit einander vereinigen lassen. Dazu kommt noch, daß der Rückgang von besonderen Anschauungen und Theologumenen einzelner Apostel und Apostelschüler auf das, was als allgemeiner Glaube der damaligen Christenheit gelten muß, scheinbar gerade in der Eschatologie nicht zum Ziele führt; denn gerade eine allgemeine Erwartung der ältesten Christen, die der sichtbaren herrlichen Wiederkunft Christi in naher Zeit, hat sich nicht erfüllt. Aus all dem folgt, daß der Dogmatiker auf diesem Gebiete sich Zurückhaltung auferlegen und sich zum Teil mit Hypothesen begnügen muß.

Doch gehört, wenn man nur die Fixierung einer nahen Zukunftszeit abzieht und nicht vergißt, von der sinnlichen Schale den dogmatischen Kern abzulösen, gerade die Erwartung eines dereinstigen Sieges des Christentums auf Erden zu den unentbehrlichsten Gedanken des christlichen Glaubens und der christlichen Hoffnung. Dazu ist ein zweites Moment, trotz aller im NT vorliegenden Verschiedenheit in der Ausmalung der Einzelheiten, der Dogmatisierung fähig und bedürftig: nämlich die Hoffnung der Gläubigen auf ihre Auferstehung und ihr ewiges Leben mit dem auferstandenen Herrn zu einer jenseitigen Fortsetzung und Vollendung der Gemeinschaft im Reiche Gottes. Diese hat aber drittens zu ihrer Kehrseite die Notwendigkeit einer sei es definitiven sei es wenigstens vorläufigen Unterscheidung und Scheidung der Ungläubigen von den Gläubigen, sowie die Notwendigkeit eines zur Entscheidung des endgültigen Loses aller Einzelnen bestimmten abschließenden göttlichen Gerichtsaktes.

2. Aus Geschichte und Gegenwart. — Die Eschatologie gehörte von vornherein zu den Stiefkindern der evangelischen

Dogmatik. Der Gegensatz zu den römischen Irrtümern und schwärmerischen Bewegungen sowie der dem Protestantismus eingeborene Individualismus ließen ein tieferes Interesse nicht für das Gesamtgebiet, sondern nur für die zukünftige Vollendung des persönlichen Heilsbesitzes aufkommen. Erst der Pietismus versuchte, zumal seit Bengel, eine größere Fülle biblischen Stoffes in die Dogmatik einzuführen. Dauernde Wirkungen aber hatte dieser Ansatz wenigstens innerhalb der wissenschaftlichen Theologie nicht; denn, ganz abgesehen von der ihm anhaftenden Phantastik — die Aufklärung ließ von der ganzen Eschatologie nur einerseits ein unbegrenztes Zutrauen zu der *religiös-sittlichen* Entwicklungskraft der Menschheit übrig, anderseits eine feste, metaphysisch oder ethisch begründete und sentimental gefärbte, aber zugleich doch stark religiöse Überzeugung von der Unsterblichkeit der Seele.

Die Neubegründung der Dogmatik, die Schleiermacher vollzog, stand unter dem Einfluß des idealistischen Immanenzgedankens und war daher wenig für die Weiterführung der eschatologischen Gedanken geeignet. Trotzdem förderte Schleiermacher auch diesen letzten Abschnitt der Dogmatik. Denn indem er seinen Scharfsinn den vorliegenden Schwierigkeiten und Widersprüchen zuwandte, bereitete er trotz seiner vorwiegenden eigenen Zurückhaltung den Boden für eine schärfere Auffassung der Gesichtspunkte und Probleme; und indem er das eigentümliche Verhältnis betonte, in das die christliche Zukunftshoffnung überall die Vollendung des Einzelnen und die der Gemeinschaft setzt, leistete er eine wichtige inhaltliche Bereicherung (Glaubenslehre, § 157 ff.).

Die weitere Entwicklung führte einerseits zur vollen Auswirkung der Immanenzgedanken. Sie erreichten ihren Gipfel bei Strauß, der seine Glaubenslehre mit den Worten schloß: „Das Jenseits ist zwar in allen der Eine, in seiner Gestalt als zukünftiges aber der letzte Feind, welchen die spekulative Kritik zu bekämpfen und womöglich zu überwinden hat" (II 739). Und Biedermann folgte demselben Zuge immerhin so weit, daß er mit der biblischen Vorstellungswelt auch den Inhalt der Eschatologie auflöste. Anderseits gewann die biblische Vorstellungswelt in der Erweckungstheologie und im Neukonfessionalismus so starken Einfluß, daß eine neue Blütezeit der Eschatologie zu nahen schien; Kliefoth konnte den Satz aufstellen, daß die Gegenwart berufen sei, ihr (und der Ekklesiologie) die klassische Ausbildung zu geben (Einleitung in d. DG, 1839; Chr. Eschatologie, 1886).

In der Gegenwart hat die Dogmatik auch an diesem Punkte den immanenzphilosophischen Einschlag wieder ausgeschieden. Zwar

verwerfen alle theologischen Richtungen die einfache Dogmatisierung der biblischen Eschatologie; aber sie begründen das meist nicht mit einer besonderen andersartigen Metaphysik, sondern teils mit biblisch-theologischen und religionsgeschichtlichen Schwierigkeiten, teils mit dem bildmäßigen, inadäquaten Charakter all unserer Ausdrücke und mit dem bloßen Ahnungscharakter unserer Gedanken über ein solches, aller Analogie und Erfahrung enthobenes Gebiet. Daher gibt man nicht eine objektive Lehre über die letzten Dinge[1]), sondern eine Darstellung der christlichen Hoffnung und der in ihr beschlossenen Gedanken. Gerade durch diesen Rückgang auf die christliche Hoffnung und ihre Unentbehrlichkeit innerhalb des Glaubens empfängt die Eschatologie auch in kritisch-theologischen Kreisen ein stärkeres Gewicht als früher. Sie ist in der heutigen Dogmatik nicht mehr wie meist ehedem ein Stück biblischer Theologie oder ein Stück Popularphilosophie oder eine Verbindung von beiden, sondern sie hat einen eigenen Quell- und Orientierungspunkt. Außerdem hilft die Herausarbeitung des eschatologischen Elements in der Gedankenwelt Jesu und im ganzen Urchristentum auch zur Belebung der gegenwärtigen christlichen Hoffnung (vgl. Wernle, Einführung in d. theol. Studium, [2] 1911, S. 330 ff.; Chr. Welt 1908, S. 678 f.; oben S. 230 f.), und sogar die sozialdemokratische Eschatologie muß der Besinnung auf den vielseitigen Hoffnungsgehalt des Christentums dienen. Mit aus diesen Gründen ist es ein gemeinsames Merkmal der eschatologischen Darstellungen der Gegenwart, daß nun wirklich, der Anregung Schleiermachers und Ritschls entsprechend, neben der Zukunft des Individuums die der Gemeinschaft oder des Gottesreiches kräftig zur Geltung kommt.

Im übrigen ergeben sich vor allem zwei Typen. Die konservative Eschatologie bleibt immerhin den älteren biblisch-theologischen Arten der Darstellung sehr nahe. Sie betont zwar den bildmäßigen Charakter auch der biblischen Vorstellungen über Jenseits und Zukunft, sucht sie vom evangelischen Glaubensbegriff aus zu sichten und hält gegenüber allen schwärmerischen Versuchungen, wie sie etwa aus der Gemeinschaftsbewegung oder der Theosophie und dem Spiritismus erwachsen, einen hohen Grad evangelischer Nüchternheit fest; aber im einzelnen zeichnet sie doch möglichst die biblischen Vorstellungen als die autoritative Erkenntnis nach. Freilich Schlatter weicht von diesem Typus ab; die Art, wie er sich damit begnügt, einige Grundgedanken der christlichen

1) Am nächsten steht diesem älteren Typus noch, was Bachmann in den „Grundlinien“ sagt.

Hoffnung festzustellen, steht vielfach an wichtigen Punkten dem anderen, von kritischen Theologen vertretenen Typus näher.

Die kritischen Theologen, von denen Häring am ausführlichsten das Gesamtgebiet der Eschatologie behandelt (Glaube, S. 544—603), betonen scharf die Inadäquatheit aller menschlichen, also auch der biblischen Sprach- und Vorstellungsformen für die „letzten Dinge“; sie geben daher den einzelnen Sätzen nur „so viel Geltungswert, als sie mit dem innersten Wesen der Glaubenshoffnung unlösbar zusammenhängen“ (Häring, Glaube, S. 562). Daraus ergibt sich ein weitgehender Verzicht auf die Heranziehung der biblischen Bilder. Desto energischer aber stellt man gewisse Hoffnungsgedanken heraus und zeigt, wie sie im Glauben wurzeln. Denn, sagt Häring S. 565, „in dem Inhalt des gewissen Glaubens liegt die Kraft, die Grenze unsrer Erkenntnis nicht zum Hemmnis der Hoffnung werden zu lassen, sondern zu verstehen und zu ertragen“. Inhaltlich ist für die meisten bezeichnend die Skizze Kirns (Grundriß, S. 133 f.). Er unterscheidet zwei Arten, sich die Reichsvollendung vorzustellen. Sie wird verstanden entweder erstens als „stetiger Fortschritt unter den gegebenen Daseinsbedingungen, indem das Fortwirken der von Christus ausgehenden Heilskräfte einen Idealzustand der irdisch-geschichtlichen Menschheit herbeiführt“[1]; oder zweitens als „abschließende Tat Gottes, indem er unter Umgestaltung der gesamten Daseinsbedingungen die Bestimmung der Menschheit voll verwirklicht“. Dem christlichen Glauben scheint ihm nur diese zweite Art ganz zu entsprechen, obwohl sie auf ein anschauliches Bild der Zukunft verzichten müsse; in der vom Chiliasmus versuchten Verbindung beider Arten, die der jenseitigen Vollendung einen geschichtlichen Idealzustand vorausgehen läßt, findet er ein widerspruchsvolles Durcheinander von Zügen der Geschichte und der Vollendung. Die christliche Hoffnung geht also bei den meisten Dogmatikern nicht auf einen Sieg des göttlichen Reiches kraft regelmäßiger Fortentwicklung des Christentums in der Geschichte, sondern auf eine reine und vollkommene Verwirklichung der Gottesherrschaft unter anderen als diesen irdischen Verhältnissen. Sie wird verknüpft gedacht mit einer gerichtsmäßigen Scheidung der Geister und mit der Aufrichtung der Herrschaft Christi und seines Geistes in den Herzen, die in der Vorstellung der Parusie oder Wiederkunft Christi ihr Anschauungsbild hat. Wie die Zukunft der Gemeinschaft, so wird auch die des Einzelnen wesentlich auf das Tun Gottes oder des erhöhten Christus gegründet. Sie folgt weder aus einer natürlichen

---

1) Ähnlich noch Pfleiderer, Grundriß, S. 224.

unsterblichen Beschaffenheit der Seelensubstanz noch aus dem wertvollen sittlichen Erwerb der Persönlichkeit noch aus einem vermeintlichen Gesetz der Vergeltung und Anspruch auf Belohnung, sondern aus der Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott oder mit Christus sowie aus der die Natur und die Welt überwindenden Kraft des göttlichen Geistes, die der Fromme bereits auf Erden erfährt; sie wird also weder metaphysisch noch ethisch, sondern rein religiös begründet.

Diese rein religiöse Begründung der christlichen Hoffnung ist eine letzte Probe auf die Trennung des religiösen vom theoretischen Erkennen, die den heutigen Stand der Dogmatik kennzeichnet[1]. Sie bewirkt, daß die angrenzenden philosophischen Gedanken in der Dogmatik selten und spärlich erörtert werden. Auf die philosophischen Einwände geht am stärksten Häring ein, der dabei vor allem nochmals die Schwierigkeit des Zeitproblems aufweist (Glaube, S. 570 ff.; vgl. oben S. 410 Anm.). Eine Heranziehung positiver philosophischer Gründe findet sich naturgemäß auch hier bei Pfleiderer (Grundriß, S. 224 f.) und A. Dorner (RPh, S. 244 ff.). Sie behaupten noch immer eine zum Wesen der Seele gehörende Unsterblichkeit[2]. Steinmann sucht durch philosophische Überlegung und Wahrscheinlichkeitsschlüsse das nachzuprüfen, „was in den religiösen Überzeugungen als unmittelbare Lebensforderung darinsteckt"; doch warnt er ausdrücklich davor, „philosophische Nachgeburt" nach Hegelschem Rezept als das eigentlich Lebendige auszugeben; er nennt seine Untersuchung überhaupt nicht dogmatisch, sondern kulturphilosophisch (s. unten § 64 „Literatur", auch S. 729, Anmerkung).

Eine Probe auf die Gesamthaltung seiner Theologie bildet auch die Eschatologie von Troeltsch. Sie lehnt die pantheistische Auffassung der „letzten Dinge" ab und fordert zunächst eine personalistische Auffassung der Vollendung sowohl des Individuums wie des Gottesreiches. Auch bei Troeltsch handelt es sich nicht um eine der Seele an sich zukommende Unsterblichkeit, sondern um eine „Fortentwickelung des aus dem natürlichen Seelenleben erst herausgeborenen und vielleicht verborgene Organe besitzenden Geistesmenschen oder der Persönlichkeit. Wo derartiges nicht entstanden ist, ist auch nichts da, was fort entwickelt werden brauchte; und die bloße unvergeistigte Naturseele mag vielleicht im Energievorrat der Natur immer wiederkehren, bis einmal der Durchbruch in die

1) Vgl. oben I §§ 24, 34, 64, 73, 111, II §§ 122, 143.

2) Bachmann spricht von einer ursprünglichen Unsterblichkeit, die dann für den Frommen beim Tode „besiegelt" wird (Grundlinien, S. 121).

Geistes- und Persönlichkeitssphäre erfolgt“ (RGG 2, 628; s. oben § 61, 2b). So mündet die Eschatologie Troeltschs in eine mit der Seelenwanderung liebäugelnde kosmische Spekulation, nach der „alles Naturhafte vielleicht überhaupt zur Geistwerdung berufen ist und alle Naturkörper vielleicht nur Leiber von werdenden Geistern sind“ (S. 629). Ja Troeltsch versteigt sich zu Gedanken über das letzte Ende der Menschenwelt, die an Kühnheit mit dem Gnostizismus wetteifern und den vorher so kräftig betonten Personalismus nachträglich verschlingen. „Das wirkliche Ende wäre eine in der Fortentwicklung nach dem Tode schließlich bewirkte völlige Willenseinigung mit dem göttlichen Willen und ein Ineinanderfließen der endlichen Einzelwillen in der Liebe, so daß die vollendete Liebe, die Verzehrung der vollendeten Individuen, die Wiederhingabe der Persönlichkeit an das göttliche Leben das letzte Ende wäre. Und der Wert des ganzen Vorganges wäre die Seligkeit und der ethisch-persönliche Wert, die in der Arbeit errungen werden und die im Moment des Endes gerade aufs höchste gesteigert würden ... Erst an der vollendeten Seligkeit stürbe das endliche Wesen, wie in ihr auch seine individuellen Differenzen sich aufgelöst hätten, nachdem sie ihren Reichtum an Leben und Seligkeit in schaffender Selbstsetzung der Persönlichkeit und Herausgestaltung ihres göttlichen Lebensgrundes ausgelebt hätten“ (S. 630).

Literatur: Kähler, Eschatologie, RE 5, 1898, 490—95; Bertholet-Brückner-Troeltsch, Eschatologie, RGG 2, 1910, 598—632; Luthardt, Die Lehre v. d. letzten Dingen, 3 1885; Kliefoth, Chr. Eschatologie, 1886; Rothe, Theol. Ethik, 2 III. B.; Kähler, Die Bedeutung der „letzten Dinge“ f. Th u. K, Dogm. Zeitfragen, 2 II. B.; H. Schmidt, Die esch. Lehrstücke in ihrer Bedeutung f. d. gesamte Dk, J f. deutsche Th 1868; R. Stähelin, Die Christenhoffnung, 1900; P. Kölbing, Die bleibende Bedeutung d. urchr. Eschat., 1907; Die alt- und neutest. Theologien von Stade-Bertholet, Holtzmann, Feine, Weinel; die Kommentare zu den Thessalonicherbriefen von Bornemann (1894) und v. Dobschütz (1909), zur Apokalypse von Bousset (1906); Titius, Die neutest. Lehre v. d. Seligkeit, 4 Teile 1895—1900; Kabisch, Die Eschat. des Paulus, 1892; A. Schweitzer, G d. Paulinischen Forschung v. d. Reformation bis auf d. Gegenwart, 1911; Volz, Jüd. Eschat. v. Daniel bis Akiba, 1903; Greßmann, Ursprung d. isr.-jüd. Eschat., 1905; Bousset, R des Judentums im neutest. Zeitalter, 2 1906; die oben S. 230 f. genannten Schriften. — Vgl. ferner die Einzelliteratur der folgenden Paragraphen.

§ 63. Die Wiederkunft Christi.

1. Die Lehre des NTs. — Schon Christus selbst spricht die Grundgedanken der christlichen Eschatologie aus, und zwar als wesentlichen Bestandteil seiner Lehre (Mt 24 f. 10 25 16 27 f. 26 65 f. Joh 14 21 f. 16 7 f.). Freilich müssen wir in diesen Abschnitten das, was Christus wirklich gesagt hat, und die spätere Formulierung der evangelischen Berichterstatter gewissenhaft zu unterscheiden suchen, ebenso in den Aussprüchen Christi den wesentlichen Inhalt und die Darstellungsform. Aber auch

wenn wir das tun, bleibt ein erheblicher Rest eschatologischer Weissagungen übrig. Diese kleidete Christus zum Teil in die alttestamentlichen und späteren jüdischen Vorstellungsformen, er sprach namentlich von seiner Wiederkunft wesentlich in denselben Gedankenformen, in denen die jüdische Prophetie von der ersten Ankunft des Messias geweissagt hatte, und unterschied von der Gegenwartszeit der theokratischen Weltgeschichte (ὁ αἰὼν οὗτος), der christlichen Jetztzeit, ihre Zukunftszeit (αἰὼν ὁ μέλλων); anderseits hielt er alle volkstümlich und partikularistisch beschränkten Anschauungen der jüdischen Apokalyptik fern; ebenso alle neugierige jüdisch-apokalyptische Zeit- und Stundenberechnung. Auch ihm selbst, sagt er, sei es nicht gegeben, Zeit und Stunde des Eintretens der Vollendung zu wissen (Mt 24 36 Mc 13 32). Auch die Apostel nahmen nun in ihre Verkündigung des Evangeliums jene Weissagungen über die letzten Dinge mit auf und suchten durch die von der Endzeit entworfenen Bilder teils tröstend und aufrichtend, teils demütigend und warnend auf Gläubige und Ungläubige zu wirken. Ihren Ermahnungen zur Geduld und zuversichtlichen Hoffnung geben sie einen festen Halt durch die Hinweisung auf die Zeit, wo Christus zur strafenden und errettenden Vollendung seines Reiches wiederkommen werde. In judenchristlichen Kreisen bildete sich sogar eine besondere christlich apokalyptische Literatur, teils als christliche Auslegung und Nachbildung der jüdischen, teils als deren eigentümliche christliche Weiterbildung.

Wir erkennen aus der im neutestamentlichen Kanon enthaltenen Offenbarung Johannis, daß in diesen judenchristlichen Kreisen die jüdische Vorstellungsform und der neue christliche Gedankeninhalt sich nicht klar sonderten. Etwas anders verhält es sich in dieser Beziehung mit Paulus. Dieser löste je länger, je mehr den substanziellen Gedanken von der jüdischen Darstellungsweise ab. Aber auch bei ihm finden wir besonders in den beiden Briefen an die Thessalonicher eschatologische Weissagungen, welche an alttestamentliche und jüdische Vorstellungen, namentlich an Danielische Anschauungsformen anknüpfen. Dies gilt hauptsächlich von seiner Lehre von der Wiederkunft Christi. Der Herr wird — heißt es I Th 4 16 17 — unter Feldherrnruf (ἐν κελεύσματι), unter Erzengels Stimme und Gottes Posaune herabfahren vom Himmel; und die in Christus Toten werden auferstehen zuerst; nachher werden wir, die Lebenden, welche noch da sind, zugleich mit ihnen durch Wolken entrafft werden zur Begegnung des Herrn in die Luft, und so werden wir allezeit mit dem Herrn sein. — Der Herr wird erscheinen vom Himmel mit den Engeln seiner Macht, in Feuerflammen (II Th 1 7 8).

Auch über die Zeit der Parusie stimmt Paulus mit den übrigen Aposteln und Apostelschülern zusammen; er hegt mit ihnen die Hoffnung, die Wiederkunft des Herrn stehe nahe bevor, so daß die Apostel selbst oder doch manche ihrer Zeitgenossen sie noch erleben würden. Jak 5 7—11 wird die Zukunft des Herrn — ἡ παρουσία τοῦ κυρίου — als nahe bezeichnet; ebenso Hbr 10 37 Apk 3 11 1 7; und Paulus hoffte die Zukunft des Herrn noch erleben zu können (I Kor 15 51 52 und I Th 4 15—17). — Es fragt sich aber, ob Paulus diese Zeit nur überhaupt als nahe bevorstehend betrachtete, oder ob er sie genau zu bestimmen suchte. Letzteres tut er nicht, sondern er begnügt sich damit, hervorzuheben, was vorher noch geschehen müsse. II Th 2 3—12 sagt er, zuvor werde kommen der Abfall (ἡ ἀποστασία) und werde enthüllt werden der Mensch der Sünde (ὁ ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας), der Sohn des Verderbens (ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας), der Widersacher (ὁ ἀντικείμενος), der sich über alles erhebt, was Gott oder verehrungswert heißt. Aber bevor dieser der Wiederkunft Christi vorausgehende Gipfel des Bösen eintreten werde, ehe der Antichrist[1]) erscheinen

1) Der Name „Antichrist" findet sich im NT nur in den johanneischen Briefen

werde, müsse diejenige Macht beseitigt werden, welche sein Erscheinen jetzt noch aufhalte (τὸ κατέχον und ὁ κατέχων). Dann werde sich enthüllen der Gottlose (ὁ ἄνομος), dessen Kommen geschehe vermöge der Wirksamkeit Satans mit allerlei mächtigen Taten und Zeichen und Wundern der Lüge und mit allerlei Trug und Ruchlosigkeit. — Es ist ein allgemeines Gesetz der geschichtlichen Entwicklung, daß gerade das Hervortreten des Herrlichsten und Besten vorbereitet wird durch ein Kulminieren des Niedrigsten und Schlechtesten. Wenn die Not am größten ist, ist Gott am nächsten; jeder bedeutenderen Entwicklung des Guten geht voran eine äußerste Anstrengung des entgegengesetzten Geistes des Bösen. Dies gilt ganz besonders von der Entwicklung des Reiches Gottes. Jeder bedeutenderen Entwicklung des Reiches Gottes, des Reiches der Wahrheit, des Lichtes und des Friedens geht voran ein besonders hoch gesteigerter Widerstand der feindseligen Mächte der Lüge und der Finsternis. Das Böse muß erst vollendet, sein Maß erst voll sein, ehe das Heil erscheinen kann. Diese Idee, welche sich durch die ganze Entwicklungsgeschichte des Reiches Gottes bewährt, wendet Paulus mit den anderen Aposteln auch auf den Moment der bevorstehenden Vollendung des Reiches Christi an. Er ist jedoch weit davon entfernt, nur ein allgemeines Gesetz der geschichtlichen Entwicklung aussprechen und auf die Parusie anwenden zu wollen; ja in der Form abstrakter Allgemeinheit spricht er diese Idee hier überhaupt gar nicht aus, sondern er deutet auf bestimmte, die Geschichte des Reiches Gottes abschließende Tatsachen hin, die er erwartet.

Mit der Wiederkunft Christi tritt nach Paulus die Auferstehung der Gläubigen ein; ob mit dieser die allgemeine Auferstehung und das Weltgericht verknüpft sein werde, oder ob zwischen dieses und die Wiederkunft Christi noch eine Zwischenperiode sich einschieben werde, darüber spricht sich Paulus nicht deutlich aus. Jedenfalls nimmt aber der Verfasser der Apokalypse eine solche Zwischenperiode an. Dieser weissagt eine zwiefache Auferstehung, eine beim Erscheinen des Messias, die andere am jüngsten Tage. An jener ersten läßt er nur die Frommen teil nehmen; von ihnen aber nimmt er an, daß sie mit Christo tausend Jahre herrschen werden in einem irdischen Reiche der Herrlichkeit. Erst nach Ablauf dieser tausend Jahre läßt der Apokalyptiker die allgemeine Auferstehung und das jüngste Gericht folgen.

2. Die Kirchenlehre und ihre Kritik. — Aus der zuletzt angeführten Weissagung eines tausendjährigen Reiches in der Apokalypse entwickelte sich der sog. Chiliasmus, der in der ältesten Kirche sehr verbreitet war. Von den alexandrinischen Kirchenlehrern wurde er freilich bestritten; und seitdem Augustin das tausendjährige Reich auf die Kirche der Gegenwart gedeutet hatte, verschwand er in der rechtgläubigen Kirche. Während des Mittelalters und der Reformationszeit wurde er nur von häretischen und enthusiastischen Parteien vertreten. In den Bekenntnisschriften der Reformationszeit wurde wenigstens der Chiliasmus der Anabaptisten als jüdische Träumerei verworfen, namentlich im 17. Artikel der

(I Joh 2 18f. 2 7), während in der Apokalypse das Tier aus dem Meere mit zehn Hörnern und sieben Köpfen, τὸ πρῶτον θηρίον oder schlechtweg τὸ θηρίον genannt, als das Widerspiel des Messias erscheint. Auch bei Paulus findet sich nicht geradezu der Ausdruck: Antichrist, wohl aber seine Vorstellung, seine Figur (II Th 2 3, vgl. V. 8).

Augustana und in der Confessio Helvetica posterior; die Dogmatiker aber verwarfen den Chiliasmus überhaupt und lehrten, daß die Wiederkunft Christi, die allgemeine Auferstehung, das jüngste Gericht und das Ende der Welt (sei es die vollständige Vernichtung oder ihre wunderbare Verwandlung) ohne Zwischenraum zeitlich zusammenfallen würden. Damit war nicht nur der sog. chiliasmus crassus abgewiesen, d. h. die Erwartung eines sinnlichen Reiches der Freude, sondern auch der chiliasmus subtilis, der feinere vergeistigte Chiliasmus. Die tausend Jahre der Herrschaft Christi auf Erden und der Bindung des Satans wurden von einem Teile der Dogmatiker selbst in die Periode zwischen 308 oder 312 und 1300 verlegt oder sonstwie in der Kirchengeschichte untergebracht; von anderen wurde geleugnet, daß das tausendjährige Reich ein irdisches habe sein sollen. Neuere Theosophen, wie Bengel und Ötinger, haben dagegen den feinen Chiliasmus nicht ohne Erfolg erneuert; Rothe nahm ihn unter seine Spekulationen auf, Theologen wie Hofmann und Beck, aber auch K. I. Nitzsch bejahten ihn teils aus exegetischen teils aus dogmatischen Gründen. In der Gegenwart betrachtet ihn vor allem Schlatter mit Sympathie; denn er sieht in ihm einen Ausdruck für „den Universalismus des göttlichen Ziels, durch den alles, was Gott schuf, zum ewigen Werk Gottes wird" (Dogma, S. 600). — Allein der ganze Chiliasmus beruht lediglich auf einem Buche des NTs, dessen vieldeutige Bilder sich zu einem Dogma nicht verarbeiten lassen.

Was den Antichrist betrifft, so faßte ihn die alte Kirche persönlich und erwartete ihn eine Zeit lang in der Person des wiederkehrenden Nero. Hingegen sahen die Oppositionsparteien des Mittelalters, Luther und viele der älteren Dogmatiker den Antichrist im Papsttum. Wir aber können als Dogmatiker darin nicht eine historische Einzel- oder Kollektivperson finden, sondern nur den Ausdruck jener Idee, welche schon bei der Entwicklung der paulinischen Lehre dargelegt worden ist.

Die Parusie Christi zur Auferweckung der Toten und zum Gericht wird im Anschluß an die drei ökumenischen Symbole auch von den Symbolen der Reformationszeit gelehrt. Auch die Supranaturalisten hielten die Tatsache der Wiederkunft Christi fest, jedoch unter Abstreifung der sinnlichen Einkleidung, mit der sie in der Bibel verknüpft erscheint. Die Rationalisten dagegen ließen auch diese Tatsache fallen. Die positiveren Theologen der neueren Zeit haben sich dazu nicht entschließen können, weichen aber in der Fassung des Kernes der Vorstellung sehr von einander ab. Unter anderem hat man in der glorreichen Wiederkunft Christi die Wahr-

heit ausgedrückt gefunden, daß Christus sich schließlich absolut offenbaren werde, d. h. so, daß fortan jede Verkennung seiner Herrlichkeit im Bereiche der Menschheit unmöglich sein werde, daß auch die Ungläubigen seine Herrlichkeit anerkennen müßten. Der Kern der Vorstellung ist in der Tat der schließliche völlige Sieg und endgültige Triumph des Christentums über alle feindlichen Mächte, dazu die Überzeugung, daß wie die Begründung und Entwicklung so auch die Vollendung des Gottesreiches an die Person Jesu geknüpft ist.

Literatur (außer der §§ 62 und 65 genannten): E. F. K. Müller, Wiederkunft Christi, RE 21, 1908, 256—66; Semisch-Bratke, Chiliasmus, RE 3, 1897, 804—17; E. Cremer, Die Wiederkunft Christi u. die Aufgabe d. K, 1902; W. Bousset, Der Antichrist in d. Überlieferung d. Judentums, d. NTs u. d. alten K, 1895; Floerke, Lehre v. 1000 jähr. Reich, 1859.

§ 64. Die Auferstehung der Toten.

1. Die Lehre des NTs. — Schon Dan 12 2 findet sich die Verheißung, daß zur Zeit des messianischen Heiles eine Auferstehung der Toten stattfinden werde, daß die Frommen zum ewigen Leben, die Gottlosen zur ewigen Schmach und Verstoßung auferstehen würden. Daraus hatte sich in der späteren jüdischen Theologie die Lehre gebildet, es werde eine zweifache Auferstehung geschehen, eine beim Erscheinen des Messias, die andere am jüngsten Tage. Jene erste würde nur die Frommen betreffen, die ja dann am Reiche Christi teil nehmen sollen; die zweite und letzte, der das jüngste Gericht folgen werde, werde sich auf alle vorher noch nicht Erweckte erstrecken. Eine solche Unterscheidung einer doppelten, der Zeit nach aus einander liegenden Auferstehung der Toten finden wir freilich in den Reden Christi nicht bestimmt ausgesprochen, wohl aber in der Apokalypse, nach der bei der Wiederkunft Christi die Gläubigen auferstehen werden, um am tausendjährigen Reiche teil zu nehmen, während das allgemeine Reich über alle Toten erst nach Ablauf dieser tausend Jahre stattfinden soll. Paulus nennt zwar nirgendwo ausdrücklich eine zweite, allgemeine Auferstehung, setzt sie aber unverkennbar voraus. I Th 4 16 spricht er nur von der Auferstehung der Gläubigen, die mit der Parusie Christi verknüpft sein werde; ausdrücklich spricht er auch I Kor 15 22 ff. und 51 ff. nicht von einer zweiten allgemeinen Auferstehung. Aber durch die Worte V. 24 „alsdann das Ende" deutet er auf eine solche hin. Es ist damit gemeint ein zweiter, letzter Auferstehungsakt, der alle betrifft. Ob diese zweite und letzte Auferstehung bald nach der Parusie eintreten wird, sagt Paulus freilich nicht. Es fragt sich

ferner, wie Paulus den Zustand der Verstorbenen denkt, in dem diese sich zwischen ihrem Tode und ihrer Auferstehung befinden. Da er sie zuweilen κοιμηθέντες, die Entschlafenen nennt, hat man behaupten wollen, er denke sich ihren Zustand als den eines Seelenschlafes, so daß der Tod zunächst keineswegs den Übergang zu einer höheren Stufe des Daseins und der Gemeinschaft mit Gott bildete, sondern im Gegenteil zu einem Zustande, in dem das Bewußtsein gehemmt ist. Diese Auffassung ist aber schwerlich richtig. Die Bezeichnung der Toten als Entschlafener braucht nicht notwendig so gemeint zu sein; und obgleich Paulus nichts näher über diesen Punkt gesagt hat, stimmt es doch zu seiner übrigen Lehre besser, anzunehmen, daß er den Tod als Übergang zu einer völligeren Gemeinschaft mit Christus betrachtete; ja er spricht dies Phl 1 21—23 geradezu aus, indem er berichtet, er sehne sich danach, aus dem irdischen Leben abzuscheiden und bei Christo zu sein. Hätte er sich den Zwischenzustand der Toten bis zur Wiederkunft Christi und zur Auferstehung wirklich als einen solchen traumartigen Zustand vorgestellt, so würde er wohl schwerlich ohne weiteres seine Sehnsucht nach diesem Zustande ausgesprochen haben. Was nun aber die Auferstehung der Toten betrifft, so bezeichnet sie Paulus freilich stets als Gegenstand der Hoffnung, und zwar der Gläubigen; doch ist es wahrscheinlich, daß auch er, wie andere neutestamentliche Schriftsteller, eine Auferstehung der Ungläubigen zum Gericht annimmt (nach der ursprünglich pharisäischen Theorie). Als objektives Unterpfand des Eintritts unserer Auferstehung bezeichnet er die Auferstehung des Herrn (I Kor 6 13 14 15 12 ff. Phl 3 21 Rm 8 17). Wenn sie eintritt, so wird unser Leib verklärt, wir empfangen ein σῶμα πνευματικόν (I Kor 15 44), d. h. einen Leib, der nicht mehr aus derselben Materie besteht wie der irdische (I Kor 15 50), jedoch dessen individuelle Grundform beibehält (I Kor 15 37 42 43). Diejenigen Gläubigen aber, welche noch leben, wenn die Auferstehung eintritt, werden in den Zustand der Verklärung übergehen, ohne daß ihr Leib zerstört wird; dieser wird vielmehr unmittelbar in den pneumatischen Zustand verwandelt (I Kor 15 51—54).

2. Aus Geschichte und Gegenwart. — Was die Lehre von dem Zustande nach dem Tode betrifft, so nehmen die meisten Kirchenväter einen Zwischenzustand im Hades an, in dem die Frommen und die Bösen getrennt existieren und eine Wartezeit durchleben, mit dem Vorgeschmack entweder ihrer zukünftigen Seligkeit oder ihrer zukünftigen Verdammnis. Die altprotestantischen Dogmatiker aber lehren, daß jede Seele alsbald durch den Tod zur vollen Seligkeit oder Verdammnis gelange. Die Schei-

dung von Leib und Seele, die der Tod herbeiführt, wird jedoch nach der Lehre derselben Dogmatiker nicht bleibend sein; sondern es wird eine Zeit kommen, wo Gott auch den Leib wieder auferweckt und mit der Seele, die ihm vor dem Tode angehörte, vereinigt. Die Auferstehung wird definiert als opus dei unitrini, quo corpora defunctorum omnium ex terrae pulvere excitabit ac animabus uniet. Sie zerfällt in zwei Momente: 1. die Wiederherstellung des Leibes, 2. seine Vereinigung mit der Seele. Die Unsterblichkeit ist den Leibern der Guten und Bösen gemeinsam; den Leibern der Guten werden aber im Unterschiede von den Leibern der Bösen gewisse Vorzüge zu teil. Sie werden gloriosa, potentia, spiritualia und coelestia. Mit dem gestorbenen Leibe ist der Auferstehungsleib der Substanz nach identisch. Derselbe Leib also, der begraben wird, wird auferstehen, und der auferstandene Leib wird dieselbe Gestalt haben wie der frühere; diese Identität wird sich auf alle Glieder erstrecken, nur daß diese nicht mehr zu denselben Verrichtungen gebraucht werden wie zuvor im irdischen Leben. Recipient, sagt Baier, etiam sexum et partes seu membra omnia, quae in hac vita habuerunt, licet non ad veterem usum redintegrandum.

Diese Lehre wurde jedoch von den Übergangstheologen des 18. Jahrhunderts bemängelt und durch die andere ersetzt, daß der Leib, den wir begraben, nur die Grundlage des Auferstehungsleibes sei. Die Rationalisten ließen das Dogma von der Auferstehung des Leibes förmlich fallen und beschränkten die Fortdauer nach dem Tode ausdrücklich auf die Seele. Tantum abest, sagt Wegscheider, ut resurrectio corporum cum sanae rationis praeceptis bene conciliari possit, ut plurimis gravissimisque impediatur difficultatibus.

Auch hier wurde Schleiermacher ein Reformator der Theologie. Er unterzog sowohl den kirchlich-orthodoxen Unsterblichkeitsglauben wie den der Aufklärung einer scharfen Kritik, die überall den geheimen Trieb der Selbstsucht aufdeckte[1]). Im besten Falle sind ihm die biblischen und kirchlichen Vorstellungen über den Zustand nach dem Tode „Versuche eines nicht hinreichend unterstützten Ahnungsvermögens". Was er als positiven Inhalt aufrecht hält, ist desto bedeutsamer. Er drückt es in den „Reden" mit den Worten aus: „Mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in einem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion" ([1] S. 131 ff.). In der Glaubenslehre und den Predigten (besonders den Totenfestpredigten) nimmt diese Überzeugung einen spezifisch christlichen Charakter an: der Christ ist

---

1) S. oben § 62, 2.

gewiß, daß er in der Ergriffenheit durch Jesus Christus schon innerhalb des zeitlichen Lebens das ewige besitzt, und daß die Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser und Gott selbst nur immer inniger werden kann. In Gegensatz zur Aufklärung tritt Schleiermacher auch, indem er den Gedanken einer leiblosen Unsterblichkeit bekämpft. Wir sind uns, sagt er, so allgemein des Zusammenhangs aller, auch unserer innerlichsten und tiefsten Geistestätigkeiten mit den leiblichen bewußt, daß wir die Vorstellung eines endlichen geistigen Einzellebens ohne die eines organischen Leibes nicht wirklich vollziehen können. Ja wir denken den Geist als Seele nur, wenn in einem Leibe; von einer Unsterblichkeit der Seele im eigentlichen Sinne kann also ohne leibliches Leben gar nicht die Rede sein.

Daß die Dogmatik der Gegenwart den Unsterblichkeits- oder Auferstehungsglauben zumeist rein religiös begründet, ist bereits oben § 62, 2 gezeigt worden. Hier genügt es, die Stellung der heutigen Theologie zu den Sondertheorien anzudeuten, die sich dem religiösen Denken leicht aus dem Glaubensgedanken der Auferstehung oder doch in Verbindung mit ihm ergeben. Es sind vor allem die Theorien vom Zwischenzustand und von der Seelenwanderung.

Der Zwischenzustand in dem Sinne, daß die Seelen nach dem Tode vollends der endgültigen Vereinigung mit Christo entgegenreifen, also ein weniger phantastisches und weniger ängstigendes Seitenstück zum Fegefeuer, wird von den meisten Dogmatikern abgelehnt. Doch läßt ihn Reischle im Sinne einer „Weiterentwicklung des auf Erden begonnenen Gotteslebens“ wenigstens als möglich zu. Und bei Pfleiderer bildet er eine notwendige Folgerung aus dem Glauben an die stete Entwicklung der Menschenseele; er ist mit eingeschlossen, wenn Pfleiderer annimmt „eine unendliche Mannigfaltigkeit der jenseitigen Entwicklungsformen und Stufen, in welchen der unendlichen Liebe Raum bleibt zu endloser Betätigung ihrer erziehenden Weisheit“ (Grundriß, S. 225). Die übrigen Dogmatiker hoffen meist mit Paulus, im Moment des Abscheidens sofort und ganz daheim zu sein bei dem Herrn (Häring, Glaube, S. 591). Manche begnügen sich völlig mit dieser Gewißheit und verzichten daher auf alle Gedanken über das Schicksal derer, die nicht in Berührung mit Christus gekommen sind (so Jul. Kaftan, Dogmatik, S. 668). Andere lassen sich durch den Gegensatz zwischen der Universalität des göttlichen Heilsrats und der geschichtlichen Beschränkung der Heilspredigt zur Annahme eines Zwischenzustandes wenigstens für solche führen, die im irdischen Leben aus irgend

einem Grunde nicht wirkliche „Gelegenheit zu persönlichem Glauben an Gottes Liebe in Christus gehabt haben, und für welche diese Gelegenheit im Jenseits angenommen werden muß“ (so Häring, Glaube, S. 592; ähnlich Wendt, Schmidt, Kirn, Reischle u. a.). Dasselbe Motiv bewegt auch Kähler und Schlatter, aber ohne daß sie deshalb einen Zwischenzustand behaupten. Kähler läßt die volle universale Heilsanbietung erst am „Tage des Herrn“ stattfinden (Lehre, S. 456 f.), und Schlatter bringt diese Auffassung in Verbindung mit dem Chiliasmus (Dogma, S. 598 ff.; s. auch oben S. 724).

Die uralte Lehre von der Seelenwanderung hat zwei Formen. Als Metempsychose bedeutet sie den Übergang der Seele in einen andern Leib, als Palingenesie die „Zersetzung und Neubildung des Individuums, indem allein sein Wille beharrt und, die Gestalt eines neuen Wesens annehmend, einen neuen Intellekt erhält“ (so z. B. Schopenhauer). Die Gebildeten der Neuzeit spielen seit den Tagen Lessings gern mit solchen Spekulationen; Theosophie, Neubuddhismus und Spiritismus tragen sie jetzt auch in weitere Kreise. Wirklich kann die Verbindung mit dem Entwicklungsgedanken ihnen einen tieferen religiösen Sinn verleihen, als der Gedanke der Seelenwanderung ihn ursprünglich hat. So wird es möglich, daß z. B. Troeltsch sie in sein Nachdenken über die letzten Dinge hineinzieht (s. oben S. 715. 720 f.). Aber im allgemeinen lehnt die Dogmatik sie trotzdem fast einstimmig als unchristlich, ja als die tiefststehende von allen Jenseitsvorstellungen ab (vgl. die unten S. 732 genannte Schrift von Falke sowie die oben S. 695 genannte von Gennrich über die Wiedergeburt; auch Kirn, RE 21, 246 f.).

3. Ergebnis. — Die Lehre von der Auferstehung der Toten hat zur Grundlage die Lehre von der Fortdauer des individuellen Geistes nach der Zerstörung des Leibes durch den Tod, oder die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele. Letztere wird aber im NT abgesehen von dem, was nach Mt 22 23 f. und den Parallelstellen Christus den Sadducäern entgegenhält, nicht sowohl bewiesen als vorausgesetzt.

Die Lehre von der Unsterblichkeit, rein als solche, gehört streng genommen auch nicht in die Glaubenslehre, sondern in die philosophische Anthropologie. Ohnehin ist sie keine spezifisch christliche Lehre, sondern auch außerhalb des Christentums weit verbreitet. Die Gründe, welche die Philosophen für sie angeführt haben, sind aber gleichwohl nicht ohne alle Bedeutung für die Religion. Es verhält sich mit ihrem religiösen Werte und ihrer Beweiskraft ebenso wie mit den Beweisen für das Dasein Gottes[1]).

1) Heute wertet man in der Regel die „Beweise“ für die Unsterblichkeit

Man kann einen historischen, einen moralischen, einen theologischen und einen ontologischen Beweis unterscheiden. Der historische stützt sich auf den consensus gentium, d. h. auf die Tatsache, daß der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele sich fast ausnahmslos in allen Religionen findet, die sich über die Stufe der äußersten Rohheit erheben. Der moralische Beweis geht von der Idee der göttlichen Gerechtigkeit aus, und zwar von dem Axiom, daß es eine absolute Vergeltung geben müsse, diese jedoch im Erdenleben des Menschen nicht zur vollen Verwirklichung komme. Das theologische Argument gründet sich auf die Bestimmung des Menschen, die dahin geht, das absolute, überweltliche Sein sich persönlich anzueignen, im Erdenleben aber nicht vollständig erfüllt werden kann. Der ontologische Beweis endlich erschließt die Unsterblichkeit des menschlichen Ich aus seinem Wesen. Das Ich des Menschen ist nämlich ein immaterielles und einfaches Wesen; nun ist aber ein solches unauflöslich und darum, wenn es einmal existiert, auch unvergänglich. Also muß nach dem Aufhören der sinnlichen Existenz des Menschen sein Ich gleichwohl unvergänglich fortexistieren.

Die eigentliche Wurzel des religiösen Unsterblichkeitsglaubens liegt aber nicht in diesen sog. wissenschaftlichen Argumenten, sondern in demselben Drange nach Selbsterhaltung des persönlichen Ich gegenüber der äußeren Naturgewalt, aus dem überhaupt sowohl die sittliche als die religiöse Weltanschauung entspringen. Beim Christen tritt hinzu der Blick auf seinen auferstandenen Herrn, den sicheren Bürgen für die Verheißung eines anderen Lebens nach dem Tode durch die Macht und Güte des Vaters (I Kor 6 14 II Kor 4 14 II Tim 2 11 I Pt 1 3—5 und 21). „Für die christlich-religiöse Betrachtung liegt in der durch Christus vermittelten Gemeinschaft mit Gott das höchste, in sich selbst schlechthin wertvolle und eben darum ewige Gut, dessen der Gläubige lebend und sterbend gewiß ist, eine Gewißheit, der gegenüber der Gedanke einer Zerstörung des im Ewigen festgewurzelten persönlichen Lebens durch das äußere Schicksal, welches den Menschen als Naturwesen trifft, ein Widersinn ist“ (Lipsius, Hauptpunkte, S. 40).

Die Möglichkeit einer individuellen Fortdauer kann aber die Wissenschaft nicht leugnen. Vielleicht ist zur Entwicklung persönlichen Geisteslebens vermöge der Organisation der Menschennatur eine Wechselwirkung mit dem Gehirn- und Nervensystem notwendig. Daraus kann aber nicht geschlossen werden, daß es für immer an

---

noch geringer als die für das Dasein Gottes (s. oben § 14, 3). Eine Übersicht geben z. B. Runze, Unsterblichkeit RE 20, 292 ff., und Schmidt, Dogmatik, II 493 ff. Eher findet Verständnis die „kulturphilosophische“ Reflexion von Steinmann (s. oben § 62, 2).

diese Wechselwirkung gebunden ist und daß eine Veränderung der organischen Bedingungen des Geisteslebens nach dem Absterben des gegenwärtigen Leibes ausgeschlossen ist.

Die Philosophen, welche es sich angelegen sein ließen, die persönliche Fortdauer des individuellen und menschlichen Geistes zu beweisen, taten dies zum Teil, ja größtenteils in der Weise, daß sie diese Fortdauer als rein geistig faßten, von einer Auferstehung des Leibes dagegen in keinem Sinne etwas wissen wollten. Das NT lehrt aber zugleich eine Auferstehung des Leibes und, wenn diese Lehre richtig aufgefaßt wird, so hat sie nicht nur nichts Anstößiges, sondern erscheint sogar befriedigender als jene spiritualistische, nach der die nackte Seele fortleben soll. Die Gründe, um deren Willen diese biblische Lehre befriedigender ist, hat schon Schleiermacher (s. oben S. 728) dargelegt. Die körperliche Existenzform darf nämlich nicht einseitig als Schranke und Fessel des geistigen Lebens betrachtet werden; sie ist zwar ein Merkmal der Endlichkeit der Kreaturen, aber zugleich Schutzwehr gegen Verschwommenheit und Medium des gegenseitigen Verkehrs der endlichen Geister. Allerdings können wir die Möglichkeit einer schlechthin leiblosen Existenzweise des endlichen individuellen Geistes nicht vollständig leugnen; aber die Individualität ist durch (wenn auch verfeinerte oder ätherische) Leiblichkeit besser sicher gestellt als durch bloße Geistigkeit, und einen lebendigen Verkehr der Individuen im jenseitigen Leben mit einander können wir uns nicht wohl vorstellen, wenn wir uns das Organ der Vermittlung hinwegdenken, das nur eine Art von Leiblichkeit sein kann. Fehlt sie gänzlich, so kann, wie es scheint, die abgeschiedene Seele nur in sich und für sich leben. Aber freilich die krassen Vorstellungen über die Beschaffenheit des zukünftigen Leibes, die sich nicht nur bei den meisten Kirchenvätern finden sondern auch bei den altprotestantischen Dogmatikern, können wir uns nicht aneignen. Sie widersprechen ohnehin der paulinischen Lehre von einem σῶμα πνευματικόν. Zwar wird die Identität dieses zukünftigen feinen, ätherischen Leibes mit dem früheren festgehalten werden müssen, jedoch nur der Wesenheit nach; die unvergängliche und zur Verklärung bestimmte Wesenheit des menschlichen Leibes besteht nicht in seinen Stoffen; denn diese befinden sich schon im irdischen Leben in einem stetigen Fluß und Wechsel und fallen im Tode den Elementen anheim, von denen sie genommen sind. Das unvergängliche Wesen des menschlichen Körpers ist vielmehr nur dessen organische Grundform. Diese ist auf der einen Seite bei allen Individuen dieselbe, auf der anderen eine besondere individuelle.

Der Entwicklungsprozeß dieser verklärten Leiblichkeit bleibt für uns freilich ein Geheimnis.

Endlich die Lehre von einer doppelten Auferstehung, die sich beim Apokalyptiker und wahrscheinlich auch bei Paulus findet, gehört nicht zu den Bestandteilen der christlichen Eschatologie, die von allen neutestamentlichen Schriftstellern vertreten werden. Sie hängt bei dem Apokalyptiker offenbar mit dem Chiliasmus zusammen, den wir uns nicht aneignen können. Die eschatologischen Vorstellungen des Apokalyptikers, ja teilweise selbst die des Paulus, stehen in enger Verbindung mit denen gleichzeitiger jüdischer Schulen (vgl. Act 23 6) und können daher als spezifisch christlich nicht angesehen werden. Die Hoffnung der Apostel auf eine Wiederkunft Christi, die sie oder ihre Zeitgenossen noch erleben würden, ist nicht in Erfüllung gegangen; darin liegt ein Fingerzeig für uns: wir können nicht alle einzelnen Momente der apostolischen Lehre von den letzten Dingen zu dem rechnen, was die bleibende Substanz der christlichen Lehre ausmacht.

Literatur (außer den § 62 genannten): Runze, Unsterblichkeit, RE 20, 1908, 282—301; Kähler, Ewiges Leben, RE 11, 1902, 330—34, und Seligkeit, RE 18, 1906, 179—84; A. Meyer, Ewiges Leben, RGG 2, 1910, 773—81; H. Jacoby, Das ewige Leben, Deutsch-Ev. Blätter, 1890; Kattenbusch, Die chr. Unsterblichkeitslehre, 1881; H. Schultz, Die Voraussetzungen d. chr. Lehre von d. Unsterblichkeit, 1861; I. H. Fichte, Die Seelenfortdauer, 1867; Fechner, Das Büchlein v. Leben nach d. Tode, [4] 1900; Heinzelmann, D. Begriff d. Seele u. d. Idee d. Unsterblichkeit bei Wundt, 1910; Steinmann, D. rel. Unsterblichkeitsglaube. Sein Wesen u. seine Wahrheit, 1912; Spieß, Entwicklungsgesch. d. Vorstell. v. Zustande nach d. Tode, 1877; Splittgerber, Tod, Fortleben u. Auferstehung, 1879; W. Schmidt, Die Universalität d. göttl. Heilswillens u. d. Partikularität d. Berufung, StKr 1887; O. Märker, Der Zwischenzustand, 1891; H. Kofink, Lessings Anschauungen über d. Unsterblichkeit u. Seelenwanderung, 1912; R. Falke, Gibt es eine Seelenwanderung? 1904 (gesch. Übersicht); G. Hoffmann, Das Wiedersehen jenseits des Todes, 1906 (gesch. Übersicht); Bornhäuser, Das Recht d. Bekenntnisses z. Auferstehung d. Fleisches, BFchrTh 1899.

§ 65. Das Weltgericht.

1. Die neutestamentliche Lehre. — Nach ihr wird der allgemeinen Auferstehung das Weltgericht folgen, bei dem Christus als Richter jedem den verdienten Lohn erteilt (I Kor 4 5 II Kor 5 10). Hiermit erreicht das Werk Gottes seine Vollendung: Christus gibt seine Herrschaft dem Vater zurück (I Kor 15 24—28), und ein Erlöser ist nicht mehr erforderlich, weil Alles der Erlösung und Verklärung teilhaftig geworden ist. Auch die äußere Natur wird verklärt (Rm 8 19 f.). Der Fluch, der die Menschen in Folge der Sünde traf, hat nach dieser Anschauung auch die Erde getroffen. Bei der völligen Tilgung der Folgen, welche die Sünde für die Menschen hatte, wird

auch von der Erde der Fluch wieder weggenommen werden, und sie selbst wird wiederum ein Paradies. Eine unvergängliche Welt als ein unzerstörbares und herrliches Element unserer Tätigkeit wird uns aufnehmen. Paulus bezeichnet den zuletzt eintretenden Zustand der Vollkommenheit I Kor 15 28 mit den Worten, daß Gott τὰ πάντα ἐν πᾶσιν sein werde, daß er alles in allen sein werde, d. h. nicht mehr mittelbar, sondern unmittelbar werde alle das göttliche Leben durchdringen. Versteht man das ἐν πᾶσιν ganz absolut, so haben die recht, die dem Paulus die Lehre von der ἀποκατάστασις τῶν πάντων, von einer dereinstigen Wiederherstellung, d. h. Bekehrung aller zuschreiben.

Begünstigt wird diese Auffassung auch durch I Kor 15 22 und Rm 5 18 11 32, während anderseits nicht nur II Th 1 9, sondern auch I Kor 1 18 II Kor 2 15 16 u. 4 3 gegen sie sprechen. Was das übrige NT betrifft, so findet sich allerdings Act 3 19—21 (und zwar allein dort) der Ausdruck ἀποκατάστασις πάντων, aber weder als terminus solennis noch überhaupt mit Beziehung *auf das Endschicksal der Gottlosen*, sondern in dem Sinne: Herstellung = Verwirklichung aller alten göttlichen Weissagungen; aus den anderen Büchern läßt sich fast nur Joh 12 32 zu Gunsten der Lehre von der Wiederbringung anführen. Ob aber eine Vergleichung der eschatologischen Aussprüche, die eine Apokatastase nicht lehren, darauf hinführt, als schließliches Schicksal der Gottlosen ewige positive Qualen oder aber das Aufhören der Existenz, also Vernichtung zu betrachten, ist streitig.

2. Aus Geschichte und Gegenwart. — Die altprotestantischen Dogmatiker unterscheiden einerseits ein iudicium particulare et occultum, anderseits ein iudicium universale et manifestum, einerseits ein besonderes und geheimes, anderseits ein allgemeines und öffentliches Gericht. Das erstere ergeht unmittelbar nach dem Tode über jeden einzelnen Abgeschiedenen, das letztere am Ende der Welt über alle Menschen. Die Zeit dieses Gerichtes ist der jüngste Tag, den wir nicht wissen sollen und können, der Ort die Region der Wolken. Auch die Frommen müssen vor dem Richterstuhle Christi erscheinen, aber nur um losgesprochen zu werden. Das auf das Gericht folgende Weltende fassen die meisten orthodoxen lutherischen Dogmatiker als Vernichtung der alten und Schöpfung der neuen Welt, während Luther nur gesagt hatte, der Himmel habe jetzt sein Werktagskleid an, werde aber dann sein Sonntagskleid anziehen. Die ganze Welt, sagt Quenstedt, wird nicht nur rücksichtlich ihrer Qualitäten und ihrer äußeren Erscheinung eine Veränderung erleiden, sondern ihrer Substanz nach untergehen, dergestalt, daß sie in das Nichts zurücksinkt, aus dem sie hervor-

gegangen ist. Spätere Dogmatiker haben dagegen den Weltuntergang auf unser Sonnensystem oder auf die Erde beschränkt; denn man könne nicht annehmen, daß das ganze Universum in das Schicksal des kleinen Erdballs verflochten sei. Die moderne Spekulation hat sich das Wort Schillers angeeignet, daß die Weltgeschichte das Weltgericht sei.

Was die Folgen des Gerichts für die Menschen betrifft, so geben die alten Dogmatiker sowohl über den Zustand der Seligkeit als auch über den der Verdammnis einige nähere Bestimmungen. Die Seelen der Verdammten, sagt Hollaz, werden der beseligenden Anschauung Gottes und des Genusses des höchsten Gutes entbehren. Ihre Leiber werden alle Klarheit und Schönheit verlieren. Positive Leiden werden ihre Seelen und Leiber treffen. Ihr Geist wird Gott als gerechten Richter und strengen Rächer der Sünden erkennen; ihren Willen wird zu seiner Qual Gotteshaß, Traurigkeit und rasende Ungeduld erfüllen. Ihre Leiber werden gepeinigt werden durch das höllische Feuer, das eigentlich, nicht metaphorisch zu verstehen ist. Die Seligkeit dagegen wird bestehen in vollkommenem Schauen Gottes mit dem Geiste sowie mit den Augen des verklärten Leibes und im Genusse Gottes (fruitio). Die Seligen werden sich aber auch gegenseitig wiedererkennen. Daß die Seligkeit der Seligen durch das Bewußtsein der Verdammnis der Anderen gestört werden müßte, geben die alten Dogmatiker nicht zu; sie stellen diesem Einwurf den Satz entgegen, der Wille der Seligen werde ja mit dem Willen Gottes ganz eins sein.

Aber dieser Punkt hat für das Gefühl immer etwas Störendes gehabt; die Folge war, daß sich später wieder Viele der Lehre von der Apokatastasis zuneigten. Zu diesen gehört vorzüglich Schleiermacher. Er hebt (Glaubenslehre II, § 163) namentlich folgendes hervor. Das Mitgefühl mit den Verdammten muß notwendig die Seligkeit trüben, um so mehr, als es nicht wie jedes ähnliche Gefühl in diesem Leben durch die Hoffnung gemildert wird. Denn wir mögen noch so sehr bedenken, daß, wenn die ewige Verdammnis ist, sie auch gerecht sein muß, und daß in dem Anschauen Gottes auch die Gerechtigkeit Gottes mit eingeschlossen ist: so kann doch dadurch das Mitgefühl nicht aufgehoben werden, wie wir denn doch hier mit Recht ein tieferes Mitleid verlangen mit verdienten Leiden als mit unverdienten. Ferner gehört zur persönlichen Fortdauer auch irgendwie die Erinnerung an den früheren Zustand, wo immer einige von uns mit einigen von jenen zu demselben Gesamtleben verbunden waren; da muß nun das Mitgefühl um so stärker sein, als es in diesem Zeitraum eine Zeit gab, wo wir

ebenso wenig wiedergeboren waren als sie. Denn da in der göttlichen Weltregierung alles ungeteilt durch einander bedingt ist, so werden wir uns nicht verhehlen können: auch dieses, daß uns hilfreiche Fügungen zugekommen, sei bedingt durch dieselbe Welteinrichtung, vermöge deren jenen keine ähnlichen zu teil wurden; unser Mitgefühl muß daher auch noch das Stechende haben, welches niemals fehlen kann, wo wir eine Verbindung wahrnehmen zwischen unserem Vorteil und dem Nachteil eines anderen. Von beiden Seiten angesehen, hat es also große Schwierigkeiten, vorzustellen, der endliche Erfolg der Erlösung sei ein solcher, daß einige zwar dadurch der höchsten Seligkeit teilhaftig würden, andere aber in unwiederbringlicher Unseligkeit verloren gingen. Wir sollten daher eine solche Vorstellung *nicht* festhalten ohne ganz entschiedene Zeugnisse davon, daß Christus selbst es so vorhergesehen; solche aber besitzen wir nicht. Wir dürfen also wohl wenigstens gleiches Recht jener milderen Ansicht einräumen, von der sich in der Schrift doch auch Spuren finden, daß nämlich durch die Kraft der Erlösung dereinst eine allgemeine Wiederherstellung aller menschlichen Seelen erfolgen werde.

Auch in der Gegenwart bringen der Annahme einer Apokatastasis zahlreiche Theologen Sympathie entgegen, bald mehr auf Grund spekulativen Nachdenkens über Gott und endliche, freie Persönlichkeit, bald mehr von dem Gedanken der göttlichen Liebe und dem Mitgefühl mit allen Menschen aus. Sie findet sich, in Verbindung mit dem Entwicklungsgedanken und der Lehre vom Zwischenzustand oder der Seelenwanderung, unter den bekannteren Theologen z. B. bei Troeltsch und Pfleiderer (s. oben S. 728 f.); als mögliche Hypothese wird sie zugelassen von Titius (Th Rsch 2, 238; 8, 433); als Eventualität, falls nämlich die Menschen sich noch alle irgendwie frei für Gott entscheiden, von W. Schmidt (Dogmatik II 516f.; s. oben S. 419. 713. 729). Freilich von den meisten Dogmatikern wird sie bekämpft, weil sie der Freiheit des Menschen und dem ethischen Charakter des religiösen Verhältnisses widerstreiten. Die meisten konservativen Theologen bleiben lieber bei der Lehre von der ewigen Verdammnis, die der hl. Schrift am besten zu entsprechen scheint. Auf kritischer Seite dagegen bevorzugt man, wie früher schon Rothe, der Philosoph H. Weiße und der Herrnhuter Plitt, die Annahme der endgültigen Vernichtung der dauernd gottwidrigen Menschen, d. h. einer bedingten Unsterblichkeit (Konditionalismus); so vor allem Häring, Wendt, Kirn und Reischle.

3. Ergebnis. — Die Hinweisung Christi und der Apostel auf das Weltgericht setzt voraus die allgemeine Idee der Vergeltung.

Diese verwirklicht sich in gewissem Sinne durch die Weltgeschichte, die deutliche Spuren der Gerichtsbarkeit Gottes enthält. Aber weder bei der allgemeinen Idee der Vergeltung noch bei dem Satze, daß die Weltgeschichte das Weltgericht sei, kann sich das christliche Bewußtsein beruhigen. Es fordert vielmehr ein Endgericht, durch das der persönliche Wert eines jeden geoffenbart, über den endgültigen Zustand eines jeden entschieden und die Gemeinde der Heiligen von allem Widrigen befreit wird.

Die Lehre von der ewigen Unseligkeit des einen Teiles der Menschen behält für das Gefühl und für den Gedanken etwas Anstößiges, und das Eintreten dieses Zustandes kann nur als etwas Mögliches betrachtet werden, nicht als etwas Sicheres. Möglich bleibt es wegen der Freiheit des Menschen; aus der Tatsache der Freiheit des Menschen ergibt sich nämlich, daß Niemand zur Heiligung, folglich auch Niemand zur Gemeinschaft mit Gott und zur Seligkeit gezwungen werden kann. Durch einen Naturprozeß kann Niemand geheiligt und beseligt werden; und es muß dem Willen möglich sein, die Gemeinschaft mit Gott ewiglich zurückzuweisen und auf diese Weise selbst die Unseligkeit zu wählen. Dagegen ist es eine unbiblische und unhaltbare Vorstellung, daß Gott als Gegenstück seiner Heiligkeit oder zur Erweisung seiner Heiligkeit einer Schar Verdammter bedürfe. Aus der Tatsache der menschlichen Freiheit ergibt sich aber zugleich die Möglichkeit, daß alle das Heil ergreifen, und es fehlt auch in der Schrift nicht an Aussprüchen, die andeuten, daß auch für die Abgeschiedenen eine Bekehrung noch möglich ist (s. oben § 61 1). Der Gedanke einer Wiederbringung oder Wiederherstellung Aller (Apokatastasis) ist daher eine ebenso berechtigte Hypothese wie der Gedanke der endgültigen Unseligkeit eines Teiles, die der Apokalyptiker als den zweiten Tod, δεύτερος θάνατος, bezeichnet (Apk 2 11 20 6 14 21 8). Es ist nicht so unbedenklich, wie meist angenommen wird, daß Gott seinen Beseligungsplan nicht ganz, sondern nur teilweise durchsetzen soll. Gott versteht es kraft seiner Weltregierung sonst sehr wohl, seine Pläne durchzusetzen trotz ihrer scheinbaren Durchkreuzungen durch die freien Ursachen, durch die störenden Akte der ihre Freiheit mißbrauchenden Menschen. Wird er sich dagegen hier, im Gebiete seiner höchsten Zwecke mit der Menschheit, endgültig beschränkt sehen, so daß er nicht alle beseligen kann? — Die dritte Hypothese, die einer völligen Vernichtung der beharrlich Ungläubigen, würde wie die vorige einen „einheitlichen Weltausgang“ einschließen und einen Teil der mit der Annahme ewiger Höllenstrafen verbundenen Schwierigkeiten beseitigen.

Was nun das Element des Lebens der Auferstandenen betrifft, so muß es sich zu der gegenwärtigen Welt ebenso verhalten wie der pneumatische Leib zu dem gegenwärtigen materiellen, und die Naturbedingungen des neuen Daseins müssen diesem selbst entsprechen. Die zukünftige Ordnung der Dinge muß also ihre Wurzeln in der gegenwärtigen haben, und schlechthin unräumlich können wir uns die neue Welt nicht vorstellen. Im übrigen wird der Zustand der Seligkeit in einer Potenzierung derjenigen Vorfreude bestehen müssen, die schon im Diesseits mit der Gottesgemeinschaft verknüpft ist; nur daß jede Hemmung durch Sünde und Tod wegfällt. Die ewige Ruhe kann aber nicht als ewiger Stillstand gedacht werden; sie schließt ein Fortschreiten in der Erkenntnis des höchsten Gutes und in seiner tatkräftigen Erstrebung nicht aus, sondern ein.

Literatur (außer der §§ 62—64 genannten): Kähler, Gericht, RE 6, 1899, 568—72; Bertholet-Troeltsch, Gericht Gottes, RGG 2, 1910, 1318—21; Stange, Vom Gericht der Gläubigen, Mod. Probleme d. chr. Glaubens, 1910, S. 188ff.; Noeldechen, Grade der Seligkeit, 1863; J. Köstlin, Apokatastasis, RE 1, 1896, 616—22; O. Riemann, Die Lehre v. d. Apokatastasis verteidigt, 2 1897; L. Prager, Die Lehre v. d. Vollendung aller Dinge verteidigt, 1904; Maas, Wie dachte Schleiermacher über d. Fortdauer nach d. Tode, J f. prot. Th 1890; R. Falke, Die Lehre v. d. ewigen Verdammnis mit bes-Berücksicht. d. Konditionalismus, d. Apokatastasis u. d. Seelenwanderung, 1892; Pétavel-Olliff, Le problème de l'immortalité, 2 Bde 1891f.

Verzeichnis der Namen.

Verzeichnis der Begriffe.

Berichtigungen.

Seite 51 Zeile 4 v. u. streiche [3] vor 1880.
„ 93 „ 16 v. u. lies ausschneide statt ausscheide.
„ 109 „ 19 v. u. „ demnach statt dennoch.
„ 148 „ 7 v. o. „ oben statt unten.
„ 164 „ 15 v. u. „ Reinhard statt Reinhardt.
„ 246 „ 1 v. u. „ 43,4 statt 43,3.
„ 298 „ 16 v. u. „ (Müller, S. 576,10 f.) statt (p. 640).
„ 298 „ 15 v. u. „ (Müller, S. 80,18) statt (p. 54).
„ 298 „ 3 v. u. „ 1896 statt 1895.
„ 328 „ 5 v. o. schiebe hinter „Kaftans" ein: Gottschick meint, daß die Ausdehnung des Schuldbegriffs auf Wirkungen, die der Mensch von fremden Einflüssen her erleidet, dem Schuldgefühl seinen Stachel nehme und es zu einem ästhetischen herabsetze (ZThK 1899, 316 ff.).
„ 335 „ 8 v. o. füge hinzu: — Über Troeltsch vgl. unten S. 420.
„ 360 „ 4 v. u. lies Bekker statt Becker.
„ 401 „ 3 v. o. schiebe hinter 1892 ein: ; Kübel-Rüegg, Zorn Gottes, RE 21, 1908, 719—29.
„ 410 „ 11 v. u. lies Kollegdiktat statt Kollegheft.
„ 418 „ 18 v. o. „ 58 statt 58,2.
„ 430 „ 5 v. u. „ t. statt th.; ferner 901 statt 909.
„ 457 „ 16 v. u. „ 55,3 statt 55,1.
„ 475 „ 4 v. o. schiebe hinter „Kirns" ein: , mit einer kurzen rückblickenden Betrachtung auch der Reischles.
„ 503 „ 4 v. u. lies Systematische Entwicklung statt Die richtige Auffassung.
„ 686 „ 10 v. o. schiebe hinter „andern" ein: Hofmann (s. oben S. 562 ff.),.

Druck von J. B. Hirschfeld in Leipzig.